

Kommunikation und Erfahrung: Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative "Alphalive"

Baumann-Neuhaus, Eva

Postprint / Postprint

Dissertation / phd thesis

Dieser Beitrag ist mit Zustimmung des Rechteinhabers aufgrund einer (DFG geförderten) Allianz- bzw. Nationallizenz frei zugänglich. / This publication is with permission of the rights owner freely accessible due to an Alliance licence and a national licence (funded by the DFG, German Research Foundation) respectively.

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Baumann-Neuhaus, E. (2008). *Kommunikation und Erfahrung: Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative "Alphalive"*. (Religionswissenschaftliche Reihe, 27). Marburg: diagonal-Verlag. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-70245-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Der Alphas-Kurs zur Aneignung des Glaubens findet im evangelikalen und freikirchlichen Bereich großen Zuspruch. Auch in Gemeinden der Landeskirchen wird der von Alpha entwickelte niedrighschwellige Ansatz der »exploration and discussion« praktiziert. In der nun vorliegenden Analyse, die auf Interviews und teilnehmender Beobachtung basiert, wird deutlich, dass hier ein Seminarangebot etabliert wurde, dass der Individualisierung und Privatisierung von Religion weiteren Vorschub leistet, selbst in dem Feld des evangelikalen und charismatischen Christentums mit seinen eher konservativen religiösen Orientierungen. Das ausdrückliche Ziel von Alphas, persönliche Glaubenserfahrungen in den Mittelpunkt zu stellen, muss nach Beendigung eines Kurses allerdings in einer Gemeinschaft aufgefangen werden. Hier, in dem gewohnten sozialen oder religiösen Umfeld, findet die nachträgliche Verarbeitung der Erlebnisse des Alphas-Kurses statt. Dieses Beziehungsgeflecht wird damit zur zweiten »Produktionsstätte« neuer, durch Alphas initiiertes individualisierter Formen christlichen Glaubens.

diagonal-Verlag Marburg
978-3-939346-08-X



27

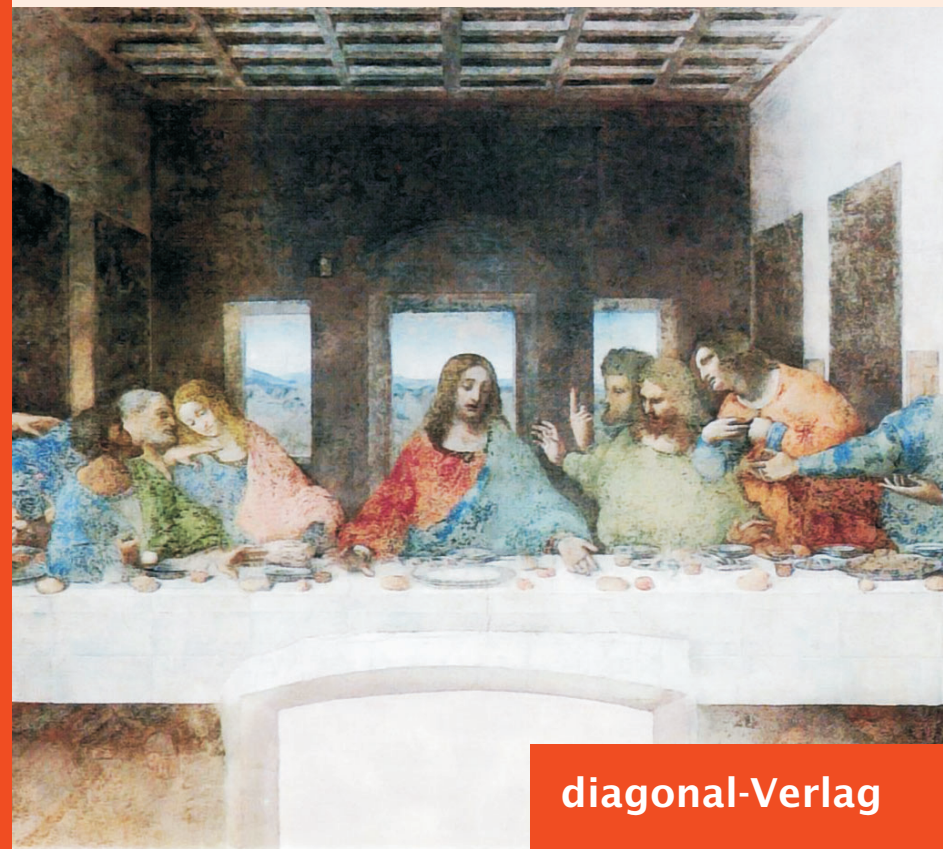
Religionswissenschaftliche Reihe

Baumann-Neuhaus: Kommunikation und Erfahrung

Eva Baumann-Neuhaus

Kommunikation und Erfahrung

Aspekte religiöser Tradierung
am Beispiel der evangelikal-
charimatischen Initiative »Alphas«



diagonal-Verlag

Kommunikation und Erfahrung

Eva Baumann-Neuhaus

Kommunikation und Erfahrung

Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel
der evangelikal-charismatischen Initiative
»Alphalive«

diagonal-Verlag Marburg 2008

Religionswissenschaftliche Reihe
Band 27

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Herbstsemester 2007 auf Antrag von Frau Prof. Dr. Dorothea Lüddeckens als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2008 by diagonal-Verlag GbR Rink – Schweer
www.diagonal-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ohne Zustimmung des Verlages vervielfältigt oder verbreitet werden, dies gilt auch für die Erfassung und Zurverfügungstellung in elektronischen Systemen.
Satz: diagonal-Verlag, Marburg
Druck: buch bücher dd ag, Frensdorf

ISBN: 978-3-939346-08-X
ISSN: 0934-2192

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 Erfahrungskomponente 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 Mitteilbarkeit: theologische und religionsphänomenologische Erklärungen	127
3. 2.	»Religiöse Erfahrung« als Bezugsproblem im Modell »Religion als Kommunikation«: religionssoziologische und kulturanthropologische 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 Alphasive: »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	285
3. 1. 3.	Experiment und Authentizität	289
3. 2.	Die kommunikativ konstruierten Erfahrungsdimensionen transzendenter Wirklichkeit	294
3. 2. 1.	Beziehung als Kommunikation	294
3. 2. 2.	Erlebnis, Transformation, Bekehrung	300
3. 3.	Zusammenfassung	310
E.	Zusammenfassung und Ausblick	317
1.	Der multifaktorielle Vermittlungs- und Verstehensprozess in bzw. post-Alphalive: »pluralistic turn« und verschobene »Grenzen«	317
2.	Erfolge und Misserfolge: Sinnsuche versus Vergemeinschaftung	325
	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, steht auch im Zentrum der vorliegenden Forschungsarbeit, die sich dem char-

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. Religiösaliment, 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.

ismatischen 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 Boehinger von der Universität Bayreuth 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 Mitemdenken 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. Die vorliegende Studie wurde zudem finanziell vom Schweizerischen Nationalfond unterstützt.

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 Kulturbereiche: 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 Wertspähren, 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 Sinngebung vorgenommen wurde. Da der Anspruch, dass der Weltverlauf einen sinnvollen Vorgang darstellt, nicht einlösbar war, habe – so Weber – 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 Sinngebung, 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 hat sich ein Raum für subjektive Sinnzuschreibungen geöffnet, die zwar nicht mehr automatisch miteinander zu vermitteln sind, die aber den Nährboden bilden, auf der die Religionsgeschichte sich in veränderter Form weiterentwickeln kann.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 sind 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 Entscheidenkönnens befreit ist, 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, die es zu meistern gilt. Hitzler, Ronald: »Verführung statt Verpflichtung. Die neuen Gemeinschaften der Existenzbastler«, in: Honegger, 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 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 Peter Berger und Thomas 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 immer in die traditionell-religiösen Institutionen und Vorstellungen einfügen.

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

3. 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 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 und 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 verwandle 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 In 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 Gemeindefarbeit 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 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 Kirchganges 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.

fürhte 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-semantic, 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 Teilzeitgesellschaften, 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

wie strukturell explizit den aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen und reagieren auf die wechselnden Bedingungen auf dem »Markt« der Religionen und Weltanschauungen mit einer Kompetenz zum Experimentieren. Das experimentelle Potential der Bewegung liegt sowohl im Bereich der Religionspraxis bzw. Religiosität als auch im Bereich des Gemeindeaufbaus.⁷²

Derzeit orientieren sich die Vertreter und Vertreterinnen innerhalb der »Charismatischen Bewegung« mit Vorliebe an den in den USA sehr erfolgreichen Gemeinde- und Frömmigkeitsmodellen der *Vineyard-Bewegung*⁷³, der *Willow Creek Community Church* (Chicago, Illinois) mit ihrem Gründer und Bestseller Autor Bill Hybels, an der lutheranischen *Community Church of Joy* (Glendale, Arizona) oder an der von Rick Warren geleiteten *Saddleback Church* (Lake Forest, California).

Jenseits der Gemeindestrukturen erfährt aber auch der aus England stammende und durch die anglikanische Kirche *Holy Trinity Brompton* initiierte *Alpha*-Kurs eine starke Rezeption auf nationaler wie internationaler Ebene. Das Kursmodell verfolgt ein missionarisches und katechetisches Ziel und ist auf kirchenferne und dem christlichen Glauben entfremdete Menschen ausgerichtet. Seine Vertreter knüpfen – im Sinn von John Wimbers Strategie »to make Christianity relevant to where people are« – ausdrücklich an die Fragen und Probleme heutiger Menschen an und machen Gebrauch von zeitgemäßen Stils, indem sie mit unterhaltungs- und erlebnisorientierten Elementen arbeiten. Ihr »religiöses Angebot« soll niederschwellig, zeitgemäß und pragmatisch präsentiert werden, um gerade Nicht-Involvierten, d. h. kirchen- und religionsfernen Menschen einen erleichterten Einstieg in Themen und Praxen des christlichen Glaubens zu ermöglichen.⁷⁴

Der *Alpha*-Kurs, der in der Schweiz den Namen *Alphalive*-Kurs⁷⁵ trägt, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. In seiner zeitlich und inhaltlich begrenzten Form und seiner auf Kommunikation angelegten Struktur erweist er sich

gedacht. Im Gegensatz zu Gesellschaftstheorien, die mit den Konzepten Klasse, Schicht oder Stand operieren und eine vertikale Gliederung thematisieren, thematisiert das Modell der »Szenen« eine horizontale. Diese Kollektivierungsform wurde bis in die 1980er Jahre als Subkultur, Peer-Group oder Milieu beschrieben. Die Termini konnten aber die gesellschaftlichen Veränderungen nicht mehr angemessen abbilden, so dass der sozialwissenschaftliche Begriff der »Szene« geprägt wurde. Siehe: Hitzler, R. / Bucher, T. / Niederbacher, A. (Hrsg.): *Leben in Szenen: Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute*. Opladen 2001; Hitzler, Ronald 1999, S. 223-233; Bauman, Zygmund: *Flanuer, Spieler und Touristen*. Hamburg 1997; Hunt, Stephen et al. 1997.

72) Hunt, Stephen: *The Alpha Enterprise. Evangelism in a Post-Christian Era*. Aldershot 2004, S. 43-55.

73) Eine heute weltweite Bewegung, die 1978 in den USA von John Wimber gegründet wurde.

74) Vgl. Zeitschrift »Alpha Update«, Juni 2002, S. 7.

75) »Alpha« war zum Zeitpunkt der Lancierung des Kurses in der Schweiz bereits registriert und markenrechtlich geschützt.

als sinnvoller Rahmen für eine fokussierte, qualitative, ethnographisch-religionssoziologische Erforschung gegenwärtiger Religiosität in der eigenen Gesellschaft.

Für die Fallstudie wurde eine evangelisch-reformierte Kirchgemeinde gesucht, in der seit Jahren regelmäßig *Alphalive*-Kurse durchgeführt werden. Vorgängige explorative Feldkontakte hatten ergeben, dass einer der dort amtierenden Pfarrer⁷⁶ in den 1990er Jahren den *Alphalive*-Kurs in die Schweiz bzw. in seine Kirchgemeinde geholt hatte, nachdem er den Kurs persönlich in England kennen gelernt hatte. Seither, d. h. seit über 15 Jahren, führt er diesen Kurs mehrmals jährlich mit beträchtlichen TeilnehmerInnenzahlen durch. Seine persönliche Nähe zur Ursprungskirche in London ist bis heute unverkennbar geblieben. Sie zeigt sich in der Art, wie er die Kurse gestaltet als auch wie er die Gemeinde leitet. Auf nationaler Ebene wird er als Berater zu Fragen des *Alphalive*-Kurses von den Kirchgemeinden konsultiert und an Konferenzen und Tagungen tritt er regelmäßig als Referent von *Alphalive* Schweiz auf.⁷⁷

Die Entscheidung, den charismatisch geprägten *Alphalive*-Kurs als Beispiel religiöser Tradierung in der Spätmoderne innerhalb landeskirchlicher Strukturen zu untersuchen, kam dem Forschungsinteresse insofern entgegen, als sich dieses ja vor dem Horizont säkularisierungstheoretischer Diskurse herausgebildet hatte: Ein »boomendes« religiöses Phänomen, das sich nicht an vorgegebene institutionelle und christlich-konfessionelle bzw. denominationale Grenzen hält, innerhalb einer »schwindenden« Landeskirche zu beobachten, war an sich schon reizvoll. Zusätzlich interessant erschien jedoch die Situation vor Ort, weil in der benannten Kirchgemeinde das spannungsvolle Verhältnis zwischen einer experimentell orientierten Religiosität, wie sie auch der Kurs verkörpert⁷⁸, und den gewachsenen institutionellen Strukturen der Kirchlichkeit besonders prominent hervortrat. Seit Jahren sind dort nämlich unterschiedliche religiöse »Kulturen« bzw. diverse bis divergente Auffassungen und Praxen von Gemeindeleben und Frömmigkeitsstilen zu erkennen. Neben einer »Kultur der traditionellen Kirchlichkeit« mit einer intellektuellen und liberalen Theologie und einem tendenziell überalterten und schmalen Gottesdienstpublikum ist auch ein innovativ-experimentelles Segment vorhanden, das in seinen Gottesdiensten ein größeres (150-400 Personen), vorwiegend, jedoch

76) Siehe Kap A. 1. 2.

77) Diese Aussage beruht auf Beobachtungen und Gesprächen vor Ort, z. B. bei der Schulungskonferenz 2002 in Bülach.

78) Hier ist die »lebensweltliche« Bezogenheit des Kurses zu nennen. Die Verantwortlichen sind darum bemüht, das Kurskonzept laufend an lokale und individuelle Gegebenheiten und Bedürfnisse anzupassen, d. h. sie orientieren sich stark an den potentiellen »Kunden«. Ihre Flexibilität zeigt sich vor allem auf der strukturellen Ebene, d. h. in der Art und Weise, wie sie die von ihnen als zentral erachtete »religiöse Botschaft« kundengerecht aufzubereiten versuchen, eine Kompetenz, die religiöse Gemeinschaften innerhalb der »Charismatischen Bewegung« aufweisen. Siehe dazu Kapitel A. 1. und B. 1. und C. 1.

nicht ausschließlich, jüngeres Publikum anzusprechen vermag und das sich in Stil (Lobpreis, Predigt und Gebetspraxis), Inhalten (Gott-Mensch-Beziehung, Heiliger Geist und Geistesgaben) und Vergemeinschaftungsstrukturen (Kleingruppen und gabenorientierte Freiwilligeneinsätze) an die »Charismatische Bewegung« anlehnt. Das bereits bei den ersten Feldkontakten erkennbare Hauptanliegen dieses letztgenannten Segments liegt deutlich im intensiven wie extensiven Wachstum, sein Leitprinzip ist der »search mode«⁷⁹, welcher aktiv in die Praxis umgesetzt wird: Der *AlphaLive*-Kurs, als offizieller Einführungskurs in den christlichen Glauben, ist ein Instrument zur Rekrutierung potentieller Mitglieder und Mitarbeiter und dient, neben weiteren Angeboten⁸⁰, auch der Vermittlung eines bestimmten Glaubensverständnisses sowie der gruppeninternen Vision des Gemeindegewachstums.⁸¹

Nach einer Annäherungsphase, d. h. nach dem Besuch mehrerer Kurseinheiten eines *AlphaLive*-Kurses als teilnehmende Beobachterin, kristallisierte sich – wie es für eine explorative Studie typisch ist – allmählich eine offene Forschungsfrage heraus. Sie zielte auf die religiösen Wirklichkeitskonstruktionen der *AlphaLive*-Anbietenden und die Rekonstruktionen des Vermittelten durch die teilnehmenden Individuen während und nach dem Kurs. Die Rekonstruktionen, erschließbar über die subjektiven Darstellungen der Individuen, sollten zudem Auskunft geben über die im Vermittlungsprozess bzw. im individuellen Verstehensprozess stattfindenden Transformationen von »religiösem Wissen« in- und post-*AlphaLive*. Eine Ausein-

79) Aussage der Frau des verantwortlichen Kursleiters anlässlich eines informellen Gesprächs.

80) Hauskreise, Hauskreistreffen, Foren, Gabenkurse, Vorträge, Männer- und Frauenarbeit usw.

81) In der Statistik der letzten fünf Jahre geht auch in dieser Kirchgemeinde, wie in allen anderen Kirchgemeinden der Stadt, die Mitgliederzahl kontinuierlich – jedoch bedeutend weniger rasant – zurück, trotz des Baubooms und der zahlreichen NeuzuglerInnen in diesem Stadtteil (Statistik ref. Wohnbevölkerung 2001-2005 in der besagten Stadt, Quelle: Statistisches Amt des Kantons Zürich, 31.08.2006). Was aber nicht entgeht, ist die Tatsache, dass die Gemeinde sowohl hohe BesucherInnenzahlen verbuchen als auch auf ein breites Engagement vonseiten der Freiwilligen abstützen kann. Ebenso unverkennbar sind die starken Fluktuationen innerhalb der Gemeinde, d. h. viele Sympathisanten und Teilzeit-Engagierte springen im Verlauf der Zeit wieder ab. Der *AlphaLive*-Kurs scheint aber in dieser Stadt allgemein auf fruchtbaren Boden zu fallen – er wird derzeit von einer landeskirchlichen und neun freikirchlichen Gemeinden angeboten. Das mag mit der geistig-religiösen Tradition dieser Region zu tun haben, denn nicht nur gilt die benannte Stadt heute allgemein als Hochburg der Evangelikalen, schon im 18. Jahrhundert gab es hier neben dem offiziellen Kirchentum Bewegungen wie die Herrnhuterbewegung, die auf Bekehrung, Missionierung und das persönliche Erlebnis großen Wert legten. Rolf Kaminiski vom Tages-Anzeiger berichtete in der Ausgabe vom 9. August 2003, gestützt auf Quellen des Bundesamtes für Statistik, dass sich bei der letzten Volkszählung im Jahre 2000 hier 2965 Personen zu einer evangelischen Freikirche oder zu einer anderen protestantischen Gemeinschaft an den Rändern der evangelisch-reformierten Landeskirchen bekannten. Dies entspricht 3,3 Prozent bei einem landesweiten Durchschnitt von 2,2 Prozent.

andersetzung mit der Problematik der Wahrnehmung und Deutung von »Wirklichkeit« drängte sich auf, die wieder zahlreiche weitere Fragen nach dem Verhältnis von »Erfahrung« und »Wissen« oder »Individualität« und »Sozialität« auslöste. Die Forschungsfrage fokussierte also von Anfang an den Kommunikationsprozess, verstanden als sozialer Prozess, in dem konkrete Informationen, in konkreten Mitteilungsformen verpackt, anderen zugänglich gemacht und von diesen weiter verarbeitet werden. Die Kommunikation, verstanden als eine Synthese der Selektion einer Information, der Selektion einer Mitteilungsform und des selektiven Verstehens⁸², war im Kurs selber beobachtbar, brach aber – so wurde auch zu Beginn des Forschungsvorhabens vorausgesetzt – mit dem Kursende nicht etwa ab und wurde darum, wie geplant, nach dem Kurs individuell nochmals abgefragt. Im Verlauf des Arbeitsprozesses musste diese forschungsleitende Frage aus Machbarkeitsgründen eingeschränkt und konkretisiert werden. Sie lautete schließlich: Wie werden »religiöse Wirklichkeit(en)« unter den spätmodernen Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus und des Wahlzwangs der Einzelnen in der temporären Kommunikationsgemeinschaft *Alphaive* aufgebaut und gestaltet bzw. konstruiert, in der kommunikativen Interaktion verhandelt und verändert bzw. rekonstruiert, und wie entwickeln sich »Wirklichkeiten« aufgrund der individuellen sozialen Situationen auch über den Kurs hinaus weiter?

In der Tradition des sozialen Konstruktivismus stehend, der die Tendenz aufweist, »Religion« von ihrer Funktion her zu begreifen und zu beschreiben, basiert die Fragestellung auf der folgenden Grundannahme: »Religion« hat »die Aufgabe einer umfassenden Orientierung, indem sie die Erfahrungsbereiche des Unkontrollierbaren und des Kontrollierbaren in Beziehung setzt und Unkontrolliertes in Kontrolliertes transformiert.«⁸³. Auf diese Weise vermögen die einzelnen Religionen Dingen Bedeutung und Sinn zu verleihen, d. h. sie sind als »Sinnegebungssysteme« an den jeweiligen »Konstruktionen von Wirklichkeit« maßgeblich und grundlegend beteiligt. Doch um diese Funktion zu erfüllen, müssen sie ihre »Inhalte« bzw. ihre »religiöse Botschaft« zur Darstellung bringen.⁸⁴ Die Entscheidung aber, die »Religion« als komplexes Sinnsystem⁸⁵ und folgerichtig dann auch als kommunikatives System bzw. als Kommunikationssystem⁸⁶ zu beobachten und zu rekon-

82) Vgl. Luhmann, Niklas: »Was ist Kommunikation?« in: Simon, F. B. (Hg.): *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Berlin 1988, S. 10-18.

83) Stolz, Fritz 2001, S. 80.

84) Ebd., S. 81.

85) Clifford Geertz spricht auch von der Religion als einem kulturellen Symbolsystem: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M. 1987, S. 44 ff.

86) Vgl. Luhmann, Niklas: »Die Ausdifferenzierung der Religion«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3.

struieren, ist in der kulturwissenschaftlich orientierten, empirischen Religionsforschung mit einer weiteren Entscheidung verknüpft: »Religion« wird, wie andere Sinnsysteme auch, als Äußerung menschlicher Erfahrung und Kultur, als ein Produkt menschlicher Interaktionen, als eine spezifische Form sozialer Konstruktionen angegangen. Das bedeutet, dass »Religion« als »Ausdruck« von Sozialem in den Blick genommen und im Rückgriff auf Soziales gedeutet wird. Das heißt, sie kann immer nur in Form menschlicher Interaktionen beobachtet und rekonstruiert werden. Damit wird keine Definition von »Religion« geschaffen, sondern allein eine bestimmte forschungsleitende Herangehensweise an konkrete Phänomene charakterisiert.

4. Religionsbegriff

Der Religionsbegriff, auf den sich die vorliegende Studie bezieht, soll an dieser Stelle nun geklärt werden. Bis dahin wurde von »Religion« in einem generellen Sinne, vom Christentum im Speziellen oder aber von konkreten religiösen Traditionen bzw. von Formen religiöser Vorstellung und Handlung gesprochen. Dies Begriffe spiegeln einerseits die uneinheitlichen Begriffsverwendungen mit ihren jeweils unterschiedlichen Bezügen in der religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Literatur wider, andererseits verweisen sie auf die Problematik der Bestimmung eines Religionsbegriffs, der in seiner ursprünglichen Form in einem »ganz spezifischen kulturellen und historischen Umfeld entstanden ist«.87 Aus der Entstehungsgeschichte und des im Laufe der Zeit gewandelten Verwendungszwecks des Religionsbegriffs ergibt sich eine unlösbare Spannung: Einerseits gehört der Begriff »Religion« in die abendländische Geistesgeschichte und bleibt an diesen historisch-kulturellen Kontext gebunden, andererseits wird er als Allgemeinbegriff aber immer wieder dazu verwendet, um »entsprechende Phänomene« auch außerhalb des Kontextes, dem er entstammt, angemessen zu erfassen und zu beschreiben. Die Debatte um diese Spannung ist vielgestaltig und bricht nicht ab, auch wenn in der Vergangenheit immer wieder Vorschläge zu deren Lösung unterbreitet worden sind. Es soll hier kein weiterer Lösungsentwurf versucht, sondern lediglich klargestellt werden, wo der hier verwendete Religionsbegriff zu verorten ist und was er beinhaltet.

Wenn in der vorliegenden Studie von »Religion« in einem generellen Sinn gesprochen wird, dann verweist der Begriff auf ein funktionales Verständnis von »Religion«, welche, als Sinn- und Orientierungssystem verstanden, auf allgemeine

Frankfurt a. M. 1989; ders.: »Religion als Kommunikation«, in: Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 135-145.

87) Hock, Klaus 2002, S. 10 f.

und grundlegende menschliche Probleme reagiert – auf Grundbedürfnisse, Sinnfragen, existentielle Krisen etc. – und dafür »Lösungen« anbietet. Weil es nun aber fraglich bleibt, inwieweit die genannten Probleme als menschliche Probleme »an sich« bestehen, d. h. kulturunabhängig auftreten, bleibt der hier verwendete Begriff »Religion« gleichzeitig bezogen auf das Christentum, d. h. auf eine konkrete Form gegenwärtigen Christentums in der westlichen Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund rechtfertigt sich denn auch die gewählte Kombination der funktionalen und inhaltlichen Betrachtungsweise des *AlphaLive*-Kurses (Kapitel C), die sowohl auf die Leistungen und Wirkungen der untersuchten Religionsform, aber auch auf deren spezifischen »Inhalte«, so wie sie von den Menschen im Feld geäußert werden, zielt.⁸⁸ Weil aber »Religion«, als kulturelles System verstanden (Kapitel B. 3.), immer mit anderen Bereichen der Gesellschaft verwoben bleibt, so dass sie nicht als eigenständige »Erscheinung« in den Blick kommen kann, kann auch die beobachtete Religionsform niemals eindeutig an religiösen »Inhalten« festgemacht werden.⁸⁹ Das Konzept »Religion« muss also auch angesichts der Feldbeobachtungen in der eigenen Gesellschaft offen bleiben⁹⁰.

Die vorliegende Studie stützt sich auf den Religionsbegriff von Thomas Luckmann. Dieser versteht »Religion« als eine anthropologische Konstante, die den Menschen befähigt, sein biologisches Wesen, aber auch seine »Alltagswirklichkeit« zu transzendieren und zwar – um eine spezifische Bestimmung von »Religion« jenseits der allgemeinen anthropologischen Fähigkeit des Transzendierens überhaupt zu ermöglichen – auf die »großen Transendenzen« hin, d. h. auf jene Bereiche der »Wirklichkeit«, die sich dem unmittelbaren Erfahren des menschlichen Organismus entziehen.⁹¹

Wenn also im Folgenden von »Religion« gesprochen wird, bezieht sich der Text auf diese allgemeine Funktion des Transzendierens bzw. auf den konkreten Umgang der Menschen mit »Transendenzen«, welche sich für diese Menschen in Form von »großen Transendenzen« als »Nichtalltäglichkeiten« auszeichnen und beschreiben lassen. Diese Begriffsbedeutung wird also in der vorliegenden Studie nicht in einem kulturübergreifenden, d. h. universalen Sinne, sondern stets nur vor

88) Für eine Unterscheidung zwischen dem »funktionalen« und »substantialen« Religionsverständnis und seinen Mischformen siehe Knoblauch, Hubert 1999, S. 114 f. Die Konzentration auch auf inhaltliche Aspekte kann sich angesichts des vorliegenden kulturell-historischen Kontexts dem Vorwurf des Ethnozentrismus entziehen.

89) Hock, Klaus 2002, S. 18.

90) Die Forderung nach einem »offenen Konzept« stammt unter anderem auch vom Religionswissenschaftler Hans Kippenberg und von Jacques Waardenburg: *Perspektiven der Religionswissenschaft*. Altenberge 1993.

91) Luckmann, Thomas 1991; Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz 2003, S. 614 ff.; Knoblauch, Hubert: »Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation«, in: Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 147-186.

dem kulturell-historischen Hintergrund der eigenen Gesellschaft bzw. der dort angesiedelten christlich-protestantischen Tradition verwendet, welcher auch das konkret beobachtete Phänomen *Alphalive*-Kurs angehört.⁹²

5. Disziplinäre Verortung der Studie

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine religionssoziologisch motivierte, ethnographische Untersuchung des benannten Gegenstands, die inhaltlich auf die Frage zielt, wie eine konkrete Religionsform in den »Umgang der Menschen miteinander eingeht, wie sich der Umgang der Menschen miteinander auf Religion auswirkt«⁹³ und wie dieser Vorgang wahrgenommen werden kann. »Religion« wird hier also als ein in der »sozialen Wirklichkeit« verankertes und von dort her beobachtbares Phänomen verstanden. Diese Betrachtungsweise, welche die »Religion« als ein Phänomen *in* der Welt bzw. als ein Produkt menschlicher Interaktionen und Kommunikation umgrenzt, konzentriert sich folgerichtig auf die kommunikativen und damit sozialen Handlungen der im religiösen Setting Beteiligten.⁹⁴ Die Perspektive auf die »Religion als Kommunikation« bzw. die »Religion als Sinnsystem« mit ihren unterschiedlichen Kodierungsebenen ist eine kulturwissenschaftliche, d. h. es handelt sich um eine sowohl für die Religionswissenschaft als auch für die Religionssoziologie und -ethnologie mögliche Herangehensweise an eine empirisch erfassbare Form von »Religion«.⁹⁵ Die hier gewählte konstruktivistische bzw. wissenssoziologische Herangehensweise an das Phänomen *Alphalive* beschäftigt sich mit Fragen des Wandels der »Religion« in der Gegenwart bzw. mit der Problematik der »Religion« in der (spät)modernen Gesellschaft.⁹⁶ Dabei geht es um die konkreten Fragen des Transfers, der Tradierung von »religiösem Wissen« und der Transformation dieses »Wissens«. Die Wissenssoziologie bemüht

92) Eine solche Selbsteinschränkung bzw. der Bezug auf eine spezifische Kultur und Gesellschaft als Voraussetzung einer überhaupt noch erreichbaren »Objektivität« vertritt beispielsweise auch Karl Gabriel in seiner kulturspezifischen Analyse des Christentums, in der er den Religions- wie auch den Identitätsbegriff nur in kulturhistorisch-reflexiver Weise verwendet und nicht programmatisch generalisiert. Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992.

93) Knoblauch, Hubert 1999, S. 14.

94) Ebd., 1999, S. 14, 34.

95) Es bleibt zu erwähnen, dass verbindliche Regelungen zur eindeutigen Abgrenzung der genannten »Disziplinen« gar nicht existieren; die Meinungen gehen hier auseinander. So wird die Religionswissenschaft etwa als Dach verstanden, unter dem sich verschiedenste Disziplinen versammeln, oder aber die Betonung liegt auf der eigenständigen Existenz dieser Disziplinen außerhalb und unabhängig vom Fach Religionswissenschaft.

96) Stolz, Fritz 2001, S. 80, 101 f.

sich diesbezüglich um die Rekonstruktion des historisch-kulturell geformten »Wissens«, das in der dialektischen Beziehung zwischen Person und Gesellschaft entsteht und ausformuliert wird bzw. immer wieder von neuem legitimiert und angepasst werden muss. Der »Religion« weist sie, wie bereits vorgängig erwähnt, eine grundlegende Rolle zu, denn mit ihrem Orientierungspotential muss sie auch menschliche Grenzsituationen deutend und sinnstiftend auffangen, welche die »Alltagswirklichkeit« in Frage stellen. Die Beobachtung dieser Rolle der »Religion«, die den Menschen befähigt, sich über seine »Alltagswirklichkeit« hinaus auf »Transzendenz« auszurichten (Kapitel B. 3. 2. 1.), ist gerade in der Gegenwartsgesellschaft, in welcher der bloße Verweis auf religiöse Traditionen und »religiöse Inhalte« nicht mehr länger genügt, in welcher das Bedürfnis der Menschen nach Kontingenzbewältigung aber nach wie vor besteht und in welcher sich insbesondere die christliche Religionsform in ungekannten Situationen wiederfindet, aus religionswissenschaftlicher bzw. religionssoziologischer Sicht von großer Bedeutung. Da, wo die Beobachterin gegenwärtiger Religion dann auf das emisch formulierte Konzept der »religiösen Erfahrung« stößt, nimmt ihre Fragestellung die benannte wissenssoziologische Dimension auf, weil sie nach der Bedeutung und nach dem Zusammenwirken von »Kommunikation« und »Erfahrung« in der Konstruktion von »religiöser Wirklichkeit« sucht. Doch auch wenn davon auszugehen ist, dass sich die beobachtbaren religiös orientierten Konstruktions- und Kommunikationsprozesse nicht wesentlich von den nicht-religiös geprägten und motivierten Konstruktions- und Kommunikationsprozessen unterscheiden, so sind ihre Inhalte doch andere, denn sie verweisen auf eine »transzendente Wirklichkeit«. Die Fragestellung bleibt also auch religionswissenschaftlich gesehen relevant. Es ist anzunehmen, dass die erwähnte »religiöse Erfahrung« als »empirischer Beweis« bzw. als subjektives Vergewisserungsmoment gerade in protestantischen, vor allem aber evangelikalen und charismatischen Religionsgemeinschaften der Gegenwart – wie einst im Pietismus – bei der »Konstruktion religiöser Wirklichkeit« und ihrer von den Beteiligten in Anspruch genommenen Faktizität eine besondere Rolle spielt.⁹⁷

Die vorliegende Studie lässt sich in die Reihe jener Studien einordnen, deren Autoren und Autorinnen sich mit der »Religion« in der eigenen Gesellschaft befasst haben. Während sich in der Vergangenheit solche Untersuchungen aber oft den eher politisch orientierten Fragen der Migrations- bzw. Frauenreligiosität zuwendeten, widmet sich diese Studie der Problematik der religiösen Tradierung und der »Konstruktion religiöser Wirklichkeiten« im Umfeld des spätmodernen Christentums.

97) Siehe Kapitel C.

6. Methode und Methodologie

Die wissenschaftliche Rekonstruktionsaufgabe

Die Wissenschaft befindet sich zusammen mit der »Religion«, der Politik, der Wirtschaft, dem Recht, der Kunst und zahlreichen anderen Lebensbereichen auf einem Marktplatz der Wirklichkeitskonstruktionen, d. h. auch sie kann die Welt nur ausschnittsweise erklären. Dieser Sachverhalt ist – wie bereits angedeutet – eine Folge der Ausdifferenzierung einzelner gesellschaftlicher Bereiche in funktional komplexe und unabhängige Teilsysteme in allen modernen Gesellschaften seit der Neuzeit. Die Frage nach der »Wirklichkeit« schlechthin entblößt sich vor diesem Hintergrund in ihrer ganzen Komplexität und Problematik. Für die Sozialwissenschaften wahrscheinlich überhaupt nur als »soziale Wirklichkeit« fassbar, ist sie ein prekäres Konzept, das Eileen Barker treffend umschreibt: »[Es ist] fraught with tensions and paradox. It appeals to both realism and idealism insofar as it is an objective reality, the existence of which no individual members of a social group can wish away any more than they can wish away the existence of a brick wall. At the same time, social reality exists only as ideas in people's heads; if no one took it into account (positively or negatively, consciously or unconsciously), it would not exist [...]. Of course, others will not perceive it in the same way as we do – not two people will perceive a situation in exactly the same way – none of us ever has the exact same understanding or perception as anyone else.«⁹⁸

Eine rigide Trennung zwischen »objektiv« und »subjektiv« bzw. eine Einteilung in »wahr« und »falsch« muss also weit jenseits einer Wissenschaft liegen, die sich den beobachtbaren Seiten der »Wirklichkeit« zuwendet und sich dem »interpretativen Paradigma«⁹⁹ verschrieben hat. Eine solche Wissenschaft enthält sich einer fideistischen Definition von »Religion«, klammert die Wahrheitsansprüche der Aussagen ihrer Untersuchungsobjekte ein und nimmt nicht Stellung zur Frage, ob eine »transzendente Wirklichkeit« existiert oder nicht, sondern widmet sich der Frage, was von den beobachteten Menschen im Feld als »wirklich« angesehen wird und was nicht.¹⁰⁰

98) Barker, Eileen: »The Scientific Study of Religion? You must be Joking!«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, 3 (1995), S. 288-289.

99) Das interpretative Paradigma bezieht sich im Unterschied zum normativen Paradigma, welches sich auf die von den Interpretationsleistungen der Subjekte vermeintlich unabhängigen, also sog. objektiven Wirklichkeitsbereiche bezieht, eben gerade auf die von den Interpretationsleistungen der Subjekte vermeintlich abhängigen Wirklichkeitsbereiche. Clifford Geertz hat in den 1960er Jahren das interpretative Paradigma für die Kulturanthropologie fruchtbar gemacht. Es wurde jedoch in anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen schon seit den 1920er Jahren des letzten Jahrhunderts diskutiert, u. a. von Max Weber, Edmund Husserl, Alfred Schütz, Harold Garfinkel, Thomas Luckmann und anderen.

100) Knoblauch, Hubert 1999, S. 14.

Die Frage, wie Menschen ihre »religiöse(n) Wirklichkeit(en)« konstruieren bzw. rekonstruieren, führt die wissenschaftliche Beobachterin auch an die individuelle »Alltagswirklichkeit« der Betroffenen heran, bei der es sich aber immer auch um eine intersubjektive Erfahrungs- und Wissenswelt handelt. Diese »Alltagswirklichkeit«, in der Menschen mit anderen Menschen leben, die sie miteinander teilen und durch Interaktion und Kommunikation miteinander aufbauen und erhalten, bildet den überindividuellen und historisch-kulturell gewachsenen Boden, auf dem auch die wissenschaftlichen Beobachter und Beobachterinnen stehen.¹⁰¹ So gesehen haftet dem Gegenstand »Religion« immer auch eine »alltägliche« Bedeutung an, die schon lange vor der wissenschaftlichen Betrachtungsweise bestand und auch darüber hinaus bestehen bleibt. Dieses »Alltagswissen«, das sich auf das, was als »Religion« verstanden wird, bezieht und das immer auch von individuellen Interessen, Standpunkten und Perspektiven geprägt ist, muss die Wissenschaftlerin, die sich um das »Verstehen« ihres untersuchten Gegenstandes bemüht und die in ihrem Verstehensprozess ebenfalls vorgeprägt ist, kritisch hinterfragen.¹⁰² Das heißt, sie muss ihre eigenen Perspektiven, Erfahrungshintergründe, Interessen, Erwartungen und Vorannahmen bei der Wahrnehmung und (Re-)Konstruktion von »religiösen Wirklichkeit(en)« mitreflektieren. Während der religiöse Mensch Produzent, Teilhabender und auch Produkt einer bestimmten Konstruktion von Wirklichkeit »erster Ordnung« ist, über deren Voraussetzungen und Methoden er sich im Alltag nicht immer Klarheit zu verschaffen braucht, entwirft die wissenschaftliche Interpretin durch ihre Beschreibung und Analyse eine Konstruktion »zweiter Ordnung«, die als kontrollierte, methodisch über-

101) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 21-31.

102) Beobachten ist immer intentional, Vorannahmen steuern die Wahrnehmung, und die eigene Vorinformiertheit sowie das eigene Verhaftetsein in einer konkreten Wirklichkeit wirken sich auf das Sehen wie das Deuten des Gesehenen aus. Dass alle Tatsachen interpretierte Tatsachen sind, behauptete ja schon der englische Mathematiker und Philosoph Alfred North Whitehead (1861-1947). Doch noch radikaler drückte es unlängst der Mathematiker, Physiker, Biologe und Wissenschaftsgeschichtler Ernst Peter Fischer aus: »Es ist nicht so, dass ein Atom einen genauen Ort hat, nur dass ich nicht in der Lage bin, ihn zu messen. Es ist vielmehr so, dass es diesen Ort gar nicht gibt, solange ich ihn nicht bestimme. ... der Physiker gibt einem Elektron die Bahn, auf der es sich bewegen kann. Er berechnet (formt) seinen Weg und entwirft auf diese Weise erst die Gestalt des Atoms ... ein Wissenschaftler entwirft die Natur, die er selbst ist. Er ist »natura naturata« (geschaffene Natur) und »natura naturans« (schaffende Natur) in einem.« Ernst Peter Fischer ist Professor für Wissenschaftsgeschichte an der Universität Konstanz und als Wissenschaftspublizist tätig. Das Zitat entstammt dem Artikel »Wertfrei oder wertvoll?« aus der Zeitschrift *Meridian* des Collegium Helveticum in der Semper-Sternwarte, Newsletter Nr. 13, Herbst 2003, S. 7. Vgl. Soeffner, Hans-Georg: »Sozialwissenschaftliche Hermeneutik«, in: Flick, Uwe / von Kardorff, Ernst / Steinke, Ines: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg, 2. Aufl. 2003, S. 10 f.

prüfte und überprüfbare Rekonstruktion der Konstruktion »erster Ordnung« zur Darstellung kommen soll.¹⁰³ Bei ihrer Tätigkeit ist es ihr, wie gesagt, aber zu keiner Zeit möglich, den Strukturbedingungen von Wahrnehmung und Deutung, die sie als Mensch mit allen Menschen teilt,¹⁰⁴ zu entfliehen, auch nicht mittels einer Methodologie künstlicher Inszenierung von Objektivität, Distanz und Neutralität. Gerade mit der »Krise der Repräsentation«¹⁰⁵ wurde deutlich, dass »daliegende Tatsachen«, d. h. wahrnehmbare Sachverhalte, nicht schon Repräsentationen der Wirklichkeit sind, die auch von einem distanzierten Beobachtungsposten erfasst und verstanden werden können. Verstehen als ein Vorgang verstanden, in welchem einer menschlichen Erfahrung Sinn verliehen wird, ist zudem dann noch problematischer, wenn die Forschenden sich fremden Erscheinungen und Ereignis-

-
- 103) Eine Konstruktion »erster Ordnung« meint die alltagsweltlichen Konstruktionen als Produkt direkter und indirekter Interaktionen zwischen Menschen. Eine Konstruktion »zweiter Ordnung« meint die wissenschaftliche Form der Rekonstruktion dieser ersten Ordnung, die aber wiederum eingehen kann in Konstruktionen erster Ordnung. Vgl. Soeffner, Hans-Georg 2003, S. 167.
- 104) Zwischen wissenschaftlichem und alltagsweltlichem Sehen und Deuten besteht eine Kontinuität, wie Anselm L. Strauss festhält: *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. München, 2. Aufl. 1998, S. 13.
- 105) Die Geschichte des Begriffs »Repräsentation« ist durch die Konkurrenz passiv-rezeptorischer, abbildtheoretischer und aktiv-konstruktionaler Konzepte gekennzeichnet. Seit dem 19. Jahrhundert ist das naive Verständnis von Repräsentation grundlegend modifiziert worden. Die diskutierte »Krise der Repräsentation« erweist sich bei genauer Analyse als Krise von Repräsentationstheorien und als Paradigmen- und Weltbildkrise. Im Krisendiskurs sind mit dem Begriff verbundene erkenntnis- und wahrheitstheoretische Ansprüche problematisch geworden: Pluralismus, Perspektivismus und Relativismus prägen das Verständnis von Repräsentation und stellen ein für die Kultur relevantes Kernproblem dar. Es sind mit diesem Prozess tief greifende Veränderungen der epistemischen und politisch-sozialen Kultur moderner wissenschaftlich-technischer Gesellschaften verbunden, deren Folgen ambivalent wahrgenommen werden. Eine Folge der Krise der Repräsentation ist eine im Alltagsleben, aber auch in den Wissenschaften bestehende diffuse Unsicherheit hinsichtlich der Fragen: Was ist Erkenntnis? Welche Gewissheit kann Wissen bieten? Welche Wahrheitsansprüche können geltend gemacht werden? Können ethische und rechtliche Normen universelle Geltung beanspruchen? Inwieweit sind technische Entwicklungen sicher gestalt- und begründbar? Die Krise der Repräsentation ist begleitet von einer Relativierung zuvor stabiler Erkenntnis- und Handlungsstandards. Relativierung (durch Historisierung, Perspektivierung und Kontextualisierung) ist der Kern des Paradigmenwechsels. Zu der Krise gehört auch das Unbehagen gegenüber dem Common Sense. Ausdrucksform und Wirkung der Krise ist u. a. der faktische Pluralismus der Weltbilder, Theorien, Methodologien, Normenverständnisse und Einstellungen. Sandkühler, Hans Jörg: »Repräsentation«: Wie man »Wirklichkeit« philosophisch verstehen kann. <http://www.repraesentation.uni-bremen.de/Texte/Repr%E4sentation%20und%20%20B4Wirklichkeit%B4.pdf>, S. 3-5. (15.09.2006). Siehe Kapitel C. 2. I. 1.

sen gegenübersehen.¹⁰⁶ Beim Fremdverstehen wird einer – bereits kommunizierten und gedeuteten – menschlichen Erfahrung von der Beobachterin insofern ein Sinn verliehen, als sie sich auf etwas bezieht, dem der beobachtete Mensch bereits Sinn verliehen hat. Fremdverstehen ist darum immer ein »zweifelhafter Akt«, weil er nur in »Auffassungsperspektiven« geschehen kann, d. h. er ist immer nur partiell und diskontinuierlich möglich und beruht auf den Erlebnissen und Erfahrungen der Interpreten und Interpretinnen mit dem beobachteten Gegenüber.¹⁰⁷ Sinn wird unterstellt, ohne dass sich dieser Sinn in jedem Fall mit dem Sinn, den dieses Gegenüber seinen Erfahrungen verleiht, deckt.¹⁰⁸

So betrachtet bleibt es unmöglich, Wirklichkeit »wirklich« zu erfassen.¹⁰⁹ Die vielfältigen menschlichen Tätigkeiten des Wahrnehmens, Denkens, Handelns und Kommunizierens erzeugen Wirklichkeiten, die bestenfalls auf ihre Gangbarkeit und Lebbarkeit (»viability«) erprobt werden können, nicht aber auf ihre Übereinstimmung mit einer wahrnehmungsunabhängigen Realität.¹¹⁰ Die qualitativ arbei-

106) Vgl. die Mead-Freeman-Debatte in den 80er Jahren. Derek Freeman widerlegte in seiner »Restudy« (1983) die von Margret Mead in den Jahren 1925-26 »ethnographierte« Aggressionslosigkeit auf Samoa. Er beschuldigte seine Berufskollegin der wissenschaftlichen Unseriosität, weil ihre methodischen Fehler und plumpen Interpretationen ihr nur gestattet hätten zu sagen, was die eigene Hoffnung zu sehen ihr erlaubte. Das gilt aber auch für Freeman, dessen Studie und Rezeption von Mead ebenfalls stark kritisiert wurde. Siehe: Dammann, Rüdiger: *Die dialogische Praxis der Feldforschung. Der ethnographische Blick als Paradigma der Erkenntnisgewinnung*. New York 1991, S. 9. – Diese Problematik ist jedoch auch schon bei Menschen gleicher kulturell-sozialer Koordinaten gegeben: Das Narrativ eines kulturellen und gesellschaftlichen Konsensus wird gerade von postmoderner Seite her stark kritisiert, zumal heutige Gesellschaften durch globalisierungs- und migrationsbedingte Faktoren zunehmend heterogene und multikulturelle Gesichter annehmen. Dazu: Hulsether, Mark: »New Approaches to the Study of Religion and Culture«, in: Antes, Peter / Geertz, Armin W. / Warne, Randi R. (eds.): *New Approaches to the Study of Religion. Regional, Critical and Historical Approaches*. Berlin / New York 2003, S. 345-381, hier S. 348-349.

107) Als »Erlebnis« wird in der vorliegenden Arbeit ein punktuelles Ereignis auf der Zeitskala verstanden. Es bildet ein wesentliches Moment bei der Erfahrungskonstitution. »Erfahrung« dagegen setzt eine längere Sequenz auf der Zeitskala voraus und ist eine Aufschichtung von Erlebnissen und den daraus gewonnenen Anschauungen und Empfindungen. Vgl. Nestler, Erich 1998, S. 158 f.

108) Soeffner, Hans-Georg 2003, S. 165 f.

109) Schmidt, Siegfried J.: »Medien, Kultur: Medienkultur«, in: Faulstich, Werner (Hrsg.): *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, Beiheft 16: Medien und Kultur: Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium der Universität Lüneburg*. Göttingen 1991, S. 30-50, hier S. 34. Ders.: *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*. Frankfurt a. M. 1994.

110) Vgl. Flick, Uwe: »Konstruktivismus«, in: Flick, Uwe et al. 2003, S. 151 ff.

tenden Kultur- und Sozialwissenschaften haben vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse den Anspruch auf Abbildung der Wirklichkeit in der Art eines naiven Realismus längst aufgegeben. Der Ethnographin bleibt die bescheidene, aber herausfordernde Aufgabe, sich der Unübersichtlichkeit und Komplexität der Wirklichkeit(en) zu stellen, in der Hoffnung, durch ihre Rekonstruktionsversuche wenigstens Ausschnitte derselben nachvollziehbar zu ordnen.

Gerade in Zeiten, in denen sich einst fest gefügte soziale Lebenswelten und -stile, aber auch Wirklichkeitskonzeptionen konstant und rasch verändern, sich ihre Grenzen verschieben und das soziale Leben und die weltanschaulich-religiösen Sinnsysteme immer neue Facetten aufweisen, nimmt die Fremdheit kultureller, sozialer und religiöser Phänomene auch in der eigenen Gesellschaft zu. Wissenschaftliche Untersuchungen sind darum zunehmend mit anspruchsvollen Versteheleistungen verbunden und verlangen mit Entschiedenheit vermehrt nach Forschungsmethoden, die ein Instrumentarium für genaue und dichte Beschreibungen¹¹¹ zur Verfügung stellen.

Die qualitative Sozialforschung und die Frage der Subjektivität

Wie kann sich eine qualitativ ausgerichtete Wissenschaft, eingedenk der genannten Probleme, der Beobachtung religiöser Phänomene konkret zuwenden, ohne vor dem dekonstruktivistischen Vorwurf, sie kreierte bloß ihr eigenes Selbstbildnis¹¹², resignieren zu müssen? In seinem Hauptwerk »Wahrheit und Methode« entwickelte Gadamer in Anlehnung an die philosophische Hermeneutik des jungen Heideggers, die dialektische Philosophie Hegels und die hermeneutische Tradition Schleiermachers und Diltheys eine philosophische Theorie des Verstehens, an die sich die vorliegende Studie anlehnt. Gadamer betont, dass ein Mensch sich selbst, die Welt um ihn herum und überlieferte Texte immer nur vor seinem eigenen Deutungshorizont verstehen kann und dass dieser Horizont maßgebend ist für die Fragen, die sich ihm stellen, für die Begriffe, die er verwendet und für die Prämissen, von denen er ausgeht. Fremdverstehen kommt seiner Meinung nach immer dann zustande, wenn es im Prozess der Begegnung zwischen dem eigenen Horizont und dem Bedeutungshorizont eines Textes bzw. eines Vis-à-Vis zu einer »Horizontverschmelzung« kommt. In diesem Prozess des Sicheinlassens auf das

111) Geertz, Clifford 1987.

112) Gerade die Ethnographie wurde in den 1980er Jahren starker Kritik unterworfen. Man hielt den Ethnographen vor, sie produzierten nur Autobiographien. Bereits Paul Valéry (*Cahiers*, Bd. 8, Paris 1958, S. 185) betonte, dass wir uns nicht nur über das, was wir sehen, täuschen können, sondern es gleichsam im Beobachten selbst erschaffen: »Observer, c'est créer le réel.« Diese hermeneutische Involviertheit des Ethnographen war das große Thema der dekonstruktivistischen Debatte. Vgl. Förster, Till: »Sehen und Beobachten. Ethnographie nach der Postmoderne«, in: *Sozialer Sinn* 3 (2000), S. 459-484, hier S. 471.

Fremde kommt es zu einer Verschiebung der eigenen Horizontlinie und damit zu einer veränderten Perspektive der verstehenden Personen.¹¹³

Wenn das Ziel darin bestehen soll zu verstehen, was »vor sich geht«, und die Forscherin zu keiner Zeit ihrer Arbeit eine andere Möglichkeit hat, als von sich selbst als einem »Medium« zur Generierung von Bedeutung Gebrauch zu machen, dann bilden ihre subjektiven, bewussten und unbewussten Wahrnehmungs- und Deutungsaktivitäten, deren Strukturmerkmal u. a. die Selektion ist, einen wichtigen Teil ihres Instrumentariums.¹¹⁴ Für den Ethnologen Till Förster steht damit die Intersubjektivität der Forschungsleistung keineswegs auf dem Spiel, denn obschon die Varianten individueller Wahrnehmung und Deutung von sozialer Realität stark biographie- und interessen geleitet und damit subjektiv geprägt sind, gehen sie doch über den Pool an gesellschaftlich bereitgestellten Möglichkeiten nicht hinaus.¹¹⁵ Das heißt, sie bleiben mitteilbar und überprüfbar wenigstens innerhalb der eigenen kulturellen Umwelt bzw. innerhalb des Fachdiskurses.

Das Konfrontiertsein der qualitativ arbeitenden Sozialwissenschaft mit ihrer eigenen Subjektivität kann dann auch als ihr Potential angesehen werden. Wenn nämlich Neues entdeckt und Unbekanntes im scheinbar Bekannten gesehen werden soll, dann sind Involviertheit, Nähe, Offenheit, Empathie und auch Kreativität¹¹⁶

113) Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 3. Aufl. 1972.

114) Wuthnow, Robert: *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley / Los Angeles 1987.

115) Förster weist hier mit Recht darauf hin, dass angesichts dieser Erkenntnis auch die umgekehrte Gefahr besteht, dass man in einen sekundären Objektivismus verfällt, d. h. das Handeln und Wahrnehmen nur noch als vorbestimmt begreift. Der Ethnologe wird dann gewissermaßen zum Opfer der Umstände. Was er Neues sieht und erfährt, kann höchstens einen marginalen Einfluss auf ihn und seine Beschreibung der Dinge haben. Förster, Till 2000, S. 459-484. Vgl. Barker, Eileen 1995, S. 287-310.

116) Die damit angesprochene unhintergehbare Subjektivität in der qualitativen Kultur- und Religionsforschung rückt diese in ihrem Handeln in die Nähe des künstlerischen Wirkens, das Paul Cézanne mit folgenden Worten beschreibt: »Die Natur – ich wollte sie kopieren. Es gelang mir nicht. Aber ich war mit mir zufrieden, als ich entdeckte, dass sich zum Beispiel die Sonne nicht einfach wiedergeben ließ, dass man sie vielmehr durch etwas anderes zum Ausdruck bringen musste [...] durch Farbe.« In diesem Sinne sind wissenschaftliche Theorien und Modelle im Strukturierungs- und Deutungsprozess von Gesehenem und Erfahrenem Pinsel und Farbe der Wissenschaftlerin, mit der sie gestaltet. Gerade wenn über die Genesis und Geltung wissenschaftlicher Erkenntnisse nachgedacht wird, kommt man nicht um folgende grundlegende Einsicht herum: Für die wissenschaftlichen Entdeckungen bedarf es auch eines Zusammentreffens ganz bestimmter Zufälle (z. B. »abduktive Schlüsse«), und die Begründung von Aussagen bedeutet immer auch den Rückgriff auf Plausibilitäten, die im Rahmen desselben Aussagesystems nicht mehr begründet werden können. Vgl. Bude, Heinz: »Die Kunst der Interpretation«, in: Flick, Uwe et al. 2003, S. 571.

kein methodologischer Defekt, sondern eine Chance für die Erweiterung des Erkenntnishorizonts.¹¹⁷ Die wissenschaftliche Aufgabe besteht dann aber darin, diese subjektive Herangehensweise, die nicht meint, dass die Forschenden sich selbst in das Innere, die Gedanken und Empfindungen der Beobachteten hineinziehen lassen, zu reflektieren und transparent zu machen. Wissenschaftliche Interpretationsleistungen dürfen nicht allein unter »Rückgriff auf den Alltagsverstand«, sondern müssen auch unter »Rückgriff auf extensiv aktiviertes Wissen« und einen »Vorrat an professionellem Sonderwissen« erfolgen.¹¹⁸ Dabei kommt die wissenschaftliche Einstellung des prinzipiellen Zweifels an sozialen Selbstverständlichkeiten zum Tragen, die »die Sorge um die eigene Existenz ausklammert und nur daran interessiert ist, die Wirklichkeit zu durchschauen«.¹¹⁹ In Religionswissenschaft und Religionssoziologie herrscht diesbezüglich das Übereinkommen, dass die Forschenden vom Standort eines methodologischen Agnostizismus aus zu operieren haben, weil die erkenntnistheoretischen Möglichkeiten der empirischen Wissenschaften nicht in der Verifizierung oder Falsifizierung von Behauptungen über Gott bzw. über

117) Vgl. von Wolffersdorff-Ehlert, Christian: »Zugangsprobleme bei der Erforschung von Randgruppen«, in: Flick, Uwe et al. (Hrsg.), *Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. München 1991, S. 388-391, hier S. 388: »Es war vor allem der Ethnologe G. Devereux (1973), der im methodologischen Anspruch auf Kontrolle der Forschungssituation die Spuren tief sitzender Berührungängste nachwies. Seine provozierende These vom Zusammenhang von Angst und Methode in den Sozialwissenschaften sowie die Aufforderung an Feldforscher, bestehende Widerstände gegenüber ihrem Untersuchungsbereich als Erkenntnismittel ernst zu nehmen (statt sie als vermeintliche Störfaktoren zu eliminieren), haben zwar in der allgemeinen methodologischen Diskussion einen gewissen Widerhall gefunden. In der Forschungspraxis dagegen erwies sich die Bereitschaft, Zugangsprobleme – wie von Devereux und anderen gefordert – im Kontext von Übertragung, Gegenübertragung und ›Angst‹ zu analysieren, häufig als sehr begrenzt.« Dagegen betont Förster aber auch, dass die Forschenden nicht in einen »wenig rationalen Existentialismus ableiten [sollten], der sich immer stärker auf die Autonomie des Beobachters konzentriert« und dabei bei der Problematik der hermeneutischen Involviertheit des Ethnographen stehen bleibt, Förster, Till 2000, S. 470-471.

118) Bourdieu erwähnt diesbezüglich, dass ein Sozialforscher umso bessere Aussichten hat, die Perspektive seines Gegenstandes zu verstehen, je mehr er selbst nicht nur die symbolische Logik der wissenschaftlichen Theorie, sondern auch die Logik der alltäglichen Praxis seines Untersuchungsfeldes beherrscht. Wer sich diese aneignet und dann in einem zweiten Schritt mittels wissenschaftlicher Objektivierungsinstrumente, d. h. mittels kontrollierter theoretischer Reflexion wieder distanziert, verfügt über besondere Daten, die nur schwerlich anderweitig zu gewinnen sind. Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M., 1982, S. 40 f.

Anne Honer sieht darin den für die Lebensweltanalyse konstitutiven phänomenologischen Beitrag zur Erschließung und Rekonstruktion des Forschungsgegenstandes: »Lebensweltanalyse in der Ethnographie«, in: Flick, Uwe et al. 2003, S. 194-204, hier S. 200.

119) Soeffner, Hans-Georg 2003, S. 168.

eine transzendente Wirklichkeit als unabhängiger Variablen liegen. Die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen urteilen nicht über emische Wirklichkeitskonzepte, sondern wollen Vorstellungen und Prozesse kennen lernen, verstehen und in einen übergeordneten Rahmen einordnen.

Die spezifische Tätigkeit einer qualitativen empirischen Erforschung der »Religion«, so wie sie hier verstanden wird, besteht also darin, dass die Forschenden die Nähe zum Gegenstand suchen, sich dabei aber bewusst bleiben, dass die Eigenschaften dessen, was sie sehen, zwar nicht unabänderlich und unabhängig von ihrem Blick auf sie sind, dass diese Eigenschaften aber umgekehrt auch auf sie als Beschreibende und auf ihre Beschreibung wirken können. Es ist ihnen auch bewusst, dass zwischen dem Erfassen des Gesehenen und dessen kognitivem Begreifen immer ein offener Rest bleibt, der sich ihnen angesichts der zur Verfügung stehenden Deutungsmodelle entzieht. Sie versuchen ideologische, religioide, definitivische und wertende Aussagen über ihren Gegenstand zu vermeiden und bleiben sich bewusst, dass ihre Darstellungen weder neutral, noch »unschuldig«, noch vollständig sind.

Die methodologischen und theoretischen Konzepte, auf die in der Folge Bezug genommen wird, sind sozialkonstruktivistischer Art. Sie gehen von der Prämisse aus, dass »Religion als Erzeugerin von Sinn und Gewissheit« zu verstehen ist.¹²⁰ Mit Hilfe einer dem Gegenstand und dem Forschungsthema bzw. der Forschungsfrage angemessenen Forschungsstrategie soll es möglich sein, die Daten methodisch kontrolliert und theoretisch sensibilisiert zu erheben und zu analysieren. Bestehende Kategorien sollen hinterfragt oder gar modifiziert und dem heutigen Erscheinungsbild von »Religion« soll weiter nachgespürt werden, um so einen Beitrag zur Differenzierung des Bildes der »Religion« in der Gegenwartsgesellschaft zu leisten.

Die Grounded Theory

Gerade die *Grounded Theory*¹²¹ erwies sich als Methode zur Elaborierung der aufgezeigten Fragen als besonders geeignet. Sie stellt ein theoretisches und methodisch-technisches Konzept bzw. eine Strategie zur Verfügung, die in den 1960er Jahren von den amerikanischen Soziologen Anselm Strauss und Barney Glaser entwickelt wurde. Die *Grounded Theory* steht in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus¹²², der Chicagoer Schule¹²³ und des Symbolischen Interaktionis-

120) Ebd., S. 169 f.

121) Ein Glossar zu den in der *Grounded Theory* verwendeten Begriffen (bei ihrer erstmaligen Verwendung im Text kursiv gedruckt) findet sich in Anhang I.

122) Der Ausdruck wurde ursprünglich von Pierce 1878 als Bezeichnung für seine Theorie des Sinns eingeführt. Später wurde der Begriff von James, Dewey und F. C. S. Schiller übernommen. Er stand dort für eine allgemeine Erkenntnistheorie, deren Grundgedanke darin

mus¹²⁴ und basiert auf der Annahme, dass menschliche Wirklichkeit interpretierte Wirklichkeit ist und dass diese Wirklichkeit und ihre Bedeutung in Kommunikations- und Interaktionsprozessen konstruiert wird. Die Schwerpunkte der Grounded Theory liegen u. a. auf dem Konzept des kulturellen Wandels und auf der Bedeutung der Theorie des Determinismus. Wo es um Wandel geht, fokussiert die Grounded Theory die grundlegenden Prozesse des Wandels in allen jeweils involvierten sozialen Einheiten – vom Individuum bis zur Organisation – und untersucht, wie diese einerseits vom Wandel beeinflusst werden und andererseits ihrerseits den Wandel beeinflussen. Bei der Frage des Verhältnisses zum Determinismus vertreten die Autoren der Grounded Theory die Position, dass die strukturellen Bedingungen des Handelns zwar nicht verleugnet werden dürfen, dass aber die Handelnden ebenso wenig als »Ausgelieferte« zu betrachten, sondern immer auch als Wählende wahrzunehmen sind. Hans-Georg Soeffner fasst die für die Grounded Theory prägenden und richtungsweisenden Charakteristika zusammen: Sie fokussiert Interaktion, Zeitlichkeit, Prozesshaftigkeit und Strukturiertheit im beobachteten Feld.¹²⁵

In ihrer qualitativen Ausrichtung fordern die Vertreter der Grounded Theory Herangehensweisen, durch welche »soziale Welten« in ihren situativen und strukturellen Kontexten wahrgenommen werden und die Komplexität sozialer Phänomene durch konzeptuell dichte Theorien, die sehr viele Aspekte des untersuchten Gegenstandes erfassen, erklärt werden können. Sie betonen dabei die intensive

bestand, dass Wahrheit als eine Form von Nutzen oder als instrumenteller Wert zu verstehen sei. James: Eine Überzeugung ist wahr, wenn sie für den nützlich oder befriedigend ist, der sie hat. Dewey: Erkenntnis hat eine instrumentelle Funktion für die Praxis und bestimmt Wahrheit als das, was als Handlungsgrundlage verwendet fruchtbare Konsequenzen zeitigt.

- 123) 1921 wurde in Chicago das protestantische Institute of Social and Religious Research gegründet, das zahlreiche Studien über das religiöse Leben initiierte. Die damals dort noch weitgehend protestantische Kultur sah sich zunehmend mit der Einwanderung anderer, v. a. andersgläubiger ethnischer Gruppen konfrontiert, die in den USA eigene Milieus ausbildeten. Einen Höhepunkt der qualitativen Forschung bildete die sog. Middletown-Studie. Der ethnographische Einfluss von Clark Wissner und dann vor allem von Robert Ezra Park, der die Stadt als ein soziales Laboratorium verschiedener Menschen, Lebensstile und Weltanschauungen betrachtete, veränderte die Forschung grundlegend. Man konzentrierte sich vermehrt auf die sozialräumlichen Milieus der Stadt, die sog. Natural Areas, wie z. B. das jüdische Ghetto, Little Italy, Chinatown, die Welten der Geisteskranken usw.
- 124) Die Theorie wendet sich gegen jeglichen Determinismus, der entweder einseitig die Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft betont oder der umgekehrten Sichtweise anhängt. Bedeutend wurde der Interaktionismus vor allem durch seine eingehenden Untersuchungen kommunikativer Vorgänge zwischen Tieren und Menschen.
- 125) Soeffner, Hans-Georg: »The Art of Experienced Analysis: Anselm Strauss and His Theory of Action«, in: *Mind, Culture, Activity* 2 (1995), S. 29-32.

Wechselwirkung zwischen den Wissenschaftlern bzw. den Wissenschaftlerinnen und ihrem Material für die gesamte Zeit der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Gegenstand. Der Forschungsprozess sei also von einer Dynamik geleitet, die von den Forschenden, aber auch von der Präsenz und Aktivität der beobachteten Menschen beeinflusst und geprägt wird. Der Aussage von Strauss, es entstehe mit der Zeit »eine Ordnung und eine Form, die beide vorher nicht besaßen«¹²⁶, liegt die dem Pragmatismus entstammende Auffassung zugrunde, dass nicht in erster Linie eine Spaltung zwischen Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt existiere, sondern dass vielmehr eine Interaktion zwischen beiden Polen stattfindet, die auch mit Hilfe einer künstlich inszenierten Distanz nicht aus der Welt zu schaffen sei: »Wir argumentieren, dass eine solche Theorie in enger Verbindung mit Daten entwickelt werden sollte und mit Forschern, die ganz klar sehen, dass sie selbst Instrumente bei der Entwicklung der Grounded Theory sind.«¹²⁷

Ziel der Grounded Theory ist die Entwicklung einer für einen bestimmten Gegenstandsbereich geltenden Theorie auf der Basis empirischer Forschung, ohne an spezielle Datentypen, Forschungsrichtungen und theoretische Interessen gebunden zu sein. Sie verkörpert darum eher ein Forschungsstil-Paket als eine bloße spezifische Methode oder Technik.¹²⁸ Beobachtungen und theoretische Überlegungen bleiben immer auf den gewählten Forschungsgegenstand bezogen und haben ihre Gültigkeit deshalb vor allem innerhalb des temporalen Rahmens, in der die Forschung stattgefunden hat.

Profunde Kenntnisse bestehender Theorien, aber auch spezifisches und allgemeines *Kontextwissen* müssen die Forschenden keineswegs ausklammern, um eine so genannte naive Haltung gegenüber ihrem Gegenstand vorzugeben. Sie sollen dieses Wissen jedoch nur dann einsetzen, wenn die Daten selbst Anlass dazu geben. Kurz: Es geht darum, theoretische Konzepte anhand von Daten zu entwickeln, an denen die Daten sich umgekehrt wiederum zu bewähren haben.¹²⁹

Der gesamte Forschungsprozess verläuft triadisch und zirkular zugleich: Zwischen den einzelnen Phasen der *Datenerhebung*, der *Datenkodierung* und der *Theoriegenerierung* besteht ein Wechselspiel, das abduktive, induktive, deduktive und verifizierende Vorgänge¹³⁰ im Verlaufe der Untersuchung immer wieder miteinander

126) Dewey, J.: *Kunst der Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1980, S. 79 zitiert von Strauss, Anselm 1998, S. 35.

127) Ebd., S. 31.

128) Ebd., S. 29 f.

129) Strauss, Anselm 1998, S. 36-37.

130) Charles Peirce hat in seiner Methodologie des »abduktiven Schlusses« einen Weg jenseits induktiver Verallgemeinerungssicherheit und deduktiver Ableitungsgewissheit gesehen: Die Deduktion beweist, dass aus logischen Gründen etwas der Fall sein muss; die Induktion zeigt, dass eine empirische Evidenz besteht, dass etwas tatsächlich wirksam ist; die

der verknüpft. Die Gegenstandsbezogenheit bleibt also vor dem Hintergrund theoretischer Informiertheit unbedingt aufrechterhalten.¹³¹ Empirisch wahrnehmbare Vorgänge in der Alltagswirklichkeit und theoretische Konzepte sollen aneinander gespiegelt und in einem offenen dialogischen und kreisförmigen Prozess auf ein *integratives* und sinnvolles Bild des Wirklichkeitsausschnittes hin geordnet werden. Es findet deshalb keine klare und definitive Trennung zwischen einer Phase der Datengenerierung und einer darauf folgenden Phase der Analyse statt. Datengewinnung und Analyseprozess beginnen darum nahezu gleichzeitig. Schon bei einem geringen Quantum an Daten beginnt die Forscherin, *generative Fragen* an das Material zu stellen. Bei der Befragung des Materials lässt sich die Forscherin vom *Kodierparadigma* leiten und produziert laufend neue Kodes, die der Aufdröselung der Daten hinsichtlich ihrer Bedingungen, Strategien und Konsequenzen dienen. Kodes sind die begrifflichen Ergebnisse der durch die Befragung eingeleiteten Konzeptualisierung der Daten. Sie entstehen aufgrund von Fragen, vorläufigen Antworten und fortwährenden Quervergleichen. Durch das ständige Vergleichen der Kodes und der durch sie eingefangenen Konzepte entstehen schließlich *Hypothesen* über die Zusammenhänge der provisorischen *Kategorien*, die sich durch erneutes *Kodieren* zu einem Netz von *konzeptionellen Zusammenhängen* verdichten. Eine Theorie entsteht, die aber durch die Methode des Kontrastierens weiterhin laufend überprüft wird: Mit dem Verfahren des *Theoretical Sampling* werden zielgerichtet neue Daten generiert, um die vorläufigen theoretischen Schlussfolgerungen zu verifizieren, zu differenzieren, zu modifizieren und zu verdichten. Die immer komplexer werdende Organisation der einzelnen Bestandteile der Analyse wird von den Bemühungen geleitet, eine sukzessive *Integration* der Konzepte herbeizuführen, die schließlich zu einer oder mehreren *Schlüsselkategorien* und damit zum Kern der Theorie selber führen soll. Theoretische Überlegungen werden darum von Anfang an ernst genommen, in *Memos* festgehalten und durch fortlaufende Bearbeitung allmählich in einen Zusammenhang gebracht, ausgebaut und von *Zeit* zu *Zeit* sortiert. Im Verlaufe der Forschung werden diese *Memos* intensiver, fokussierter und komplexer. Sie erweitern das theoretische Spektrum und die *konzeptuelle Dichte* der Analyse. Doch auch in dieser Endphase kann es plötzlich wieder heißen, nochmals neue Daten zu erheben und zu kodieren,

Abduktion dagegen vermutet bloß, dass etwas der Fall sein könnte. Damit verlässt sie den festen Boden der Vorhersage und Prüfung, um eine neue Idee einzuführen oder ein fremdes Phänomen zu verstehen. Peirce geht es um den Vorgang der Bildung von Hypothesen, die für ihn mehr als nur ein kognitiver Akt sind, sondern ein Augenblick der extrem fehlbaren Einsicht über die Welt. Dazu: Peirce, Charles: »Aus den Pragmatismus-Vorlesungen«, in: ders.: *Schriften II*. Frankfurt a. M. 1970, S. 299-389, hier S. 366; vgl. Bude, Heinz 2003, S. 571 f.

131) Hildenbrand, Bruno: »Wie qualitative Forschung gemacht wird – paradigmatische Forschungsstile«, in: Flick, Uwe et al. 2003, S. 30-42, hier S. 33 f.

um aufgetauchte »Lücken« in der Theorie zu füllen. Denn erst wenn nichts Neues an einer *Kategorie* mehr entdeckt wird, ist die *Sättigung* erreicht und kann die Theorie ausformuliert werden.¹³² Dieser Prozess, bezogen auf den Forschungsverlauf im Feld, wird in Kapitel A. 2. nochmals kurz zusammengefasst und anhand des konkreten Datenmaterials dargestellt.

Die Methodologie der Grounded Theory erlaubt den Forschenden auch eine Weiterentwicklung und Systematisierung von bereichsbezogenen Theorien auf einem höheren Abstraktionsniveau. Durch *Theoretical Sampling* und *selektives Kodieren* können die Grenzen eines bestimmten Forschungsgebietes verlassen werden, um mittels weiterer Daten und ihrer Analysen zu generalisierenderen Aussagen bis hin zur Formulierung einer formalen Theorie zu gelangen. Bereichsbezogene Forschungen, wie die hier vorliegende, bilden Ausgangspunkt und Grundlage für solche Bestrebungen.

Feldzugang und Datengenerierung

Wie bereits ausgeführt, lag der Fokus des vorliegenden Projekts auf einer konkreten Form christlicher Religion und Religiosität, die sich als Kommunikationsprozess äußert und beobachten lässt. Die Forschungsfrage zielte auf die Konstruktions- und Rekonstruktions- bzw. Transformationsprozesse von »Wissen« im religiös besetzten Vermittlungs- und Verstehensprozess und damit auch auf die jeweils intendierten und tatsächlichen religiösen Wirklichkeitssetzungen im Feld. Um der sozialen Situation gerecht zu werden, sollte sie nicht suboptimal nur von der einen oder nur von der anderen Seite her, sondern von beiden Seiten der Kommunikationspartner und -partnerinnen her beleuchtet werden.

Die generierten Datensorten umfassen Erinnerungs- und Beobachtungsprotokolle, Interviews sowie Dokumente und Literatur über und zum Kurs.¹³³ Der Einsatz unterschiedlicher Datenerhebungsmethoden erfolgte zeitlich verschoben und führte zu Datensätzen, die letztlich auch je für sich zur Analyse hätten gebracht werden können. Die Entscheidung, die Gesamtheit der Daten in die Analyse einfließen zu lassen und die verschiedenen Seiten einander zuzuordnen, entspricht nicht nur der von der qualitativen Sozialforschung immer wieder geforderten Triangulation¹³⁴, sondern wird auch von den Vertretern der Grounded Theory¹³⁵ selbst befürwortet. Das Ziel dieser Triangulation bestand nicht darin, Konvergenzen, wohl aber Divergenzen in den Daten aufzustöbern, um durch Kontrastierung

132) Strauss, Anselm L. 1998; Hildenbrand, Bruno 2003, S. 30-42.

133) Verwendete Darstellungs- und Transkriptionsregeln in den Beobachtungsprotokollen und Interviews siehe Anhang 3.

134) Kradorff, Ernst: »Qualitative Evaluationsforschung«, in: Flick, Uwe et al. 2003, S. 238-250, hier S. 247; ebd.: Steinke, Ines, *Gütekriterien qualitativer Forschung*. S. 320 f.

135) Strauss, Anselm 1998, S. 55-56.

gen das beobachtete Phänomen in seiner ganzen Dichte und Varianz zu erfassen. Durch die gezielte Annäherung an das Phänomen aus immer wieder anderen Perspektiven sollte nämlich der jeweils aktuelle Erkenntnisstand immer wieder überschritten werden, indem neue Facetten zum Vorschein gebracht wurden.¹³⁶ Im letzten Drittel des Forschungsprozesses bedeutete dies, dass zum Zwecke der Verifizierung bestehender Resultate nochmals eine Feldphase eingeschaltet werden musste. Der Besuch eines weiteren *AlphaLive*-Kurses in einem freikirchlichen Setting in der gleichen Stadt sollte zusätzliches und eventuell neues Kontrastmaterial zu Tage fördern, um dadurch die erarbeiteten Hypothesen und zentralen Kategorien überprüfen zu können und zu einer Sättigung der theoretischen Überlegungen zu gelangen.

Während des gesamten Prozesses der Untersuchung galt es immer wieder, die Spannungen zwischen einer »armchair reflection«, die aus der Distanz operiert, und einem durch zu viel Nähe getrüben »Tatsachenblick« auszuhalten und wachsam zu reflektieren.¹³⁷ Gerade die Phase der teilnehmenden Beobachtung war davon insofern geprägt, als hier die klaren Konturen und Grenzen von Nähe und Distanz oft diffus wurden.¹³⁸ Dieses Spannungsverhältnis zwischen der Nähe zu

136) Vgl. Flick, Uwe: »Triangulation in der qualitativen Forschung«, in: ders. et al. 2003, S. 316 f. Bloor, Michael: »Techniques of Validation in Qualitative Research. A Critical Commentary«, in: Miller, Gale / Dingwall, Robert (eds.): *Context and Method in Qualitative Research*. London 1997, S. 37-50; Silvermann, D.: *Qualitative Methodology and Sociology*. Aldershot 1985.

137) Insbesondere die Beobachtung jener Schwellensituationen, in denen Individuen im *AlphaLive*-Kurs immer wieder ihre vernünftig-distanzierten, rational-misstrauischen Standpunkte aufgaben, um im »Ergreifen« des für sie noch hypothetischen Glaubenspotentials schließlich eine neue »Wirklichkeit« zu finden bzw. zu erleben, die ihnen vorher nicht zugänglich war, führte immer wieder in deutlicher Weise die Tatsache vor Augen, dass jeder Deutungsrahmen, ob bewusst oder unbewusst zur Anwendung gebracht, die Wirklichkeitswahrnehmung und -erfahrung beeinflusst. Die Beobachtung, dass die wirklichkeitsgenerierende Kraft einer Religion für Menschen von heute offenbar eine Frage ihrer Fähigkeit ist, dem Individuum einen Weg zu eigenen religiösen Erfahrungen zu eröffnen, traf sich mit der Behauptung von Alois Hahn: »Noch vor jedem Begreifen liegt das Greifen, und das will erst gekonnt sein.« Hahn, Alois: »Statt der Intentionalität haben wir tatsächlich nur den konkreten Umgang mit den Dingen. Ein soziologischer Annäherungsversuch an die verschollene Hermeneutik des Hans Lipps«, in: Jung, Thomas / Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.): *Wirklichkeit im Deutungsprozess*. Frankfurt a. M. 1993, S. 70-91, hier S. 78. Vgl. Rucht, Dieter: »Lebenswelt, Milieu und Kultur. Soziale Bewegungen und Initiativgruppen«, in: Flick, Uwe et al. (Hrsg.) 1991, S. 408-411.

138) Gerade in den Lobpreiszeiten und am Weekend war es manchmal schwierig, die Atmosphäre der Situation bzw. die Dynamik der Gruppe kontrolliert mitzerleben. Als gute Strategie erwies sich hier jeweils die punktuelle Distanznahme durch Weggehen entweder aufs Zimmer oder in den hinteren Bereich des Raumes.

den Menschen im Feld und der wissenschaftlich-abstrakten Bearbeitung der auf Beobachtungen, Erfahrungen und Aufzeichnungen beruhenden Daten wurde dadurch entschärft, dass die örtliche und zeitliche Nähe zum Feld durch die Struktur des Kurses immer wieder von selbst aufgebrochen wurde. Die Phasen zwischen den Kurseinheiten wurden gezielt dazu benutzt, um die erhobenen Daten fortlaufend nach wissenschaftlichen Kriterien zu ordnen und zu analysieren, was sie unweigerlich weg von den Menschen im Feld holte, jedoch in die Nähe wissenschaftlicher Theoriekonzepte brachte. Die wissenschaftliche Reflexion und Abstraktion warf jeweils neue Fragen auf, die wiederum in die nächste Feldphase mitgenommen werden konnten. Dieser Perspektivenwechsel bzw. das Pendeln zwischen den Perspektiven und den Arbeitsorten verhinderte ein unkontrolliertes »Eintauchen« ins Feld.

Eine ausführliche Darstellung der einzelnen Forschungsschritte und -entscheidungen in Bezug auf den Gegenstand, die erhobenen Felddaten und die »Schlüsselkategorie« folgt später in Kapitel A. 3., nachdem der *Alphalive*-Kurs eingehend vorgestellt werden konnte. Die Daten wurden mit Hilfe des Software-Programms Atlas.ti computergestützt verwaltet und bearbeitet.

7. Art und Gliederung der Forschungsarbeit

Beim vorliegenden Forschungsbericht handelt es sich um die Darstellung einer Fallrekonstruktion (mit einem Vergleichsbeispiel), die sich nicht in der Deskription des untersuchten Gegenstandes erschöpft, sondern die sich auch der exemplarischen Struktur des Falles, d. h. den für das *Alphalive*-Setting typischen Kommunikationsprozessen widmet.¹³⁹ Zwar nehmen die einzelnen beobachteten Ereignisse und Aussagen, so wie sie in den Daten festgehalten wurden, im vorliegenden Bericht einen prominenten Platz ein, doch bleiben sie immer verwoben und ergänzt mit theoretischen Überlegungen und Folgerungen. Eine chronologische Nachzeichnung des Forschungsverlaufs entspricht nicht dem Organisationsprinzip dieses Berichts. Vielmehr werden hier, in umgekehrter Weise, große Stücke der datenbegründeten Theoriearbeit aus der Mittel- und Endphase der Forschung an den Anfang gestellt, während die detaillierte, analytisch-interpretative Darstellung des Forschungsgegenstandes erst in der zweiten Hälfte des Berichts auftaucht. Diese

139) Bude, Heinz 2003, S. 569-578, hier S. 577. Vgl. dazu auch Soeffner, Hans-Georg 2003, S. 172 f.: Die Rekonstruktion eines Falles soll die Bedingungen und Konstitutionsregeln sozialer Erscheinungen in ihrer Konkretheit, konkreten Wirksamkeit und Veränderbarkeit sichtbar machen. Dabei sollen einerseits der Fall in seiner Besonderheit, andererseits das historisch Besondere auch vor dem Hintergrund struktureller Allgemeinheit sichtbar gemacht werden.

Gliederung soll die Vorgehensweise der Grounded Theory widerspiegeln, bei der die Datengenerierung, die Datenanalyse und die theoretischen Überlegungen von Anfang an miteinander verwoben und aufeinander bezogen sind.

Der Text ist folgendermaßen gegliedert: Nach der beschreibenden Darstellung des Forschungsgegenstandes *AlphaLive* und der ersten zentralen Analyseresultate in Kapitel A folgt das geschichtlich und theoretisch ausgerichtete Kapitel B, in dem die zentralen Analyseresultate (Schlüsselkategorie) religions- und wissenschaftsgeschichtlich, aber auch wissenschaftstheoretisch eingebettet sollen. Dort wird gezeigt, in welchem historischen Kontext die erarbeitete Schlüsselkategorie »Die Rede von der Erfahrung« zu verorten ist und vor welchem theoretischen Hintergrund sie analysiert und reflektiert wird. Dies geschieht bereits an jener Stelle, weil die benannte Schlüsselkategorie im »universe of discourse« der Religionsgeschichte und der Religionsforschung immer wieder in unterschiedlicher Weise aufgetaucht ist, aber auch, weil sie in der Wissenschaft heute – anders als in der Zeit der klassischen Religionsphänomenologie – erneut aktuell geworden ist. Diese der eigentlichen Fallrekonstruktion vorausgehenden Kapitel sollen den Lesern und Leserinnen vor Augen führen, dass die Analyse selbst nicht in einem kontextlosen und theoriefreien Raum stattgefunden hat und stattfinden konnte und dass das Pendeln zwischen den Daten und den datenrelevanten Theorien erst im Verlaufe des Forschungsprozesses die Entscheidung ermöglichte, die Datenanalyse an ein bestimmtes Theoriemodell anzuschließen. Vor dem Hintergrund dieses Kontextes widmet sich schließlich das Kapitel C in ausführlicher Weise der analytisch-interpretativen Darstellung des Fallmaterials. Es fügt sich in die vorausgegangenen Gedanken ein, auch wenn diese, wie bereits deutlich gemacht, zu keiner Zeit der Forschung als Hypothesen fungierten, die es mit Hilfe des Datenmaterials zu verifizieren oder zu falsifizieren galt. Das historisch-theoretische Kontextkapitel und das nachfolgende Kapitel der Fallanalyse schließen den mit der Grounded Theory eröffneten zirkulären Forschungsprozess ab, der im abschließenden Kapitel E in die theoretisch-interpretativen Überlegungen und Implikationen mündet. Dort werden erstens die Haupteinsichten aus der Untersuchung nochmals kurz zusammengefasst, und zweitens wird ein eher hypothetisch-spekulativer und kritischer Ausblick auf den *AlphaLive*-Kurs als Teil der »Charismatischen Bewegung« gewagt, um schließlich den Blick erneut auf die säkularisierungstheoretische Debatte auszuweiten.

A. Der Alpha(live)-Kurs – Ein ABC des christlichen Glaubens

1. Herkunft und Entstehung

»Der *Alpha*-Kurs ist eine zehnwöchige praktische Einführung in den christlichen Glauben.«¹⁴⁰ Mit diesen Worten stellt sich der Kurs den Leserinnen und Lesern vor, die seine Homepage besuchen. Hier und über den internationalen Link¹⁴¹ kommen Interessierte denn auch der Entstehungsgeschichte und den Gründervätern von *Alpha* bzw. *Alpha*live¹⁴² auf die Spur, über die in der sozialwissenschaftlichen Literatur, außer in Stephen Hunts Buch »The Alpha Enterprise. Evangelism in a Post-Christian Era«, kaum etwas zu finden ist.¹⁴³ Der Soziologe Hunt stützt sich auf seine eigenen Beobachtungen über den Kurs in England und die von *Alpha* herausgegebenen Unterlagen. Auch die folgende Darstellung des Kurses bezieht sich, in Ermangelung weiterer Sekundärliteratur, immer wieder auf die von *Alpha*-(*live*) publizierten Dokumente und Websites sowie auf die eigenen Feldbeobachtungen.

Es begann alles in einer anglikanischen Kirche in London¹⁴⁴, in der Nähe des imposanten römisch-katholischen Oratory of St. Philip Neri, und dem Victoria and

140) <http://www.alphalive.ch> (August 2006).

141) <http://www.alpha.org/organisation/origins/index.htm>.

142) *Alpha*live-Kurs ist die aktuelle schweizerische Sonderbezeichnung für das international verwendete Label *Alpha* bzw. *Alpha Course*, welches zum Zeitpunkt der Lancierung des Kurses in der Schweiz bereits registriert und markenrechtlich geschützt war.

143) Aus soziologischer Perspektive widmete sich der Engländer Stephen Hunt dem Phänomen und veröffentlichte im Jahre 2004 seine qualitativ-quantitative Studie zum *Alpha*-Kurs in England. Hunt, Stephen 2004. Aus dem Glaubensumfeld selber gibt es zahlreiche wohlwollende, aber auch kritische Artikel im Internet. Theologische Studien oder fundierte religionssoziologische Untersuchungen lagen jedoch mit Ausnahme der erwähnten Studie von Hunt bis zum Abschluss der vorliegenden Forschungsarbeit nicht vor. Es bleibt zu erwähnen, dass der Theologe Götz Hauser in seiner Dissertation, Einfach vom Glauben reden. Glaubenskurs als zeitgemässe Form der Glaubenslehre für Erwachsene (Neukirchen-Vluyn 2004), u. a. auch den *Alpha*-Kurs in vergleichender Perspektive mit anderen Kursen bespricht.

144) Die folgenden Informationen entstammen der Internetsite vom 24.04.2005, die »Alpha Worldwide« ins Netz gestellt hat (<http://Alphacourse.org/organisation/origins/index.htm>), sowie der von England ausgehenden Zeitschrift »Alpha News International«, No. 29, August / November 2002 bis No. 40, Juli/November 2006, und der schweizerischen Zeitschrift »Alphalive Update«, Ausgabe Juni 2002, News.

Albert Museum in Kensington. Dort, in der *Holy Trinity Brompton*¹⁴⁵, wurde der *Alpha*-Kurs erfunden, und dort liegt auch heute noch das Zentrum seines weltumspannenden Netzes. Die folgende Darstellung stützt sich auf die Angaben der genannten Homepage.

Vielleicht nahm die Geschichte ihren Lauf aber bereits im Jahre 1969, als die Kirchgemeinde das kleine Büchlein »Questions of Life« in den Druck gab, welches ihr als Grundlage für einen vierwöchigen Einführungskurs in den christlichen Glauben dienen sollte. Es dauerte nicht lange, da zog der damalige Pastor der HTB, Charles Marnham, erste Konsequenzen aus seinen Erfahrungen mit dem Kurs und modifizierte 1977 das Konzept nochmals grundlegend. Er war nicht nur zur festen Überzeugung gelangt, dass heutige Menschen für eine effektive Auseinandersetzung mit Glaubensfragen eine entspannte und informelle Atmosphäre brauchten. Es schien ihm auch klar, dass eine zeitgemäße Glaubensvermittlung allein in Form eines freiwilligen und möglichst niederschweligen Angebots eine Chance haben konnte. Als er für seine Gemeinde das neue Konzept *Alpha*-Kurs erarbeitete, legte er die inhaltlichen Schwerpunkte auf nur drei Fragen: 1. »Wer ist Jesus?«, 2. »Wie und warum beten wir?« und 3. »Wie führt uns Gott?«

In den darauffolgenden Jahren übernahmen andere die Leitung des Kurses, setzten eigene Prioritäten und ließen ihre Erfahrungen in das Kurskonzept einfließen. Nennenswerte Veränderungen erfolgten unter der Leitung von Pastor John Irvine, der 1981 die Kursdauer auf zehn Wochen inklusive eines Wochenendes verlängerte, welches dem Thema des Heiligen Geistes gewidmet sein sollte. Das Interesse am Kurs nahm zu, die Zahlen der Besucherinnen und Besucher stiegen zusehends an. Als Nicky Lee 1985 die Leitung von Irvine übernahm, gingen pro Kurs bereits durchschnittlich 55 Anmeldungen ein, und in den darauffolgenden Jahren wuchs die Zahl der Teilnehmenden pro Kurs auf hundert und mehr an.

1990 gelangte Nicky Gumbel an die Spitze des Teams. Gumbel, der ursprünglich in Cambridge Recht studiert hatte und mehrere Jahre als Anwalt tätig gewesen war, ließ sich, nach seinem Zweitstudium in Theologie an der Universität von Oxford, zum anglikanischen Pastor ordinieren und trat 1986 seine Arbeit als Hilfspfarrer in der HTB an. Unter ihm und dem Gemeindeleiter Sandy Miller zeichnete sich schon bald ein substantieller Modifizierungsprozess ab. Zu seinem eigenen Erstaunen hatte er festgestellt, dass sich die Zusammensetzungen der Kursgruppen im Verlaufe der Zeit allmählich verändert hatten und die Teilnehmerinnen und Teilnehmer immer häufiger auch ihre »nicht-gläubigen« Freunde und Bekannten in die Veranstaltungen mitnahmen. Diese Beobachtung veranlasste Gumbel herauszufinden, was am christlichen Glauben denn diese Leute anzog, was sie interessierte

145) Die Holy Trinity Brompton ist eine anglikanische Kirche in Knightsbridge in London. Der Name steht hier aber sowohl für die Kirchgemeinde als auch für das Kirchgebäude. In der Folge wird nur noch die Abkürzung HTB verwendet.

bzw. warum sie sich zu einem Kurs anmeldeten. Systematisch begann er Fragebögen an alle Kursabgänger und -abgängerinnen zu verteilen und sicherte sich so ein kontinuierliches Feedback von der Basis. Die Erkenntnisse, die er aus diesen Rückmeldungen gewann, leiteten seine Entscheidungen bei der weiteren Überarbeitung des Konzeptes. Dieses sollte nach Gumbels eigenen Angaben einen »kind of feel« ausstrahlen, von dem sich gerade kirchen- und religionsferne Menschen angezogen fühlten. Mit einer informelleren und offenen Arbeitsphilosophie, einer noch stärkeren Betonung des Wochenendes und der Einführung der »Ministry Time«¹⁴⁶ als Instrument zur praktischen Umsetzung des Vermittelten gelang es Gumbel, den *Alpha*-Kurs auf das intendierte Zielpublikum hinzupolen. Ein gänzlich neu designter Kurs war das Ergebnis. Die Anmeldungen nahmen zu, und der Kurs entwickelte sich zum Markenzeichen der HTB, die als Kirchgemeinde seither jährlich mehrere Kurse mit jeweils über 100 Teilnehmenden durchführt.¹⁴⁷

2. Verbreitung und Erfolg

Die folgenden Aussagen stützen sich maßgeblich auf die Forschungsergebnisse von Stephen Hunt zum *Alpha*-Kurs in England.¹⁴⁸ Bereits auf der ersten Seite seines Buches zitiert er den Religionswissenschaftler Christie Davies, Professor der Soziologie an der University of Reading in England, der auf den Entstehungshintergrund des Kurses hinweist: »The key phenomenon in the background of the *Alpha* courses is the decline in conventional religious behaviour.«

Alpha ist als Teil der innerchristlichen Bemühungen der 1990er Jahre in England zu verstehen, als die britischen Kirchen, unterstützt durch den damaligen Erzbischof von Canterbury, George Leonard Carey, »the Decade of Evangelism« ausriefen, um den christlichen Glauben wieder unter die Menschen zu bringen und dem Niedergang der kirchlich organisierten Religiosität entgegenzuwirken. Die Anstrengungen wurden ermutigt durch den Aufruf zur weltweiten Mission und

146) Die »Ministry Time« wurde in den 1980er Jahren von der Vineyard Bewegung und John Wimber erstmals offiziell und im großen Stil praktiziert. Sie wird seither als seelsorgerliches Instrument weltweit in der Charismatischen Bewegung eingesetzt. Dabei handelt es sich um separate Zeiten einer individuellen Betreuung von Bedürftigen aller Art während oder nach einem »Teaching«, einem Gottesdienst oder einer Lobpreiszeit: Eigens dafür ausgebildetes Personal oder Freiwillige stehen den Gläubigen für Gespräche und Gebet zur Verfügung. Ziel dieser Einrichtung ist die unmittelbare Umsetzung des Gehörten im Gebet, die Ermutigung der Gläubigen, die Lösung von Problemen; aber auch Gebete um Heilung und Prophetien finden während der »Ministry Times« statt. Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 241 f.

147) Ebd., S. 15-16.

148) Ebd., S. 9-19.

Evangelisation, der, ausgehend von Papst Johannes Paul II, bald weltweit aufgenommen und umgesetzt wurde. Die zahlreichen und groß angelegten Evangelisationskampagnen, die von den Kirchen Englands initiiert wurden, blieben damals jedoch weitgehend unbeachtet und ineffektiv.¹⁴⁹

Mit *Alpha* kam ein neues Evangelisationskonzept zum Einsatz, dessen Designer sich mit den Herausforderungen der weitgehend säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft Englands bewusst auseinander gesetzt hatten. Zur richtigen Zeit, am richtigen Ort und mit offensichtlich effektiven »Tools« (Kapitel A. 1. 3. und 1. 4.) wuchs der Kurs in den 1990er Jahren in kürzester Zeit von einem lokalkirchlichen Experiment zur wohl erfolgreichsten evangelistischen Initiative Englands im 20. Jahrhundert heran. Seine klare Struktur, seine pointierten Inhalte, sein zeitgemäßer Rahmen und die Bereitschaft seiner Entwickler, fortwährend aus den Erfahrungen zu lernen, aber auch die ideelle und finanzielle Unterstützung der Evangelischen Allianz Englands¹⁵⁰ sowie der evangelistische Enthusiasmus, der die englischen Gemeinden erfasst hatte, erwiesen sich als diejenigen Ingredienzien, die in ihrer Kombination dem Projekt Schubkraft verliehen.¹⁵¹

1995 riefen die *Alpha*-Gründerväter alle christlichen Gemeinden Englands auf, das Kurskonzept von der HTB zu übernehmen. 1998 lancierten über 4000 Kirchengemeinden und christliche Organisationen mit einem Gesamtbudget von 1 Million Englische Pfund eine umfangreiche Initiative auf der Insel. Mit über 2000 Plakatwänden in Dörfern und Städten und unzähligen Zeitschrifteninseraten wurde versucht, die Öffentlichkeit auf *Alpha* aufmerksam zu machen. Der Kurs kam in der Folge in zahlreichen christlichen Gemeinschaften, auch über die Grenzen Großbritanniens hinaus, ins Gespräch. *Alpha* wuchs rasch zu einem »globalen Unternehmen«¹⁵² heran und seine Anziehungskraft schlug sich bald auch statistisch nieder: Allein in England unterstützen heute über 7000 Kirchengemeinden und interkonfessionelle Organisationen den Kurs finanziell, weltweit werden derzeit jährlich über 30.000 *Alpha*-Kurse in 153 Ländern angeboten.¹⁵³ Schätzungen zufolge nahmen bisher weltweit über 7 Millionen Menschen an einem solchen Kurs teil. In der Schweiz wurden nach Angaben von *AlphaLive* Schweiz im Jahr 2005 an über 700 Orten Kurse durchgeführt, in Deutschland fanden im gleichen Jahr weit mehr als

149) Zwei dieser Kampagnen seien hier erwähnt: »Minus to Plus« war eine Initiative des südafrikanischen Evangelisten Reinhard Bonnke, und »Jesus in Me« war ein Programm der Pfingstgemeinden. Beide Events blieben als Bekehrungsinstrumente erfolglos bzw. hatten eine marginale Wirkung.

150) Die Dachorganisation der evangelikalischen und charismatischen Kirchen.

151) Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 9 f., 146 f.

152) Ebd., S. 146-147.

153) www.AlphaLive.ch und <http://alphacourse.org/welcome/index.htm> (Stand 12.12.2005).

1000 Kurse statt. Seine Publizität¹⁵⁴, sein Appeal und das Lob vonseiten bekannter Persönlichkeiten¹⁵⁵ machen den Glaubenskurs, auch über die Kirchenmauern hinaus, seither immer wieder zu einem Gesprächsthema.

Wie der Kurs genau in die Schweiz kam, bleibt unklar, denn zur Geschichte von *Alpha* außerhalb von England sind keine schriftlichen Dokumente vorhanden. Die zwei mündlichen Quellen, die zur Frage der Entstehungsgeschichte des Kurses in der Schweiz konsultiert wurden, verhielten sich nicht kongruent zueinander. So erklärte etwa der Pfarrer und *Alpha*-Verantwortliche der im Rahmen dieser Studie untersuchten Gemeinde, er habe den Kurs in die Schweiz geholt. Bei seinem Londonaufenthalt anfangs der 1990er Jahre habe er nicht nur einen Einblick in die Arbeit der HTB erhalten, er sei auch mit neuen »Geisterfahrten« und dem Entschluss nach Hause zurückgefahren, den *Alpha*-Kurs in seiner Gemeinde zu starten. Ungefähr zur gleichen Zeit weilten zwei weitere Personen aus der Schweiz in London und nahmen dort an einem *Alpha*-Kurs teil. Das Ehepaar Stössel, sie ehemalige Krankenschwester, er promovierter Chemiker, wurde nach eigenen Angaben von den britischen Verantwortlichen persönlich beauftragt, den Kurs in der Schweiz zu initiieren. Ihre Arbeit starteten sie nach ihrer Rückkehr aus England mit der Durchführung eines *Alpha*-Kurses in der eigenen landeskirchlichen

154) Der Erfolg zeigt sich auch am immensen Absatz von Büchern und Arbeitsmaterialien. Die HTB verkauft heute nicht nur Literatur zum *Alpha*-Kurs selber, sondern verfügt über ein breites Angebot an Literatur zu Glaubens Themen und zum Gemeindeaufbau schlechthin. Die in der Regel von Nicky Gumbel verfassten Schriften verkaufen sich weltweit gut und liegen z. T. bereits in mehreren Sprachen vor. Besonders das Buch »Questions of Life«, das nach wie vor die Grundlage für die Kurse bildet, ist seit Jahren ein Topseller, der sowohl in konventionellen wie christlichen Buchläden angeboten wird.

155) Die Zeitschrift »Idea spektrum« (Nr. 28, 9. Juli 2003) und die Broschüre, »Eine Einführung in den *Alpha*-Kurs« (S. 8-9) nennen unter den Lobenden, die den Kurs als eine der besten Einführungen in den christlichen Glauben für die Menschen von heute empfehlen, einflussreiche Evangelisten und Missionare (Luis Palau, Rob Frost aus England, Fredi Staub und Florian Bärtsch aus der Schweiz), Leiter internationaler Werke (Bill Brigh von Campus for Christ, Loren Cunningham von Youth with a Mission, Joel Edwards, Generalsekretär der Evangelischen Allianz, Chuck Colson vom Prison Fellowship Ministries und ehemaliger Präsidentenberater, Geri Keller von der Stiftung Schleife, Heinz Strupler vom Institut für Gemeindeentwicklung), Wissenschaftler (Gordon D. Fee, Professor für NT und Dekan am Regent College VC, J. I. Packer, Professor am Regent College VC), Bischöfe und Erzbischöfe (George Carey, Erzbischof der anglikanischen Kirche in England, Rowan Williams, anglikanischer Erzbischof von Wales, B. J. Hickey, katholischer Erzbischof von Perth, Australien, Ambrose Griffiths, OSB, Bischof von Hexham und Newcastle, Ulrich Fischer, evangelischer Bischof von Baden, Johannes Friedrich, evangelischer Bischof von Bayern, und Wolfgang Huber, Bischof in Berlin-Brandenburg. In Frankreich hat sich die katholische Bischofskonferenz hinter das Konzept gestellt, nachdem eine Delegation die *Alpha*-Arbeit unter die Lupe genommen hatte.).

Gemeinde im Zürcher Oberland. Heute leiten sie vollamtlich das nationale Büro von *AlphaLive* in Zürich.

Der *Alpha*-Kurs hat auch in den Ländern Osteuropas – in Albanien, Rumänien und in Ländern der ehemaligen Sowjetrepublik –, in Australien, Lateinamerika, in Asien und Afrika und vor allem in den USA Fuß gefasst. Die USA weisen bis heute die größte *Alpha*-Kurs-Wachstumsrate auf.¹⁵⁶ Die bereits in den 1980er Jahren gepflegten Kontakte zwischen den Leitern der amerikanischen *Vineyard Churches* und der HTB förderten nicht nur eine schnelle Rezeption des Kurses in Übersee, sondern eine rasche Verbreitung über die ganze Welt. Die *Vineyard*-Bewegung unterhält ein Netzwerk, das sich über die ganze westliche Hemisphäre erstreckt, und übt seit Jahrzehnten großen Einfluss auf die gesamte »Charismatische Bewegung« aus. Ihre Nähe zu anglikanisch-charismatischen Kreisen hatte sich aus der persönlichen Freundschaft zwischen John Wimber, dem Initiator der *Vineyard*-Bewegung, und dem ehemaligen Pastor David Watson von der HTB ergeben. Diese Verbindung zwischen *Vineyard* und HTB über ihre Leitungspersonlichkeiten generierte einen anhaltenden Synergieeffekt, der auf beiden Seiten neues Potential freisetzte. *Alpha* profitierte nicht nur von *Vineyards* globalen Beziehungen, sondern auch von der Autorität, die die Bewegung in charismatischen Kreisen weltweit genoss. Die Geschichte, die in *Alpha*-Kreisen fast schon zum Mythos geworden ist, hält fest, dass Nicky Gumbel Mitte der 1990er Jahre von John Wimber persönlich für seine Aufgabe »empowered« und »anointed« worden sei. Gumbel wurde zu seiner Mission also von einem der einflussreichsten Evangelisten der Gegenwart ermächtigt.¹⁵⁷

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der Kurs vor allem in evangelikal-charismatischen Kreisen eine breite Anerkennung und starke Rezeption findet. Gemessen an den Zahlen, scheint sich das Netz von *Alpha*- anbietenden Gemeinden und Gruppierungen aber kontinuierlich weiter auszudehnen und zu verdichten. Doch wenn auch die Statistiker über die Resonanz und den Erfolg von *Alpha* in Superlativen reden, so scheinen sich die steigenden Teilnehmer- und Teilnehmerinnenzahlen längerfristig trotzdem noch nicht in den Mitgliederzahlen der Kirchengemeinden niederzuschlagen¹⁵⁸ (Kapitel D).

156) Seit 2001 fanden in den USA über 40 *Alpha*-Konferenzen statt, wovon die größte in Boston über 1500 christliche Gemeinden und Gruppierungen anzog. Interessanterweise bleibt der Kurs aber mehr oder weniger auf die *Vineyard Churches* und die charismatischen »mainstream«-Kirchen beschränkt. Die evangelikalen Religionsgemeinschaften mit einer explizit nicht-charismatischen Ausrichtung nehmen den Kurs dort kaum auf. Hunt, Stephen 2004, S. 14.

157) Ebd., S. 14-17.

158) Dies belegt die Studie von Hunt für England eindeutig. Hunt, Stephen 2004, S. 173-195. In der Schweiz scheint es kaum anders zu sein, denn obschon der Kurs immer breitere Akzeptanz findet, wachsen die Gemeinden nicht entsprechend.

Die Koordinatoren des nationalen Büros von *Alphalive* Schweiz¹⁵⁹ sind sich bewusst, dass mit den lokal verankerten Kursen immer nur spezifische Zielgruppen anvisiert werden können. Weil religiöse Gemeinschaften niemals bloß einen bestimmten Frömmigkeitsstil vertreten, sondern immer auch soziale Abbilder bestimmter Einkommens- und Bildungsschichten bzw. bestimmter Interessenskulturen sind, und weil der *Alphalive*-Kurs mit seiner Mund-zu-Mund-Propaganda auf die autopoietischen Kräfte des Kurses setzt, begrenzt er seine eigene soziale Reichweite. Die Organisatoren nehmen in Kauf, dass der Kurs das »like attracts like«-Verhalten¹⁶⁰ heutiger Individuen fördert, d. h. dass nur selten Interessenten und Interessentinnen rekrutiert werden, die nicht schon im Voraus in das soziale Milieu der religiösen Gemeinschaft hineinpassen,¹⁶¹ denn immerhin erzeugt die Werbestrategie auch so beträchtliche Resultate. Der Kurs bringt in einer Zeit, in der die Mobilität hochgeschrieben und die soziale Vereinzelung zur Gefahr wird, keine sozial-pluralistischen Kurs-Gemeinschaften hervor, sondern unterstützt und fördert Gemeinschaften unter Gleichgesinnten (Kapitel D). Zwar werden auch einzelne, gezielte Anstrengungen in die andere Richtung unternommen, betonen die *Alphalive*-Koordinatoren Rahel und Martin Stössel, um diese sozialen Begrenzungen zu überwinden und die Reichweite des Kurses auszudehnen; sie erachten aber entsprechende Bemühungen nur dann als sinnvoll, wenn eine Gemeinde die dadurch angestoßenen internen Transformationen auch tatsächlich begründet und verkräften kann.

Auch die Verantwortlichen von *Alpha* England sind sich der Vor- und Nachteile ihrer Rekrutierungsstrategien bewusst und starten immer wieder neue Versuche, um den sozialen Radius des Kurses zu vergrößern, ohne aber damit die einzelnen Kirchgemeinden zu belasten. So starteten sie beispielsweise immer wieder neue Kursvarianten, die auf ausgewählte Zielgruppen zugeschnitten sind: Mütter mit Kleinkindern, Schichtarbeitende, Studierende, Berufsmilitär, Gefangene, Arbeitslose, Geschäftsleute usw. finden heute vor allem im urbanen Raum den für sie und ihre Bedürfnisse, Lebensphasen und Lebensbedingungen passenden Kurs.¹⁶²

159) Das Folgende stützt sich auf die Aussagen der *Alphalive*-Koordinatoren anlässlich eines Interviews im Februar 2004.

160) Dieses Motto stammt von John Wimber, der in den 1980er und 1990er Jahren innerhalb der »Charismatischen Bewegung« in den USA und in England einen großen Einfluss ausübte. Er vertrat die Theorie des »homogeneous unit principle« als leitendes Prinzip für die Evangelisation und den Gemeindeaufbau, vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 37.

161) Die Beobachtungen von Stephen Hunt, der *Alpha*-Kurs ziehe auf Grund seiner »underlying middle-class culture« vor allem Menschen aus der sozialen Mittelschicht an, stützt die *Alphalive*-internen Erfahrungen, Hunt, Stephen 2004, S. 3.

162) Heute gibt es in England, den USA und teilweise auch in Südamerika sog. Sonderkurse wie beispielsweise »Alpha in the Workplace«, »Alpha for Forces«, »Alpha for Prisons«, »Alpha in the Catholic Context«, »Alpha for Students«, »Youth Alpha«, »Daytime Alpha«; vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 197-219. Für die Schweiz siehe Homepage von *Alphalive*.

Solche Extrakurse gibt es zunehmend auch in der Schweiz, wie der Homepage von *Alphalive* zu entnehmen ist.

3. Struktur und Strategie

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Schulungsunterlagen von *Alphalive*, die Forschungsergebnisse von Stephen Hunt und auf die eigenen Feldbeobachtungen.

Der Name *Alpha* ist in seiner Bedeutung mehrschichtig und gewährt Einblick in dahinterliegende Strategien und Intentionen seiner Anbieter. Jedem einzelnen Buchstaben ist ein Motto zugeordnet, und alle zusammen verweisen sie auf das dem Kurs zugrunde liegende Konzept:

Alle Neugierigen und Interessierten.

Lachen und Lernen.

Pizza und Pasta.

Hilfen und Informationen.

Absolut keine Tabus.

LIVE – Lebensnah und praktisch.¹⁶³

Die Ausrichtung auf die zeitgenössischen Individuen mit ihren Lebensrhythmen, ihren Fragen, Interessen und Bedürfnissen und die bereits erwähnte Art und Weise der Werbung, die sich von Anfang an immer an der Frage orientiert hat, wie denn jene Menschen zu erreichen seien, die sich jenseits der kirchlichen Netzwerke aufhalten, stellen zwei wesentliche strategische Merkmale des *Alpha(live)*-Kurses dar. Die pragmatische Antwort auf die Frage, wie kirchenferne Menschen zu erreichen sind, fassen Nicky Gumbel und sein Team mit dem Slogan zusammen: »It's all friendship-based. There's no knocking on doors, there's little advertising, but it's friends bringing friends«. ¹⁶⁴ Die Mund-zu-Mund-Propaganda ist die wichtigste Rekrutierungsstrategie, denn jene Kursabgänger und -abgängerinnen, die in ihrem religiösen oder nicht-religiösen Bekanntenkreis von ihren Erfahrungen mit Begeisterung erzählen, liefern die beste Werbung für den Kurs, der immer weitere Interessenten und Interessentinnen, sowohl aus kirchennahen wie kirchenfernen Kreisen, anziehen soll. Dem toten Winkel außerhalb des sozialen Radius der so Werben wird vonseiten der *Alpha*-Organisation mit einer zusätzlichen, offensiven Medienpräsenz begegnet. Posters mit dem *Alpha*-Emblem oder mit den Portraits

163) Diese Angaben entsprechen der aktuellen Version auf der CH-Homepage vom 31.08.2006, www.alphalive.ch.

164) <http://alphacourse.org/organisation/origins/index.htm>, 24.04.2004.

von ehemaligen Kursteilnehmerinnen und -teilnehmern werden in öffentlichen Verkehrsmitteln und an Plakatwänden angebracht, Broschüren an private Haushalte verschickt und Werbespots in Kinos und Fernsehen ausgestrahlt.¹⁶⁵ Diese strategischen Mittel scheinen sich zu bewähren, denn die *Alpha (live)*-Koordinatoren legen jedes Jahr neue Zahlen über die zunehmende Nachfrage und den wachsenden »Absatzmarkt« des Kurses.

Die Konzeption des Kurses, ursprünglich auf die potentiellen »Kunden« der städtischen Bevölkerung Londons ausgerichtet, orientiert sich heute, nachdem *Alpha(live)* weltweit von zahlreichen christlichen Kirchen und Gemeinschaften unterschiedlicher Konfessionen in den verschiedensten Ländern übernommen worden ist, am Motto »global«.¹⁶⁶ Als Standardprodukt für Evangelisation soll der Kurs nicht nur überall auf der Welt verstanden werden, sondern auch überall praktikierbar, d. h. in den konfessionell unterschiedlichsten Settings anwendbar sein:

Markus(L), der erwähnte Pfarrer und Berater von Alphaslive, anlässlich der Schulungskonferenz vom 1./2.11.2002:

Einer der Erfolgsgründe für Alphaslive: alles Denominationselle wurde rausgenommen, das Evangelium wird so reden gelassen, wie es ist, das eigene Steckenpferd, die Denomination, soll für einmal zurückgestellt werden. Der Kurs funktioniert sogar im Busch in Afrika. Warum? Weil theologische Prinzipien dahinter stehen, die für alle Menschen gelten: 1. Die wirkungsvollste Evangelisation ist durch die Ortsgemeinde (1. Thessalonicher 1, 8). 2. Die Laienmobilisation – nicht mehr Profis führen die Kirchendistanzierten zu Jesus, sondern Laien wie die schüchterne Dame von nebenan. Genau hierin, sagte einmal Billy Graham, liegt die Zukunft der Kirche. 3. Freundschaften pflegen.¹⁶⁷

165) Hunt, Stephen 2004, S. 176 f.

166) Der Globalisierungstheoretiker Roland Robertson beschreibt die Entwicklungen des Globalisierungsprozesses der 1980er und 1990er Jahre als Trends zur Partikularisierung des Universalen und gleichzeitigen Universalisierung des Partikularen. Von vergleichbaren Tendenzen war, als ein Beispiel von vielen, auch die Welt der Musik in jener Zeit geprägt: Die Neue Deutsche Welle war ein solches globales Phänomen. Einerseits übernahm sie die vorherrschenden elektronischen Sounds vor allem aus der angelsächsischen Welt, grenzte sich von dieser Musik aber gleichzeitig ab, indem sie in ihren Texten die deutsche Lebensalltäglichkeit portraitierte. Anglo-amerikanische Musikstile wurden zwar rezipiert, jedoch nicht einfach kopiert, sondern an die deutsche Befindlichkeit adaptiert. Das Neugeschaffene hatte so wiederum eine Chance, in der globalisierten Kultur, auch über Deutschland hinaus, wahrgenommen zu werden. Zahlreiche Songs (Falco, Nena und Peter Schilling) wurden denn auch ins Englische übersetzt. In der Schweiz war es Golä, der mit seiner lokalen Musik den Schritt über die Sprachgrenze wagte; seine Songs verkauften sich sogar in den USA als »schweizerische Musik«. Siehe Zwierlein, Cornel: »Die 80er als Globalisierungsphänomen aus kommunikationsgeschichtlicher Perspektive«, in: *Paraplui, elektronische Zeitschrift für Kulturen* 18 (2004), S. 1: <http://paraplui.de/archiv/epoche/global/anhang.html> (am 13.01.2006).

167) Auszug Beobachtungsprotokoll vom 01.11.2002.

So basiert das Kurskonzept auf wenigen, jedoch für das gesamte Christentum als elementar erachteten Inhalten (Kapitel A. 1. 4. 1.) sowie auf aktuellen soziologischen wie pädagogischen Erkenntnissen.¹⁶⁸ Es lässt sich wie ein Grundrezept handhaben, dem die Veranstaltenden schadlos ihre eigene Handschrift aufdrücken können bzw. das jederzeit auf die Präferenzen und Eigenheiten der zu erwartenden Gäste vor Ort abgestimmt werden kann.¹⁶⁹ In diesem Sinne ist der Kurs aus der englischen Küche tatsächlich eine globale Erscheinung, wie sie, so Roland Robertson, gerade für die 1990er Jahre typisch war. *Alpha(live)* ist, so betrachtet, ein Beispiel für eine zeitgenössische, marktorientierte Religionsform, die zu Standardisierungen und zur Ökumenisierung¹⁷⁰ tendiert und die ihr »Angebot« auf die potentiellen Bedürfnisse und Bedingungen der Konsumenten vor Ort ausrichtet (Kapitel B. 2. 1. 4. und D. 2.).

Um die Dynamik zwischen globalen und lokalen Konditionen und Erwartungen optimal zu steuern, verfügt jedes Land, in dem *Alpha*-Kurse durchgeführt werden, über ein nationales Büro, das einerseits in engem Kontakt zur HTB und den *Alpha*-Verantwortlichen in London steht und das andererseits im eigenen Lande die Administration, Koordination und Weiterentwicklung des Kurskonzeptes und der Kursunterlagen übernimmt. Die Büros verwalten, adaptieren und versenden das Material, planen und organisieren Schulungskonferenzen, fördern Synergien und Vernetzungen zwischen den religiösen Gemeinschaften und ihren Vertretern im

168) Vgl. Kapitel B. 1.

169) Über die Merkmale eines global verkäuflichen »Produktes« diskutieren aktuell auch die Experten in den Managementwissenschaften, die sich über die Praxis und die Bedingungen international agierender Unternehmen in unterschiedlichen Kulturen Gedanken machen. Andrea Schenker, Professorin am Institut für Strategie und Unternehmensökonomik der Universität Zürich, sagt in einem Artikel des »alpha.ch. Der online Kadermarkt des Tagesanzeigers« vom 9.12.2006: »So werfen internationale Geschäftsprozesse hochkomplexe Fragen auf, die nicht durch ein weltweit standardisiertes Konzept gelöst werden können, bei dem kulturelle Aspekte eine Rolle spielen. Gleichzeitig verlangt die zunehmende Globalisierung aber nach bewährten Managementmethoden, die in einem entsprechenden Kontext angewandt werden können.« Ähnliches hält auch Stephen Hunt für das *Alpha*-Programm fest: »In recent years the programme has been exported in its original form on an international scale and to very different cultural contexts ranging from that of the USA, to the ex-Communist nations of Eastern Europe, to a variety of Third World countries. This apparent top-down dissemination of a standardized commodity obviously makes HTB a very powerful producer in the charismatic-evangelical world. In broad terms HTB could be seen as much a business organization as a centre of Christian outreach and a leading contemporary charismatic church.« 2004, 146 f. Dazu mehr im Kapitel »Das globale Unternehmen Alpha«.

170) Berger, Peter L. 1967, S. 147 f. bezeichnet diese Tendenzen als Merkmale einer »Religion«, die sich unter den Bedingungen der Säkularisierung und Globalisierung in einer Marktsituation befindet. Auch Hunt, Stephen 2004, S. 154 beobachtet, wie lokale Traditionen und denominationelle Strukturen den Kurs vor Ort prägen.

eigenen Land, lancieren landesweite *Alpha*-Initiativen¹⁷¹, vermitteln Berater für die Kurse an die Basis usw. Als Verwaltungsstellen übernehmen sie auch eine gewisse Kontrollfunktion, indem sie dafür sorgen, dass das Label *Alpha* bzw. *Alpha-live* nicht missbräuchlich verwendet wird. Praktisch bedeutet das, dass sie den Namen *Alpha* bzw. *Alpha-live* nur für jene Anbieter freigeben, die den Kurs registrieren lassen und sich damit verpflichten, die groben Züge des *Alpha*(*live*)-Konzeptes zu übernehmen. Dieser Protektionismus soll verhindern, dass Gemeinden den Kurs inhaltlich oder strukturell zu stark verfremden und ihren denominationellen Eigenheiten angleichen. Der Pfarrer Sandy Miller von der HTB legitimiert diese Praxis wie folgt:

»Wir haben immer Personen unterstützt, die den Alpha-Kurs anbieten und es nötig fanden, ihrer Umgebung und ihren Möglichkeiten entsprechend den Kurs anzupassen oder zu verändern, vor allem weil wir wussten, dass es ihnen ein Anliegen war, möglichst nahe an den Grundlagen und der Identität des Alpha-Kurses zu bleiben. Die Erfahrung hat jedoch gezeigt, dass dies missverstanden wurde, und der Verlust der Identität des Kurses in manchen Orten hat zu erheblichen Verwirrungen geführt. Da der Alpha-Kurs jetzt weltweit angeboten wird, ist es notwendig geworden, ein klares Urheberrecht zu formulieren, um die Vertrauenswürdigkeit und Qualität des Alpha-Kurses zu gewährleisten. Ich bin sicher, Sie werden dies verstehen.«¹⁷²

Organisatoren vor Ort sollen mit dem von *Alpha*(*live*) bereitgestellten Kursmaterial arbeiten, das bis ins letzte Detail ausgearbeitet zur Verfügung steht. Von den Leitlinien zur optimalen Gruppenzusammensetzung über konkret ausformulierte Referate mit visuellen Elementen bzw. Videos bis zum Witzrepertoire liegt alles gebrauchsfertig bereit. Vorlagen und Musterbeispiele liefern Vorschläge zu erprobten Einstiegsfragen für die Diskussionsgruppen oder für eine reibungslose Vorbereitung und Gestaltung des Wochenendes.¹⁷³ Auch wenn dieses Material als Unter-

171) Seit 2005 finden in der Schweiz alljährlich im Herbst solche Initiativen statt. Es handelt sich dabei um den gesamtschweizerisch koordinierten *Alpha-z'*Nacht, zu dem derzeit über 300 Gemeinden am gleichen Tag und zur gleichen Zeit zu der eigentlichen *Alpha*-Party einladen.

172) Erklärung zum Urheberrecht von *Alpha-live* vom 28. Juni 1999, Zitat aus der Broschüre »Alpha-live Konferenzunterlagen«, abgegeben bei der Schulungskonferenz vom 1. und 2. November 2002 in Bülach, Zürich.

173) Wer eine Schulungskonferenz besucht, erhält umfangreiche Unterlagen und Teachings zu allen möglichen Themen und Bereichen: Das Dossier thematisiert von den theologischen und ideellen Grundlagen des Kurses bis zum praktischen Rahmen und zur konkreten Umsetzung alles: Vom typischen Abend über das Wochenende bis zur Auswahl und Ausbildung des Teams, der Nacharbeit. Es gibt ausgearbeitete Muster zu Kursabenden, Hinweise und detaillierte Musterbeispiele zu den Kleingruppen, zur persönlichen Begleitung von TeilnehmerInnen, zum Gebetsdienst während des Kurses, zur Anbetung, sowie Merkblät-

stützung gedacht ist und je nach den situativen Konditionen einer Gemeinschaft und den Bedürfnissen der Teilnehmenden adaptiert werden kann, sollen doch damit Kursinhalte und Kursform gesichert bleiben:

»*The Alpha course may be shortened or lengthened by varying the length of the talks. Not all the material need be used; additional material may be used. This is subject to the proviso that such alterations do not change the essential character of the course. Alpha is designed to be a series of fifteen talks, over a period of time, including a weekend or day spent away together, and teaching on the various topics contained in the book *Questions of Life*. This teaching should neither be departed from nor qualitatively altered in an Alpha course for the reason in paragraph (iv) above (i. e. causing confusion and uncertainty as to what the Alpha course really is).*«¹⁷⁴

Für die Durchführung des Kurses sind die Gemeinden auch auf ehrenamtlich engagierte Gemeindemitglieder angewiesen, die mitorganisieren, mitgestalten, mitleiten und für funktionierende Rahmenbedingungen sorgen. Eine große Zahl von Männern und Frauen sind darum während der Zeit von zehn Wochen im Vorder- und im Hintergrund tätig. Sie leiten Gruppen, halten Referate, decken und dekorieren die Tische, kochen, servieren, machen sauber, beten und tun vieles mehr.¹⁷⁵

Der Kursbesuch ist für die Teilnehmenden kostenlos, sie zahlen lediglich die Mahlzeiten an den Kursabenden und die Kosten für Übernachtung und Verpflegung während des Wochenendes.¹⁷⁶ *Alphalive* Schweiz funktioniert nicht gewinnorientiert, sondern rein kostendeckend. Schulungskonferenzen und Tagungen sind selbsttragend, d. h. die Kosten werden mit den erhobenen Konferenzgebühren und dem Erlös aus der verkauften Literatur gedeckt, die landesweiten Initiativen dagegen durch private Spenden und freiwillige Gemeindebeiträge gesponsert.¹⁷⁷

ter und Checklisten zur Vorbereitung und Administration der Kurse, aber auch Vorschläge für Einladungsprospekte und grundsätzlichere Überlegungen zur Integration des Kurses in die Gesamtgemeindefarbeit.

- 174) Alpha Copyright Statement, in: Hunt, Stephen 2004, S. 154. Siehe auch Konferenzunterlagen 2002, S. 55.
- 175) In den Schulungs- und Konferenzunterlagen werden den Kursverantwortlichen Ratschläge zur Rekrutierung der Teammitglieder und des Hilfspersonals gegeben, Zürich 2002.
- 176) Die gesamte Literatur für die Kurse wird vom deutschen Verlag Gerth Medien produziert und über den Buchhandel vertrieben, wo das *Alphalive*-Büro das Material zu normalen Buchhändlerkonditionen beziehen kann. Die Kursunterlagen werden zum Selbstkostenpreis an die Gemeinden weitergegeben, welche die Kosten für die Broschüren übernehmen.
- 177) Im Jahr 2006 wurden die Gemeinden gebeten, einen Kostenbeitrag von CHF 300.- an die Initiative zu leisten, die Aufwendungen für die Medienkampagnen und die Entwicklung des Materials wurden vom nationalen Büro jedoch weiterhin übernommen. Lokale Gemeinden, die zusätzlich eigene Werbekampagnen (Kino, Zeitung u. a.) organisierten, waren für die Finanzierung derselben selber zuständig. Informationen R. Stössel vom 13. Januar 2006.

Im Gegensatz zur Schweiz, wo derzeit 3-5 Personen angestellt sind, verfügt *Alpha* England über rund hundert angestellte Mitarbeitende, die mit der Verbreitung und der kontinuierlichen Überarbeitung der Unterlagen sowie mit dem Ausbau der Dienstleistungen für das weltweite Netz beschäftigt sind. Für die Personalkosten kann HTB selber aufkommen, denn sie ist gegenwärtig nicht nur die einflussreichste, sondern auch die reichste anglikanische Kirche Englands mit einem jährlichen Einkommen von 3 Millionen Englischen Pfund.¹⁷⁸ In der Schweiz ist *Alpha*live seit 1998 der Organisation *Campus für Christus* (CfC) angegliedert. *Alpha*live profitiert so von der Infrastruktur wie auch der Lohnregelung und den administrativen Dienstleistungen von CfC. Die eigenen Betriebskosten finanziert *Alpha*live über Spenden von Privatpersonen und Kirchgemeinden.¹⁷⁹

4. Aufbau und Programm

4. 1. Die Inhalte des Kurses

Die nachfolgende Darstellung eines idealtypischen Kurses basieren auf den Beobachtungen im Feld, die sich weitgehend mit den internen Schulungsunterlagen von *Alpha*live, aber auch mit den Forschungsergebnissen von Stephen Hunt decken. Aufgetretene Divergenzen zwischen den Feldbeobachtungen und den schriftlichen Informationsquellen werden jeweils speziell erwähnt.

Das Programm des *Alpha*live-Kurses ist einfach und übersichtlich gegliedert und orientiert sich an den für die evangelikal-charismatische Frömmigkeit typischen Themen.¹⁸⁰ Das von Nicky Gumbel verfasste Teilnehmerheft *Der Alpha*live-Kurs räumt jedem Kursabend ein gesondertes Thema ein und entfaltet es mit Leitüberschriften, Bibelstellen, Cartoons, Fragen, Schlussfolgerungen und einer abschließenden Literaturliste.¹⁸¹ Die folgenden Themen werden zur Sprache gebracht:

-
- 178) Ein großer Teil dieser Summe fließt aus dem Verkauf evangelistischer Literatur und Videos in die Kasse, ein weiterer Teil stammt von Spendengeldern gutbetuchter Kirchenmitglieder aus dem reichen Stadtteil von Kensington, der verbleibende Rest ergibt sich durch sonstige Spenden. Hunt, Stephen 2004, S. 15.
- 179) Die Mitarbeitenden von CfC betreiben zwar ihr eigenes Fundraising, indem sie einen persönlichen Sponsorenkreis aufbauen und pflegen; CfC verwaltet jedoch das Geld in einem Pool und garantiert seinen Angestellten ein monatlich stabiles Bedarfssalär. Auskünfte Rachel Stössel im Januar 2006.
- 180) Typische Themen sind: der Sühnetod Christi, die persönliche Beziehung zu Gott durch »Bekehrung«, die Bibel, das Gebet, der Heilige Geist und seine Gaben, der spirituelle Kampf, die Mission, und die christliche Gemeinschaft. Vgl. *Oxford Lexikon der Weltreligionen*, hrsg. von John Bowker, Frankfurt a. M., 2003, S. 193-194, 293.
- 181) »Der Alphalive-Kurs«, Teilnehmerheft, ABlar, 6. Aufl. 2003. Der Titel der Originalausgabe heißt: »Alpha Manual«, London, überarbeitete Ausgabe 1995.

1. Christsein – unwichtig, unwahr oder unattraktiv?¹⁸²
Hier wird das Interesse der Gäste am Kurs geweckt. Mit wenigen Sätzen wird auf die Relevanz des christlichen Glaubens für das persönliche Leben hingewiesen.
2. Wer ist Jesus?
Es geht um die historische Beweislage der Existenz Jesu und die Aussagen der Bibel über die Person Jesus.
3. Warum starb Jesus?
Die evangelikale Auffassung zu Jesu Tod als Sühneopfer wird zur Sprache gebracht.
4. Was kann mir Gewissheit im Glauben geben?
Die für die Glaubensgewissheit wichtigen Elemente kommen zur Darstellung: die Bibel, die individuelle Erfahrung mit Gott und mit dem Heiligen Geist sowie die Erneuerung des Menschen.
5. Wie kann man die Bibel lesen?
Die Bedeutung der Bibel für das christliche Leben wird betont. Eine knappe Inhaltsübersicht, Hinweise zu verschiedenen Übersetzungen und Anregungen zur Anwendbarkeit biblischer Texte im Alltag werden gegeben.
6. Warum und wie bete ich?
Gebetsanleitungen, Gründe für die Wichtigkeit des Gebets und möglichen Deutungen für nicht erhörte Gebete werden präsentiert.
7. Wie führt uns Gott?
Die Beziehung des Menschen zu Gott wird als Dialoggemeinschaft dargestellt.

Das Wochenende:

8. Wer ist der Heilige Geist?
Ein Verständnis des Heiligen Geistes als Teil der Trinität wird vermittelt.
9. Was tut der Heilige Geist?
Das Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Gläubigen führt auch zu einer Betrachtung der Geistesgaben.
10. Wie werde ich mit dem Heiligen Geist erfüllt?
Das charismatische Verständnis der Geisterfüllung wird mit der praktischen Umsetzung gekoppelt: Im Gebet wird der Heilige Geist gebeten, die Anwesenden zu erfüllen.

182) Die Titel unter Punkt 1-15 entsprechen den Überschriften der Kurseinheiten. Die nachfolgenden Erläuterungen der Titel sind kurze Zusammenfassungen der Lektionen. Sie stützen sich einerseits auf die Ausführungen im Teilnehmerheft und andererseits auf die Beobachtungen während der Feldforschung.

11. Wie widerstehe ich dem Bösen?

Es geht um die Strategien Satans und den spirituellen Kampf in der unsichtbaren Welt sowie um Möglichkeiten des Selbstschutzes.

12. Warum mit anderen darüber reden?

Die Evangelisation als Auftrag und ihre unterschiedlichen Formen werden beleuchtet.

13. Heilt Gott auch heute noch?

Das in der »Charismatischen Bewegung« populäre Thema wird an das Wirken des Heiligen Geistes gekoppelt. Im anschließenden Gebet wird konkret um Heilung gebetet.

14. Welchen Stellenwert hat die Kirche?

Die historische Bedeutung der Kirche, die unterschiedlichen Kirchenverständnisse und die Bedeutung der Gemeinschaft für das Individuum werden skizziert.

15. Wie mache ich das Beste aus meinem Leben?

Es geht um das »Mehr« im Leben eines Christen, auch werden mögliche Konsequenzen für die Lebensführung kurz thematisiert.¹⁸³

Bemerkenswert sind, neben der Auswahl und Gestaltung der Themen, die perspektivische Fokussierung auf das Individuum und dessen persönliche Entwicklung sowie die Reduktion des ethischen Bezugs auf einige wenige Themen. Die dahinterstehenden Überlegungen zielen einerseits auf das globale und überkonfessionelle Format des Kurses, der keine Plattform für konfessionelle und denominationelle Streitigkeiten zur Verfügung stellen soll:

Markus(L), der erwähnte Pfarrer und Alphalive-Berater anlässlich der Schulungskonferenz vom 1./2. November 2002:

Oft werden wir gefragt, was denn der Kurs zu den Sakramenten biete. Sollen wir sie weglassen? Aber sie sind doch so zentral, darum streitet man sich auch immer wieder darüber. Man lässt alles weg, was an Streitpunkten vorhanden ist, reduziert auf das Wichtigste. Bei den Baptisten, zum Beispiel, ist die Taufe sehr wichtig, aber in den Alphalive-Kurs gehört nichts Konfessionelles und Denominationelles. Das kann man später in der Gemeinde, nach dem Kurs, wieder aufnehmen. Die Kurse müssen die Gewähr bieten, dass sie effektiv Alphalive-Kurse sind und nicht Gemeindekurse. So kann

183) Dies schien vor allem in der besuchten Freikirche ein Anliegen zu sein. Denn in dieser letzten Kurseinheit wurde dort den Zuhörern und Zuhörerinnen nahegelegt, sich vom alten Leben zu trennen und nicht der »Welt« gleich zu sein. Erläuterungen zur Ehe, zu sexuellen Beziehungen, zum Umgang mit Zeit und Geld wurden hier explizit gemacht, während im landeskirchlichen Setting solche Themen sehr marginal blieben. Sie wurden dort nur besprochen, wenn die Teilnehmenden diesbezüglich Fragen stellten, z. B. in den Diskussionsgruppen, und auch dann nur oberflächlich, mit Verweis auf das Buch von Nicky Gumbel: *Heiße Eisen angepackt*. Hamburg, 6. Aufl. 2003.

*man die Leute auch unbeschwert in einen Kurs an ihrem Ort schicken. Die Details sind nicht wichtig, aber der Alphalive-Kurs kann der Welt zeigen, dass wir in viel mehr Sachen eins als uneins sein.*¹⁸⁴

Andererseits soll der Kurs als »Einsteigerkit« für Kirchenferne funktionieren, d. h. die Teilnehmenden sollen möglichst niederschwellig in ein Gespräch über den Glauben einbezogen werden, ohne dass ihnen dabei zu nahe getreten wird. Will der Kurs seine konsumentenfreundliche Ausstrahlung behalten, dürfen die Kursleitungen den Suchenden gegenüber möglichst keine konkreten Ansprüche erheben bzw. keine verbindlichen Vorgaben zum individuellen Denk- und Lebensstil der Einzelnen formulieren, sondern müssen jene als selbstverantwortliche Individuen auf Zeit begleiten. Der Kurs übernimmt darum von seiner Anlage her keine Sozialisierungsfunktionen, diese werden post-*Alphalive* an die Kirchen und Gemeinden delegiert.

Bemerkenswert ist weiter, dass die Themen, so wie sie im Kurs gewichtet und entfaltet werden, trotz der ökumenischen bzw. überkonfessionellen Orientierung des Konzepts eine klare charismatische Prägung aufweisen.¹⁸⁵ Zwar sind längst nicht alle Gemeinden, die *Alpha(live)* aufgreifen, charismatisch orientiert, und doch arbeiten sie mit diesem Modell. Durch die Ausbreitung von *Alpha(live)* werden also zahlreiche christliche Gemeinschaften unterschiedlicher konfessioneller Ausrichtung in relativ kurzer Zeit mit dem charismatischen Gedankengut konfrontiert. Themen wie der Heilige Geist, die Geistesgaben, die Krankenheilung usw. tauchen in den lokalen Diskursen darum vermehrt auf und werden ins Grundlagenrepertoire aufgenommen. Mit anderen Worten, es findet eine unterschwellige »Charismatisierung« der kurs anbietenden Gemeinschaften statt.¹⁸⁶ Auch wenn diese Gemeinschaften bei der Durchführung des Kurses ihre eigenen Akzente setzen, so wird eine gänzliche Entfernung der charismatischen Elemente vonseiten der Koordinatoren mit Missbilligung zur Kenntnis genommen. Letztere erachten gerade die charismatischen Elemente als das eigentliche Herzstück des Kurses, schreiben ihnen große Wirkung zu und sehen in ihnen nicht zuletzt den Grund für den Erfolg von *Alpha(live)*.¹⁸⁷ Gumbel selbst vertritt in dieser Sache eine eindeutige Position:

»Nowhere in the New Testament does it say, that these spiritual gifts will cease at the end of the apostolic age... We should expect today to see the supernatural display of the

184) Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll vom 01.11.2002.

185) Die »Charismatische Bewegung« und ihre Frömmigkeitsstile werden in Kapitel B. 1. 4. und 2. eingehender besprochen.

186) Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 54-55; Kern, Thomas 1997, S. 31 ff.

187) So die Aussage von Rachel Stössel an der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002 in Bülach.

power of the Holy Spirit as part of his kingdom activity and as an authentication of the good news.«¹⁸⁸

Gumbel und seine Leute sind sich jedoch der Kontroversen rund um das Thema des Heiligen Geistes und der Geistesgaben bewusst, weshalb sie ihre diesbezügliche Einstellung und die entsprechenden Ziele in moderater Form kommunizieren, um nicht jene vor den Kopf zu stoßen, die mit dieser Sache ihre Mühe haben. Sie mahnen jenseits von theologischer Haarspalterei zur pragmatischen Schau: »Oh, why will they split hairs? Why don't they see that this is just the one thing that they themselves need?«¹⁸⁹

4. 2. Der Ablauf des Kurses

Die folgenden Angaben beziehen sich auf die bereits im obigen Kapitel angegebenen Quellen. Zur Rekrutierung neuer Interessenten und Interessentinnen findet am Ende jedes *AlphaLive*-Kurses eine *AlphaLive*-Party statt, zu dem die Kursteilnehmenden ihre Freunde und Bekannten einladen sollen. Damit machen sie den ersten aktiven Schritt nach außen. Sie müssen in ihrem Umfeld Farbe bekennen und sich als Glaubende oder am Glauben Interessierte »outen«, so die Aussagen der Verantwortlichen. Diese Party ist gleichzeitig Anfang des nächstfolgenden Kurses und Einstiegsmöglichkeit für die Neuen. Der Anlass wird in der beobachteten Kirchengemeinde jeweils sehr gut vorbereitet, denn die Kursverantwortlichen wollen den Gästen einen angenehmen Abend bieten, so dass diese sich wohlfühlen. Bei einem feinen Essen und einem Glas Wein können sie zusammen mit ihren Freunden musikalische und tänzerische Showeinlagen genießen, sich Interviews mit Ex-*AlphaLive*-Teilnehmern bzw. -Teilnehmerinnen sowie ein Kurzreferat über das erste Kursthema anhören: »Christsein: unwichtig, unwahr oder unattraktiv?«¹⁹⁰

Wer die *AlphaLive*-Party nicht besucht, steigt am offiziellen ersten Kursabend gleich ins zweite Thema ein. Die Einhaltung der Reihenfolge der einzelnen Themen, so wie sie im Kursheft aufgelistet sind, scheint in der Praxis kein Gesetz zu sein. So kommt etwa auch das vierte Kapitel in den beobachteten Kursen erst nach dem Wochenende zur Sprache. Darauf hin befragt, begründen die Kursverantwort-

188) Gumbel, Nicky: *Challenging Lifestyle*. Eastbourne 2001, S. 27, 53.

189) Ders.: *Telling Others. The Alpha Initiative*. Eastbourne 1994, S. 120. Gumbel bezieht sich hier auf die vom Evangelisten R. A. Torrey (1856-1928) vertretene Auffassung zur Geistes- taufe. Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 69. Die Diskussion über die thematischen und theologischen Akzentsetzungen des Kurskonzeptes bzw. auch über das, was im Kurs unerwähnt bleibt, läuft derzeit erst an. Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 6 f.

190) Feldbeobachtungen im Rahmen einer *AlphaLive*-Party in der untersuchten Kirchengemeinde.

lichen die Änderung damit, dass es für die meisten Teilnehmenden am dritten Kursabend noch zu früh sei, um mit dem komplexen und schwierigen Thema der »Lebensübergabe« konfrontiert zu werden. Darum warten sie lieber zuerst das Wochenende ab, das sich, so die langjährige Erfahrung, für viele als sehr prägend herausstellt und oft sogar einen Wendepunkt in der persönlichen Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben markiert. Einerseits wissen die Teilnehmenden nach dem Wochenende besser, wovon im vierten Kapitel die Rede ist, oder sie haben den Schritt der »Lebensübergabe« im Anschluss an ein persönliches Erlebnis mit dem Heiligen Geist während des Wochenendes bereits »wie von selbst« vollzogen (Kapitel C. 3. 2.). Ebenso wird in den beobachteten Gemeinden das elfte Kurskapitel, welches den Widerstand gegen das Böse thematisiert, direkt im Anschluss an das Wochenende behandelt, weil zu diesem Zeitpunkt, so die Erfahrungen der Organisatoren, die Konfrontation mit der Umwelt und dem Alltag von den Teilnehmenden sehr stark wahrgenommen und oft auch als bedrohend empfunden wird. Zweifel über die gemachten Erfahrungen tauchen nach der geschützten Zeit des Wochenendes mit neuer Vehemenz an die Oberfläche, und die Leute suchen Hilfestellungen. Ebenfalls wird das Thema »Heilung« in den beobachteten Kursen in zeitlicher Nähe zum Wochenende aufgegriffen, denn es bietet sich mit ihm erneut eine Möglichkeit zur praktischen Anwendung des Gehörten an.¹⁹¹

Wie nun sieht ein typischer Kursabend aus? Das folgende Raster zeigt den standardisierten Ablauf der Kurseinheiten vor und nach dem Wochenende, so wie er in den Schulungsunterlagen vorgeschlagen und in der Praxis angewendet wird.¹⁹²

- 18.15 Gebet im Team, Vorbereitung der Räume und des Essens
- 19.00 Beginn des Kurses, Nachtessen
- 19.40 Begrüßung und Mitteilungen
- 19.45 Anbetungszeit
- 20.00 Referat
- 20.45 Pause mit Kaffee und Gebäck
- 21.00 Diskussion in Kleingruppen
- 21.45 Schluss

Das Ziel dieses dreistündigen Programms besteht darin, ein Ambiente zu schaffen, so dass sich die Anwesenden willkommen fühlen und entspannen¹⁹³, was sich auf die Zielsetzungen des Kurses begünstigend auswirken soll.¹⁹⁴ Dazu Nicky Gumbel:

191) Die beobachteten Programmänderungen im Kurs wurden vonseiten des Verantwortlichen des besuchten Kurses anlässlich eines informellen Gesprächs kommentiert.

192) Aus: »Eine Einführung in den Alphalife-Kurs«, von *Alphalife* Schweiz, S. 5.

193) Aussagen von Rachel Stössel anlässlich einer Schulungskonferenz in Bülach, Zürich, vom November 2002.

»The ideal venue is a home. For many years the Alpha Course at Holy Trinity was run in a home. We had considerable hesitation about moving from a home because such an environment is unthreatening for those who do not go to church. We only did so eventually because of the increasing size of our church. When the course outgrows the home, a venue needs to be found with a welcoming atmosphere.«¹⁹⁵

Jeder Abend beginnt mit einem Essen, das von Ort zu Ort unterschiedlich gestaltet wird. Vom Dreigangmenu über die Selbstbedienung am Buffet bis zum einfachen Tee mit Keksen ist alles möglich. Es gibt Gemeinden, die eine Crew aus Freiwilligen eigens für die Zubereitung der Mahlzeiten einsetzen, andere delegieren das Essen an ein Catering-Unternehmen.¹⁹⁶

Die gemeinsame Mahlzeit wird von den *Alphalive*-Verantwortlichen einerseits als ein Zeichen der Gastfreundschaft verstanden, andererseits ist das Essen auch ein strategisches Moment, dessen gruppendynamisches Potential genutzt wird.¹⁹⁷ Zur Optimierung dieser Zeit wird darum in den beobachteten *Alphalive*-Kursen auch die Sitzordnung nicht der freien Wahl überlassen. Die Teilnehmenden werden zu Beginn des Kurses in Gruppen eingeteilt, die je einer bestimmten Farbe zugeordnet sind und während der gesamten Kursdauer konstant bleiben. Das heißt, die Teilnehmenden treffen sich immer wieder mit denselben Leuten, sowohl in den Diskussionsgruppen nach den Referaten als auch zu Tisch. Um diese Konzentration auf die Gruppe durchsetzen zu können, verwenden die Organisatoren zum Beispiel, wie im Fall des besuchten Kurses, farbige Namensschilder und Tischservietten, die den Gruppenfarben entsprechen. Auf diese Weise gehen auch in großen Kursen die Einzelnen nicht in der Masse unter, sondern bekommen die Gelegenheit, sich wenigstens innerhalb der eigenen Gruppe im Verlaufe der zehn Wochen gegenseitig näher kennen zu lernen. Indem niemand sich seine Gruppenzugehörigkeit selber aussuchen kann, können auch Personen unterschiedlichen sozialen Status', Alters und Geschlechts zusammengebracht werden, die sich einander vielleicht sonst nicht annähern würden. Auch wenn dies anfänglich zu verkrampften oder auch peinlichen Situationen führen kann, verwandeln sich in den allermeisten Fällen die zu Beginn des Kurses noch unbeholfenen Kontaktversuche mit der Zeit in herzliche Beziehungen.¹⁹⁸

194) Hunt, Stephen 2004, S. 58.

195) Gumbel, Nicky: *Telling Others. The Alpha Initiative*. Eastbourne 1994, S. 47.

196) Entspricht eigenen Beobachtungen im Feld als Informationen der befragten Kursleiter. Die Angaben decken sich mit den Beobachtungen von Stephen Hunt, Stephen 2004, S. 58.

197) Ebd. S. 58: »A kind of implicit cost-return is involved here in that on being fed (although a small donation for the cost of the meal is expected) there is a certain obligation for guests to accept, be open to, or at least tolerate what follows on a typical Alpha programme evening.«

198) So auch die eigenen und die Beobachtungen von Hunt, Stephen 2004, S. 59.

Die Essenszeit soll explizit nicht zum Austausch über religiöse Themen genutzt werden. In der Regel wird darum vor dem Essen auch nicht gebetet.¹⁹⁹

Nach dem Essen richtet der Kursleiter oder der Master of Ceremony²⁰⁰ das Wort an die Anwesenden und bittet sie, sich in den für das Referat vorgesehenen Raum zu begeben. Eine kurze Zeit der Anbetung, wie sie in evangelikal-charismatischen Gottesdiensten üblich geworden ist, geht dem Referat voraus.²⁰¹ Die Lieder werden nach bestimmten Kriterien ausgesucht: Liedtexte, die den Charakter Gottes thematisieren, werden in der Regel zu Beginn des Kurses eingesetzt, jene, die vom Glauben oder der Liebe des Menschen zu Gott handeln, erst später. Die Melodien sind eingängig, die Musikstile verschieden, die Liedtexte werden an eine Leinwand projiziert und die Lieder wiederholt gesungen.²⁰² Dabei werden die Leute ermutigt, aufzustehen und ihre Hände beispielsweise zum rhythmischen Klatschen einzusetzen. Zwischen den einzelnen Liedern werden Gebete gesprochen und Proklamationen zum Wesen Gottes ausgerufen. Die Anbetung ist eine Zeit, die dazu dienen soll, Gott als mächtiges und persönliches Gegenüber, Jesus als Freund und Begleiter und den Heiligen Geist als aktive und gegenwärtige Kraft zu porträtieren; sie soll den Anwesenden aber auch den Raum eröffnen, mit diesem Gott in Kontakt zu treten.²⁰³ Die Leute sollen in dieser Zeit »etwas mit Gott erleben können«²⁰⁴, d. h. sie sollen sowohl ihren eigenen Gedanken und Gefühlen freien Lauf lassen können, also auch gemeinsam mit den anderen in Liedern und Gebeten »vor Gott treten«.²⁰⁵ Als wichtigstes Ziel dieses »Erfahrungsraums« gilt die persönliche »Begegnung« des Individuums mit Gott. Hier soll es sich auf Gott einlassen, im Singen und Beten auf ihn hören und reagieren. Die Musik soll die

199) R. Stössel anlässlich der Schulungskonferenz in Bülach vom 02.11.2002. Interessanterweise wurde das in der besuchten Freikirche so nicht eingehalten. Die Kursleitung begrüßte dort alle Anwesenden, die wartend an den Tischen saßen, sprach ein Dankgebet und wünschte einen guten Appetit. Es wurde nie explizit gesagt, man solle sich nicht über Religion unterhalten.

200) Im beobachteten landeskirchlichen Feld handelte es sich immer um Männer, in der Freikirche führten auch Frauen durch den Abend. Die eigentliche Kursleitung war aber an beiden Orten fest in männlichen Händen.

201) Dieses im Ablauf fest verankerte Element wird als Grundelement der christlichen Gemeinde schlechthin verstanden: So wie Sportler laufen und Kinder wachsen, beten Gemeinden an, heißt es etwa. Konferenzunterlagen 2002, S. 25 f.

202) Informationen von der Schulungskonferenz, Konferenzunterlagen 2002, S. 26-27.

203) Die eigenen Beobachtungen im Feld stimmen mit den Anleitungen in den Schulungsunterlagen überein, 2002, S. 25-27.

204) Aussage von Rachel Stössel anlässlich der Schulungskonferenz 2002, Konferenzunterlagen 2002, S. 25 f.

205) Eine im charismatischen Kontext übliche Formel zur Überleitung in die Anbetungszeit.

Atmosphäre schaffen bzw. eine Stimmung erzeugen, die es dem und der Einzelnen leichter macht, in diese »Begegnung« einzusteigen.²⁰⁶

Die Anbetungszeit ist gerade in der Anfangszeit des Kurses für die Teilnehmenden oft irritierend, da diese meistens weder mit den Liedern noch mit der darin verwendeten Terminologie vertraut sind und auch nicht verstehen, wofür diese Zeit gut sein soll. Dieser Schwierigkeit wird Rechnung getragen, indem zu Beginn des Kurses jeweils höchstens zwei Lieder gesungen werden, die an den nachfolgenden Kursabenden wiederholt werden. Erst gegen Ende des Kurses, wenn allmählich Gewöhnung und Vertrautheit Vorbehalte und Distanziertheit abgelöst haben, wird die Anbetungszeit auf fünf oder mehr Lieder ausgedehnt. Während die Anwesenden anfangs im Sitzen singen und nur zögernd in die Lieder einstimmen, stehen sie in der Regel nach dem Wochenende auf und singen kräftig und motiviert mit, klatschen und bewegen sich zum Rhythmus der Musik.²⁰⁷

Nach dem Lobpreis bzw. der Anbetungszeit folgen die Mitteilungen. Gerade das *Alphalive*-Wochenende und die *Alphalive*-Party sind immer wieder Themen, die hier aufgegriffen werden, denn die Teilnehmenden sollen sich im Verlaufe der Wochen langsam mit den bevorstehenden Veranstaltungen vertraut machen:

R. Stössel, Alphalive-Koordinatorin, anlässlich der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002:

Man sollte früh anfangen, das Weekend einzuführen, am zweiten Abend schon. Ermutigt die Leute, am Weekend teilzunehmen, denn es ist eine Hürde für viele.

Danach übernimmt der Referent oder die Referentin das Wort und leitet den Input mit einem Witz ein. Dieser humoristische Einstieg dient als Überleitung zum Thema und soll Entspannung bringen und Widerstände auflösen.²⁰⁸ Die Referate bilden das eigentliche Zentrum jedes Kursabends und dauern in der Regel zwischen 20 und 30 Minuten. Die Inhalte sind vorgegeben, der Ablauf standardisiert und, bis ins letzte Detail ausgearbeitet, in den Unterlagen abrufbar. Wer als Redner oder als Rednerin rhetorisch nicht versiert ist, kann die synchron übersetzten Videos von Nicky Gumbel oder Hörkassetten von bekannten Rednern abspielen.²⁰⁹

206) Konferenzunterlagen 2002, S. 25-27. Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 60-62.

207) So die Beobachtungen im Feld in Übereinstimmung mit den Konferenzunterlagen 2002, S. 25 f. und Hunt, Stephen 2004, S. 61.

208) *Alphalive*-Konferenz, November 2002, Rachel Stössel. Siehe Gumbel, Nicky: *Fragen an das Leben*. Aßlar, 7. Aufl. 2005.

209) Konferenzunterlagen 2002.

Die Referate sind durchsetzt mit Bibelstellen²¹⁰ und praktischen Beispielen (Kapitel C. 2.), mit visuellen Darstellungen und zeugnishaften und illustrierenden Erzählungen, die möglichst selbstredend sein und die intendierte Botschaft von verschiedenen Seiten her beleuchten sollen.²¹¹ Oft wird das Gesprochene mit verschiedenen visuellen Medien und dramaturgische Elementen unterstützt. Die Komplexität eines Themas erschöpfend zu beleuchten ist aber nicht Ziel eines Referats, vielmehr soll hier nur das Wesentliche auf einfache, prägnante und vielleicht auch provozierende Art und Weise vorgetragen werden, das mit ein paar wenigen Merksätzen zusammengefasst werden kann, die wiederum für die Zuhörenden plausibel, praktikabel und leicht memorierbar sind.

R. Stössel, Alphalive-Koordinatorin, anlässlich der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002:

*Wir suchen keine Bibellehrer, aber Leute, die gut umgehen können mit den Menschen da draußen, ein offenes Herz haben und Freude haben an kniffligen Fragen, die aber auch mal sagen, dass sie etwas nicht wissen. Bibellehrer sind oft nämlich gerade keine guten Moderatoren.*²¹²

Nach einer fünfzehnminütigen Kaffeepause folgt der Austausch in den Kleingruppen.²¹³ Diese Gruppen bestehen aus höchstens zwölf Mitgliedern, inklusive Gruppenleitung. Die Leitung einer Gruppe obliegt in der Regel zwei Personen, die von mehreren Co-Leitern und -Leiterinnen unterstützt werden. Im Durchschnitt kommt auf zwei bis drei Kursteilnehmende ein Teammitglied.²¹⁴

210) In der besuchten Freikirche war die Bibel und das Zitieren von Bibelstellen omnipräsent, während im besuchten landeskirchlichen Setting Bibelverse spärlicher verwendet und die Bibel als Buch nur hin und wieder in Gebrauch genommen wurde. Einer der Redner in der Freikirche hatte sogar seine Reden im Kleinformat in die aufgeschlagene Bibel gelegt, so dass es den Anschein hatte, als ob er sein Referat der Bibel selbst entnehme.

211) Vgl. Gumbel, Nicky 1994.

212) Auszug Beobachtungsprotokoll vom 02.11.2002.

213) Auf den Schulungskonferenzen wird explizit darauf hingewiesen, dass in den Kursen qualitativ guter Kaffee serviert werden soll, denn die Leute würden eine ernst gemeinte Gastfreundschaft nicht nur wahrnehmen, sondern auch äußerst wertschätzen.

214) In den Konferenzunterlagen steht: »Eine Gruppe von 12 ist die ideale Größe. Jesus wählte eine Gruppe von 12 (Matthäus 4, 18-22). Jede Kleingruppe besteht aus 2 Leitern, 2 Helfern und ca. 8 Gästen.« 2002, S. 11. Hunt, Stephen 2004, S. 107 bemerkt, dass die Ausrichtung auf kleine Gruppen gerade für die (spät)moderne Evangelisation typisch ist. Nun kann es vorkommen, z. B. wenn eine Gemeinde den Kurs neu lanciert hat und sich in dieser Phase erst vor allem Insider angemeldet haben, dass sich in einer Gruppe bloß ein oder zwei Neue befinden. Diese können dann leicht unter Druck geraten, denn mit Sicherheit entsteht hier eine einseitige Gruppendynamik, weil sich die Mehrheit der Beteiligten über die Terminologie und Inhalte der Gespräche mehr oder weniger einig ist. Die Minderheit

Um die Gefahr des Gruppendrucks und der Manipulation in den Kleingruppen möglichst klein zu halten, werden an den Schulungskonferenzen die Gesprächsleiter und -leiterinnen immer wieder angehalten, argumentative und konfrontative oder gar einschüchternde Gesprächsstile zu vermeiden.²¹⁵ Sie sollen Zurückhaltung üben, möglichst alle Anwesenden zu Wort kommen lassen und Toleranz walten lassen. Höfliche Reaktionen, wie »Danke für Ihre Meinung« oder »Darüber habe ich so noch nie nachgedacht«, auf Angriffe, Provokationen oder ungewohnte Argumente werden einer Richtigstellung und Belehrung vorgezogen. Wer als Gruppenleiter bzw. -leiterin einmal auf eine Frage keine Antwort wisse, solle dies zugeben, sich eine Notiz machen und die Sache bis zum nächsten Mal abklären, heißt es in den Schulungsunterlagen.²¹⁶ Die wesentlichen Aufgaben der Kleingruppen werden dort klar formuliert. Es geht aber im Wesentlichen darum, die Teilnehmenden »in eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus zu führen«, d. h. die Kleingruppe muss einen Rahmen bilden, innerhalb dessen sich die Einzelnen optimal auf dieses Ziel einstellen können. Folgende Elemente werden für die Arbeit in den Gruppen vorgeschlagen:²¹⁷

1. Die Diskussion: Primär soll in diesem kleinen Rahmen das Thema des Abends nochmals fokussiert werden. Die Anwesenden sollen sich äußern und ihre Fragen einbringen. Auch Anliegen besonderer Art oder persönliche Probleme sollen hier ihren Platz haben.
2. Beispielhaftes Bibelstudium: Im Verlaufe des Kurses sollen die Teilnehmenden konkret angeleitet werden, wie sie die Bibel lesen und besser verstehen können. Anhand von kurzen, ausgewählten Textpassagen wird das Vorgehen eingeübt: Nach einer Einleitung durch die Gruppenleitung folgen ein gemeinsamer Interpretationsversuch und gemeinsame Überlegungen zur Anwendbarkeit des Gelesenen im eigenen Leben.
3. Miteinander beten: Die Gruppenzeit wird jeweils mit einem Gebet begonnen und/oder abgeschlossen. Im Verlaufe des Kurses werden die Teilnehmenden ermutigt, ihre Gebetsanliegen mitzuteilen und gleich selber im Gebet dafür einzustehen.

wagt sich in einer solchen Extremsituation vielleicht nicht mehr, Kritik, Zweifel oder gar Unwissen zu markieren und übernimmt Sprache und Bedeutungszuweisungen der anderen; falls sie ihre kritische Meinung exponiert, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass sie von der Mehrheit der Gruppe marginalisiert wird. Dies entspricht den Beobachtungen in der Kleingruppe des freikirchlichen Kurses, welcher in der zweiten Feldphase besucht wurde.

215) Zu den gruppendynamischen Prozessen siehe das Kapitel B. 1.

216) Aussagen Rachel Stössel, Schulungskonferenz November 2002; Konferenzunterlagen 2002, S. 11-13. Dasselbe bestätigt auch Hunt, Stephen 2004, S. 127 f.

217) Die folgende Zusammenfassung stützt sich auf die Aussagen im Heft, Konferenzunterlagen 2002, S. 11.

4. Dauerhafte Freundschaften innerhalb der christlichen Gemeinschaft sollen sich entwickeln: Die Gruppen sollen zu dichten Netzwerken zusammenwachsen, denn gute Beziehungen, so weiß man in *Alpha*-Kreisen, sind oft der Grund, weshalb Menschen in einer Gemeinde hängen bleiben.
5. Füreinander beten lernen: Die Fürbitte wird als Chance für positive Erfahrungen angesehen. Menschen auf der Sinnsuche sind dafür offen, für ihre Probleme, Krankheiten und Wünsche beten zu lassen. Die Wahrscheinlichkeit, dass sie nachfolgende, positiv gewertete Ereignisse in einen kausalen Zusammenhang mit diesen Gebeten bringen, ist groß. Solche Gebetserhörungen steigern den Wirklichkeitscharakter des Gelernten und wirken vertrauensbildend.
6. Andere für die Leiterschaft trainieren: Die Kleingruppen bilden ein Übungsfeld für Ex-*Alpha*-Teilnehmer und -teilnehmerinnen, die vermehrt Verantwortung übernehmen wollen. In einem geschützten Rahmen können sie als Teammitglieder lernen und anwenden zugleich.

Der organisatorische Ablauf und das inhaltliche Programm des Kurses werden für die Teilnehmenden transparent gemacht. So wird der Kurs für die Besucher und Besucherinnen übersichtlich und in gewisser Hinsicht auch berechenbar, was erfahrungsgemäß eine positive Wirkung sowohl auf die Entwicklung der Einzelnen als auch auf die Gruppenarbeiten hat. Stephen Hunt folgert:

»Stability remains, I would argue, largely because of the clear structure of the programme rather than explicit goals. While the weekly repetition of meal-video-discussion can be tiring for some, it does allow a certain predictability and assurance and this quickly helps the establishment of norms and fairly structured behaviour. The Alpha group, particularly through interaction over meals and discussion, usually achieves a high level of cohesion relatively quickly.«²¹⁸

Bezeichnenderweise wird darum die Runde auch pünktlich um 22.00 Uhr aufgelöst, denn es soll verhindert werden, dass die Leute wegen des Kurses ein Schlafdefizit produzieren und deshalb nicht mehr erscheinen. Das bedeutet aber, dass bei der kurz bemessenen Zeit des gemeinsamen Austausches oft auch Fragen in der Luft hängen bleiben und auf später verschoben werden müssen bzw. einfach fallen gelassen werden. Diese ungeklärten Fragen – so die wiederholte Beobachtung in den besuchten Kursen – verlieren im Verlauf der Wochen aber für manche Teilnehmer und Teilnehmerinnen ihre anfängliche Brisanz.

Während der einzelnen Kursabende und auch während der ganzen Dauer des Wochenendes wird im Hintergrund für die Teilnehmenden gebetet. Eine Gebetsgruppe wird eigens für diese Aufgabe eingesetzt und bleibt, wie alle anderen Gruppen auch, während der zehn Wochen zusammen. Das Gebetsteam wird den Kurs-

218) Hunt, Stephen 2004, S. 110-111.

teilnehmenden, ebenfalls aus Gründen der Transparenz, am Anfang des Kurses vorgestellt.²¹⁹

4. 3. Das Wochenende in der Kursmitte

Ungefähr in der Mitte des Kurses findet eine Art Reتراite statt, ein Wochenende unter dem Thema des Heiligen Geistes. Es bildet die eigentliche Klimax des *Alphalive*-Kurses sowohl aus der Sicht der Verantwortlichen als auch der Teilnehmenden.²²⁰ Letztere bezeichnen das Ereignis im Nachhinein häufig als Wendepunkt in ihrem Denken und Glauben. Die Kursleitung ist sich, u. a. aufgrund der Feedbacks, der Bedeutung und des Potentials dieser drei Tage voll und ganz bewusst und weiß sie auch zu nutzen.

R. Stössel, Alphalive Koordinatorin, anlässlich der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002:

Das Weekend ist die Mitte des Kurses. Das ist oft der Zeitpunkt, wo die Gebete der Lebensübergabe geschehen. Das ist aber von Gruppe zu Gruppe verschieden. Wenn die Leute parat sind, sollte man sie nicht auf später vertrösten, es soll aber auch kein Druck aufgesetzt werden. Dort entstehen Freundschaften, es gibt Zeit für Seelsorgegespräche und auch die Ortsverschiebung ist gut. Die Leute fühlen sich wohler, so weg vom Alltag.²²¹

Das Wochenende wird den Teilnehmenden als persönliche Auszeit und als Möglichkeit für eine intensive Auseinandersetzung mit sich selber und dem Glauben vorgestellt. Straffe Programmteile haben jedoch darin genauso ihren Platz wie Gemeinschaft, Freizeit, Sport und Genuss. Nicky Gumbel und seine Crew wissen, dass sie mit dem Wochenende einen Rahmen bieten, in dem die Teilnehmenden für die »religiöse Botschaft« bzw. für persönliche Veränderungen offener und zugänglicher werden:

»We have found that friendships are formed on a weekend much more easily than on a single day. As people travel together, have meals together, go for walks, enjoy evening entertainments and receive Holy Communion together on Sunday morning, there is a cementing of friendships which have begun to form in the early weeks [...]. It is in this relaxing environment that people unwind and some of the barriers begin to come down. I have found many make as much progress spiritually during the weekend away as in the rest of the course put together.«²²²

219) Siehe Konferenzunterlagen 2002, S. 17-19, 31-32.

220) Das bestätigt auch Hunt, Stephen 2004, S. 233-246.

221) Beobachtungsprotokoll vom 01.11.2002.

222) Gumbel, Nicky 1994, S. 123.

Diese Möglichkeiten werden genutzt, um vor allem zwei wichtige Kurzzeitziele zu erreichen: eine stärkere Integration der Kursgruppe und eine intensive theoretische und praktische Einführung in das Thema »Heiliger Geist«. Lehre und Praxis sollen sich ergänzen, d. h. der Heilige Geist soll »erfahrbar« werden. Zu diesem Zeitpunkt wissen die Leute schon einiges über Jesus, das Kreuz, die Bibel, das Gebet und Gottes Führung; die »Beziehung« Mensch-Gott ist längst eingeführt und der Moment, diese »Beziehung« aktiv zu vollziehen, d. h. zu »erfahren«, ist aus der Sicht der Verantwortlichen gegeben. Sie sind darum bestrebt, dieses »Wissen« in »Gewissheit« zu überführen, d. h. den Teilnehmenden die Möglichkeit zu geben, das Gehörte und Diskutierte umzusetzen, sprich: zu erfahren.²²³

Die Referate nehmen in gleicher Weise wie sonst ihren Lauf, die Diskussionsgruppen tagen wie üblich. Doch einige wesentliche Unterschiede zu den wöchentlichen Treffen sind dennoch ersichtlich. Erstens: Das Wochenende schafft allgemein mehr Konstanz, die Leute können oder müssen sich nicht ständig wieder von der religiösen Gemeinschaft, den religiösen Themen trennen. Zweitens: Die Teilnehmenden hören nicht bloß zu, reflektieren und tauschen sich nicht nur miteinander aus, wie es sonst an den Kursabenden üblich ist, sondern sie haben auch die Gelegenheit, in einem geschützten Rahmen aktiv zu werden, zu handeln und zu experimentieren. In der »Ministry-Zeit« gelangt das Wochenende zu seinem Höhepunkt. Anschließend an das Referat »Wie werde ich mit dem Heiligen Geist erfüllt?«, d. h. wenn die Anwesenden das Gehörte noch präsent haben, wird der Heilige Geist im Gebet eingeladen, zu »wirken« und die Anwesenden zu »erfüllen«. Momente des individuellen Wartens, Erwartens, In-sich-Schauens und Erlebens folgen. Die Teammitglieder leiten und begleiten durch diese Zeit, sie stehen all jenen zur Verfügung, die das Bedürfnis haben, sich auszusprechen, auszuweinen oder für sich beten zu lassen.²²⁴

Dieser Überblick über den untersuchten Gegenstand *Alphalive*, seine Herkunft, seine Struktur, seine Inhalte und Zielsetzungen bildet die Basis bzw. das Kontextwissen, vor dessen Hintergrund die Analyse des konkreten Datenmaterials besser verständlich wird. Wie der Forschungsprozess im Detail voranschritt, welche Entscheidungen zu treffen waren, wie die Analyse des Fallbeispiels Gestalt annahm und zu welchen Ergebnissen sie führte, soll hier anschließend dargelegt werden.

223) Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 69.

224) Die Feldbeobachtungen decken sich mit den Konferenzunterlagen von *Alphalive* und den Aussagen von Hunt, Stephen 2004, S. 233 ff.

B. Das Hauptthema in den Daten – »Die Rede von der Erfahrung«

Wie in der Einleitung beschrieben, besteht die Hauptaufgabe der gewählten Forschungsmethode in der Kodierarbeit. Kodierungen gründen in den untersuchten Daten sowie in dem damit verbundenen Kontextwissen, das sich auch auf die wissenschaftliche Fachliteratur bezieht, die von Anfang an in die Untersuchung einfließt. Dadurch, dass die Kodierungen auf der Basis der vorliegenden Felddaten und des aktivierten Kontextwissens entstehen, wird die Forscherin davor bewahrt, zu tief in die erhobenen Datensorten (Dokumente, Beobachtungsprotokolle, Interviews) einzutauchen und sich dort zu verlieren. Durch die Rückbindungen an die Literatur kann sie bald in klaren Konzepten und Bezügen denken. Dies ist der Moment, wo sie vom »offenen Kodieren« zum »axialen Kodieren« übergehen kann, das sie schließlich zur Bestimmung der »Schlüsselkategorie« führen soll. Sie löst sich so immer mehr von den einzelnen Daten ab, was nicht immer einfach ist, wie auch die Autoren der »Grounded Theory« feststellen:

»Sich von den Daten zu lösen und zur Konzeptualisierung übergehen ist sogar für einen erfahrenen Forscher besonders schwer, wenn er in einer bestimmten Studie aufgrund seiner Mitarbeit im Untersuchungsfeld etwas heimisch geworden ist. [...] Doch die Distanzierung von den Daten um der Konzeptualisierung willen ist notwendig, wenn man in Bezug auf die Phänomene, die in den Materialien reflektiert sind, ein rein wissenschaftliches Vorgehen und Theorien entwickeln möchte.«²²⁵

Diese »Theorie« entwickelt sich um die Schlüsselkategorie herum, welche ein zentrales »Verhaltensmuster erklärt, das für die Beteiligten relevant und problematisch ist«,²²⁶

Die Analyse der in Textform vorliegenden Beobachtungen und Interviews förderte schließlich ein solches zentrales Konzept zu Tage, welches als das »Kerngeschehen im Untersuchungsfeld« zusammengefasst werden konnte. Dieses Kerngeschehen bzw. – in der Terminologie der Grounded Theory gesprochen – diese Schlüsselkategorie bildete die Hauptachse, um die herum die theorieorientierten Überlegungen entwickelt werden konnten. Mit anderen Worten, die Schlüsselkategorie verkörperte die Hauptidee über den untersuchten Gegenstand, die sich aufgrund der sorgfältigen Analyse des gesamten Datenmaterials herauskristallisierte.

225) Strauss, Anselm 1998, S. 58-59, 65.

226) Ebd. S. 65.

Wie diese Analysearbeit, die sich an der in der Einleitung beschriebenen Fragestellung orientierte, verlief bzw. welche methodischen und theoretischen Entscheide in ihrem Verlauf getroffen werden mussten, soll in der Folge kurz zusammengefasst werden. Der Prozess entwickelte sich entlang der folgenden fünf Etappen, die erste Zwischenresultate zu Tage förderten, auf deren Grundlage wiederum weitere Forschungsschritte geplant und durchgeführt werden konnten:

1. Die teilnehmende Beobachtung während eines ganzen *Alphalive*-Kurses in der ausgewählten landeskirchlichen Gemeinde ermöglichte den Einstieg in das Feld. An den einzelnen Kursabenden und am Wochenende wurden zahlreiche Beobachtungsprotokolle aufgesetzt, die sich aus Erinnerungsfragmenten, direkten Beobachtungen sowie aus synchron protokollierten Reden und Referaten, Liedern und visuellen Darbietungen ergaben. Immer dort, wo Recorder und Schreibzeug explizit unerwünscht waren oder wo diese Mittel hätten stören können, war das Gedächtnis der alleinige Aufnahmeträger. Aber auch all die informellen sozialen Situationen – während des Essens, in der Pause, nach den Kursabenden und beim gemütlichen Zusammensein am Wochenende – sowie die Gespräche in den Diskussionsrunden wurden über die rekonstruierende Gedächtnisarbeitsweise zu Textdaten. In der Regel betrug die Zeitspanne zwischen den realen Ereignissen und deren Niederschrift nicht mehr als eine Stunde. Im Gegensatz dazu wurden die Referate synchron protokolliert. Aus schreibtechnischen Gründen waren hier stichwortartige Aufzeichnungen teilweise unumgänglich, wobei versucht wurde, die Sprache der Referierenden, wenn auch in verkürzter Form, aufzunehmen.
2. Zu einem späteren Zeitpunkt, genau ein halbes Jahr nach Kursende, nachdem einige der Beobachtungsprotokolle bereits transkribiert und kodiert worden waren, erfolgte die zweite Phase der Datengenerierung: Anhand eines thematisch ausgerichteten Leitfadens fanden Interviews mit vormaligen Teilnehmenden des *Alphalive*-Kurses statt. Dabei wurde bei der Auswahl der Interviewpartner und -partnerinnen weder auf das Gleichgewicht zwischen Mann und Frau noch auf deren Alter oder soziale Herkunft geachtet. Es erschien vielmehr sinnvoll, genau jene zehn Leute zu befragen, die über die Zeitspanne von zehn Kurswochen bereits in der konstanten Formation der besuchten Diskussionsgruppe hatten beobachtet werden können.²²⁷

227) In der Praxis konnte das so nicht eingehalten werden, weil sich nicht alle Gruppenmitglieder für ein Interview zur Verfügung stellten. Aus diesem Grund wurden zusätzlich zwei weitere Personen aus dem selben Kurs befragt.

Im Sinne der Grounded Theory kam bei diesen Interviews das »Theoretical Sampling« zur Anwendung, indem die aus der Analyse der Beobachtungsprotokolle erwachsenen Fragen und vorläufigen Hypothesen eine Fokussierung der Interviews auf bestimmte Leitfragen nahe legten. Folgende Zwischenresultate leiteten das Design des Leitfadens für die Interviews:

- a. Im besuchten *AlphaLive*-Kurs schien die »Bekehrung« ein Randthema zu sein. Zwar wurde sie thematisiert und implizit auch angestrebt, aber sie wurde nicht als notwendige Ausgangslage und Bedingung für ein christliches Leben dargestellt. Das Thema kam im ersten Drittel des Kursablaufes zur Sprache, dann kaum mehr. Im Vergleich zum Rest des Kursstoffes und im Vergleich zum Gewicht, das dem Thema »Bekehrung« sonst im evangelikalen Umfeld verliehen wird, schien es hier einen eher untergeordneten Stellenwert zu genießen. Die »Bekehrung«, wenn über sie gesprochen wurde, kam eher als ein Prozess bzw. als ein integraler Bestandteil eines Lebensverlaufs denn als ein einmaliges und klar strukturiertes Ereignis zur Darstellung. »Bekehrung« wurde nicht als eine totale Umkehr vom Bisherigen definiert, sondern eher als Marker für eine qualitativ aufgebaute Variante des Gehabten skizziert.²²⁸
- b. Die Daten erweckten den Anschein, als ob die religiöse Identität des Individuums vielmehr über das Dazugehören (im Gegensatz zum »believing without belonging«?²²⁹) aufgebaut würde als über einen explizit durchgemachten und messbaren Sinneswandel.
- c. Lebenswandel und Lebensstil wurden zwar thematisiert, aber nie konkret ausgeführt, d. h. es wurden keine allgemein gültigen Regeln und Rezepte für ein »richtiges Leben« formuliert. Es schien, als ob die Gestaltung des Lebens in der Verantwortung des Individuums allein bliebe, welches sich in der »kommunikativen Beziehung« zu Gott aber jederzeit klar darüber werden konnte, wie es sein Leben gestalten sollte bzw. wollte.

228) Diese Beobachtung deckte sich auch mit den Beobachtungen von Stephen Hunt, der festhält, dass der Kurs zwar das Langzeitziel der »Bekehrung« verfolgt, von seiner Anlage her aber nur Kurzzeitziele erreichen kann, die vor allem darin bestehen, die Teilnehmenden in die Diskussion und das Experiment hinsichtlich der religiösen Option hineinzunehmen. Die ultimativen Kursziele werden darum nicht immer explizit gemacht und auch nicht kontrolliert. Hunt, Stephen 2004, S. 110-111.

229) Vgl. Davie, Grace: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford / Cambridge, Mass. 1994.

3. Ein zentrales Thema des Kurses war bald schon klar erkennbar: der Heilige Geist. Als universales Angebot für alle Menschen, jenseits von »Bekehrung« und »Glauben«, schien er als Verbindungsglied zwischen den unterschiedlichen Erfahrungswirklichkeiten der Individuen, zwischen dem Individuum und der religiösen Gemeinschaft und zwischen dem Einzelnen und Gott zu fungieren.²³⁰ Im Prozess der Suche und Entscheidungsfindung der einzelnen Teilnehmenden figurierte der Heilige Geist als die erfahrbare Instanz Gottes und als eine Art »Testprogramm« zur Überprüfung der Postulate über die »religiöse Wirklichkeit«.
4. Die »Gottes-Beziehung«, wie sie im *Alpha*-Kurs präsentiert wurde, machte einen sehr individualisierten Eindruck.

Die Leitfragen wurden anhand dieser noch provisorischen und unfertigen Zwischenergebnisse erstellt; dabei sollte das Interview mit einer Grand-Tour-Frage beginnen, die als Auslöser für einen narrativen Erzählfluss intendiert war. Weitere konkrete Fragen sollten Antworten zu jenen Themen hervorlocken, die aufgrund der Zwischenresultate für das Feldgeschehen als relevant erachtet wurden. Folgender Leitfaden kam schließlich zur Anwendung:

- Es ist ja nun schon ein halbes Jahr her, seit wir zusammen den *Alpha*-Kurs besuchten. Kannst du mir ein bisschen darüber erzählen, wie du den Kurs fandest, was dir gefallen oder nicht gefallen hat?
- Warum hast du dich entschieden, den Kurs zu besuchen?
- Was hat der Kurs bei dir ausgelöst, ist etwas geschehen?
- Siehst du dich oder gewisse Dinge heute anders als vor dem Kurs, hast du dich oder haben sich Dinge in deinem Leben verändert?
- Welche Rolle spielt dein Glaube in deinem Alltagsleben?
- Ging es für dich nach dem Kurs noch weiter?
- Hast du manchmal auch Zweifel oder offene Fragen? Was machst du dann?

Es ging bei den Interviews nicht darum, ganze Lebensschauen und biographische Erzählungen zu dokumentieren, sondern es sollten im *Alpha*-Kurs die (Re-)Konstruktionsprozesse des vermittelten »religiösen Wissens« und die im individuellen Verstehensprozess auftretenden Prozesse und Transformationen sichtbar gemacht werden.

230) Diese Beobachtung ging sogar noch über die von Stephen Hunt hinaus, der in den besuchten Weekends ein »element supporting ecumenism« feststellte: »Within the context of the Holy Spirit Gumbel spoke about unity in the Spirit and that it filled all Christians whether Protestants or Catholics, Anglicans, Baptists, Methodists or Pentecostals.« 2004, S. 238.

Die Wirklichkeitskonstruktionen auf der Anbieterseite sollten im Forschungsprojekt aus den schon genannten Gründen (Einleitung, Kapitel C. 3. 2. 1.) in den kommunikativen Handlungen gespiegelt werden, die im Anschluss an die Referate in Gang gesetzt wurden und die alle beteiligten Gesprächspartner und -partnerinnen einschlossen. Das kommunikative Verhandeln des Vermittelten fand bereits während des Kurses statt, nämlich in den Diskussionsgruppen und in zahlreichen informellen Gesprächen. Weil aber der Verstehensprozess aufseiten der Kursteilnehmenden mit dem Kursende nicht einfach als abgeschlossen betrachtet werden konnte, war eine Bestandsaufnahme des individuellen »religiösen Wissens« und der individuellen Standorte in Bezug auf das Vermittelte zu einem späteren Zeitpunkt und unter anderen strukturellen und sozialen Bedingungen nicht nur interessant, sondern für eine sorgfältige Erarbeitung der durch den *Alphalive*-Kurs angestoßenen Tradierungsprozess von Belang. Denn der *Alphalive*-Kurs ist eingebettet in den Alltag der Individuen und er stößt einen Prozess an, der mit dem Kurs nicht einfach abgeschlossen ist. Die bewusst zeitlich nach hinten versetzten Interviews sollten den fortschreitenden bzw. vielleicht auch unter- oder sogar abgebrochenen Verstehensprozess außerhalb der Kursgemeinschaft wenigstens ansatzweise einfangen. Es wurde davon ausgegangen, dass sich mit dem Ende des Kurses die konfrontierende Wirkung anderer Wirklichkeitserklärungen auf das vermittelte religiöse Sinnsystem verstärken würde, d. h. dass es zu weiteren Transformationen des vermittelten »religiösen Wissens« kommen würde.

Die Forschungsarbeit verfolgte nicht das Ziel einer Evaluierung des *Alphalive*-Kurses, sondern der Rekonstruktion der kommunikativen Prozesse, in denen die Informationen bzw. die religiösen Wirklichkeitskonstruktionen zwischen den Vermittelnden und den Rezipierenden hin und her gingen und sich dadurch veränderten. Eine solche Rekonstruktion kommunikativer Prozesse erforderte aber mehr als eine bloße Beschreibung und Gegenüberstellung der kommunikativen Tätigkeit aus den jeweiligen Perspektiven der beteiligten Partner und Partnerinnen. Es musste nach »Sinnelementen« gesucht werden, die sich für beide Seiten der Kommunikationspartner und -partnerinnen als zentral erweisen würden, denn nur dann konnten sie einander gegenübergestellt werden und schließlich Aufschluss über die Transformationen des vermittelten »religiösen Wissen« in- und post-*Alphalive* geben.

1. Parallel zu den Interviews mit den Kursteilnehmerinnen und -teilnehmern fand ein Experteninterview mit den Koordinatoren von *Alphalive* statt.
2. Die Dokumentenanalyse, d. h. die Durchsicht von gesammelten, repräsentativen Artikeln, Flyern, Skripts und *Alpha*-internen Zeitschriften, lief parallel und diente dem Aufbau des Kontextwissens.

3. Zum Zwecke der Horizonterweiterung, durch die über weitere Daten Neues an den Kategorien entdeckt und so eine breitere Varianz erreicht werden sollte, wurden in der zweiten Hälfte des Projektverlaufs Konferenzen von *Alphalive* besucht sowie in der Endphase eine zweite intensive Feldphase eingeschaltet: Ein gesamter *Alphalive*-Kurs-Zyklus in einem freikirchlichen Setting in der gleichen Stadt wurde durchlaufen. Die hier entstandenen Datenblöcke flossen nur noch punktuell und selektiv, d. h. vom »Theoretical Sampling« her geleitet, in die Analyse ein. Das neue Material diente der Verifizierung der bestimmten »Schlüsselkategorie« sowie der Verdichtung der im Entstehen begriffenen theoretischen Implikationen. Das Fallbeispiel selber – der *Alphalive*-Kurs in der landeskirchlichen Gemeinde – blieb im Zentrum der Analyse, wurde aber aus der Perspektive des Gegenbeispiels in einigen Aspekten neu beleuchtet, denn Divergenzen wie Konvergenzen ließen manche Dinge klarer erscheinen, bestätigten oder stellten die Resultate in Frage.

Die erhobenen Daten, das Resultat der Forschungsetappen 1-6, unterstützten in ihrer unterschiedlichen Art die methodologische Anlage der »Grounded Theory«, welche zur Erforschung und dichten Beschreibung sozialer Situationen, Ereignisse und Prozesse entwickelt wurde. Ihr Ziel verfolgt die Methode über das für sie typische Verfahren, mit dem schließlich die »Schlüsselkategorie« entdeckt werden kann, welche die Integration der gesamten Analyse einleitet und ermöglicht. Diesen schwierigen und zentralen Schritt fasst der Soziologe Paul Atkinson mit den treffenden Worten zusammen:

»Diese Seite der Forschungsarbeit – alle Fäden zusammenbringen – ist eines der schwierigsten Dinge überhaupt. Abgesehen davon, dieses Ziel wirklich zu erreichen, ist es schwer, die richtige Mischung zu finden aus (a) dem Glauben, dass die Integration erreicht werden kann und wird; (b) der Erkenntnis, dass man an der Integration arbeiten muss und sie nicht auf romantischer Inspiration beruht; (c) dass die Integration nicht mit der Lösung eines Rätsels oder eines mathematischen Problems vergleichbar ist, sondern geschaffen werden muss; (d) dass man nicht immer alle Fäden in einer einzigen Version zusammenbringen kann und dass aus einem Forschungsprojekt verschiedene Versionen der Integration hervorgehen können.«²³¹

Die genannten Phasen auf dem Weg zur »Schlüsselkategorie« sollen im Folgenden nochmals kurz zusammengefasst werden. Anschließend sollen die für die vorliegende Arbeit zentralen Zwischenschritte in Form der »Achsenkategorien« rekonstruiert werden, welche bei der Entwicklung der Schlüsselkategorie maßgeblich beteiligt waren, denn diese Zwischenresultate werden später in der Fallanalyse wieder zur Sprache kommen.

231) Ebd., S. 273.

Die Suche nach der »Schlüsselkategorie« verläuft bei der »Grounded Theory« über die vorerst offene, dann selektive Kodierarbeit. Konzepte und Kategorien verdichten sich bis zu dem Punkt, an dem sie in den Daten »Teilgeschichten« an den Tag fördern. Diese bilden dann sogenannte »Achsen«, um die herum weiter kodiert wird. Beim axialen Kodieren gilt es, eine als wichtig, aber noch nicht als zentral erachtete Kategorie weiter gehend auf ihre Eigenschaften und Dimensionen hin zu untersuchen, Verbindungen und Beziehungen zu anderen Kategorien solcher Art sichtbar zu machen und die Befunde allmählich zu einem Netz zu verdichten. In dieser Phase der Analyse entstehen erste Hypothesen und wichtige Teilergebnisse. Der Vorteil dieser »Achsenkodierung« liegt einerseits in der Vernetzung der verschiedenen Codes untereinander und andererseits in der zunehmenden Bündelung der Ergebnisse auf eine »Schlüsselkategorie« hin.²³² In der vorliegenden Forschungsarbeit wurden aus dem Datenmaterial folgende »Achsenkategorien« herausgearbeitet:

- Heiliger Geist (Wochenende-Ministry, Geisterfahrungen, Gott als Wirkender)
- Gottes Reden (Kommunikation, Hören, Gottes Antworten, Führung)
- Beziehung (menschliche und göttliche: Eltern-Kind, Ehe, »signifikante Andere«, Kommunikation, Dialog)
- Beheimatung (Gemeinschaft, Zugehörigkeit, Gemeinde, Familie)
- Transformationen (veränderte Situationen, Menschen, Haltungen, Sichtweisen, Verhalten, Bekehrung)
- Entscheidung (Wahl, Verantwortung, Bekehrung, Umsetzung, Aktivität, »Ergreifen«)
- Bezugsrahmen (»framing«, verschiedene Lebensbereiche, Sinnsysteme, pluralistische Deutungsmöglichkeiten, Optionenvielfalt, Wechsel zwischen den Rahmen, Selektionen)
- Wertungen (Hierarchien, Prioritäten, Evaluierung, Gradualisierung, Nutzenorientierung)
- Theorie-Praxis (Wissen, Ergreifen, Umsetzung, Experiment, Learning by Doing, Testen)
- Alltag (Erfahrungen, Pragmatik, Diskontinuitäten, Normalsein).

Die Zwischenresultate repräsentieren einerseits emische Begriffe und andererseits etische Konzepte und erscheinen deshalb hier als »Achsenkategorien«, weil sie auf beiden Seiten der KommunikationspartnerInnen im *Alphalive*-Kurs immer wieder auftauchen. Es geht um konkrete »Erfahrungsdimensionen« bzw. als religiös typifizierte Erfahrungen, die auf die Existenz einer »religiösen Wirklichkeit« verweisen bzw. die eine solche voraussetzen bzw. subjektiv verifizieren. Andere »Achsen-

232) Ebd., S. 63.

kategorien« verweisen auf die beobachteten Strategien, die im Feld verwendet wurden, um diese »religiöse Wirklichkeit« – ebenfalls auf beiden Seiten der KommunikationspartnerInnen – zu legitimieren, zu plausibilisieren und zugänglich zu machen. Die »Achsenkategorien« beinhalten also jene »Sinnelemente«, die in der Kommunikation im *Alphalive*-Kurs sowohl von den Referierenden wie von den Teilnehmenden wiederholt zur Anwendung kamen, d. h. für beide Seiten als zentral und relevant erachtet und deshalb einander gegenübergestellt werden konnten. Diese Gegenüberstellung wird in Kapitel C zur Darstellung gebracht.

Sowohl der Gebrauch der »Sprache« als auch der Topos »religiöse Erfahrung« sind für die Wirklichkeitskonstruktionen im *Alphalive*-Kurs charakteristisch: Eine bestimmte Gottesvorstellung, eine bestimmte Vorstellung von »transzendenter Wirklichkeit«, bestimmte Gehalte »religiöser Erfahrungen« werden durch »Sprache« artikuliert und konstituiert. Diese Elemente sind darum als »religiöse Inhalte« rekonstruierbar, als sie »Inhalte menschlichen Bewusstseins, menschlichen Handelns und menschlichen Kommunizierens« darstellen und über die Kommunikation zugänglich werden.²³³

Die aus den Textdaten eruierten »Achsenkategorien« galt es dann unter einem Dach zusammenzuführen. Die wichtigen Komponenten sollten erfasst bleiben und gleichzeitig auf einer weiteren Abstraktionsebene systematisiert und synthetisiert werden. Dieses Dach bildete schließlich die Schlüsselkategorie: »Die Rede von der Erfahrung«. Diese Kernkategorie vermochte all die entdeckten »Teilgeschichten« in den Daten zueinander in Bezug zu setzen und zu integrieren. Die »Rede von der Erfahrung« als einer multidimensionalen Kategorie bildet also in der vorliegenden Arbeit den Schlüssel zu den Felddaten, sie stellt aber auch Weichen für die Anschließbarkeit der Analyse an konkrete Theoriemodelle (Kapitel B. 3. 2.). Die »Schlüsselkategorie« weist aber letztlich darauf hin, dass der Topos »religiöse Erfahrung« in den vorliegenden Daten zu *Alphalive*, die aus der Perspektive der Tradierungsfrage generiert wurden, bei den kommunikativen Konstruktionen und Rekonstruktionen von »religiöser Wirklichkeit« im Feld eine zentrale Rolle spielt. Diese Entdeckung lässt sich an die bereits in der Einleitung gemachten Aussagen zur Problematik des weltanschaulichen Pluralismus und der Wahlfreiheit der Individuen in der Gegenwartsgesellschaft anschließen, in welcher im Prozess der Säkularisierung die Dimension der »subjektiven Erfahrungen« zunehmend an Bedeutung gewinnt. Der *Alphalive*-Kurs scheint die subjektive »religiöse Erfahrung« als Katalysator des individuellen Verstehens- und Vergewisserungsprozesses zu instrumentalisieren, und seine VertreterInnen setzen diesen Topos, bemüht um eine plausible und sinnhafte Darstellung »religiöser Wirklichkeit«, strategisch ein. Die »religiöse Erfahrung« kann aber selbst bzw. »an sich« weder vermittelt noch beobachtet werden, sondern den anderen immer nur in ihrer vermittelten Weise zu-

233) Knoblauch, Hubert 1999, S. 14.

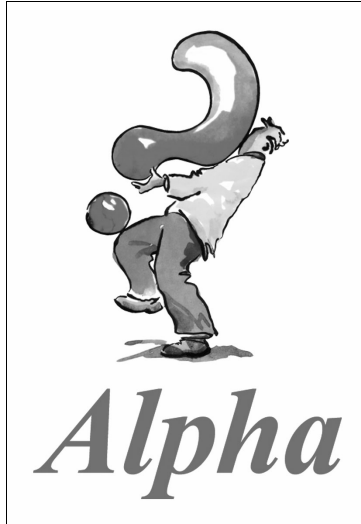
gänglich gemacht werden, d. h. sie muss in narrativ elaborierter Weise präsentiert werden. Dass diese Aussage das Kerngeschehen im *Alphalive*-Setting trifft, besagt die »Schlüsselkategorie« »Die Rede von der Erfahrung«, die ihrerseits auch die hier gewählte kommunikationstheoretische bzw. wissenssoziologische Perspektive rechtfertigt.

Die »Schlüsselkategorie« zielt nicht auf eine ausschließlich metasprachliche bzw. metatheoretische Klärung der Kategorie der »religiösen Erfahrung«, obschon diese, wenigstens in Teilen, für eine sorgfältige wissenschaftliche Bearbeitung des Datenmaterials und der daraus sprechenden Problematik nicht ausgeklammert werden darf. Die »Schlüsselkategorie« vereint in sich die Haupterkenntnisse aus der breit angelegten Analyse des gesamten Datenmaterials und wird gleichsam zum Instrument, mit dem die auf die Fragestellung hin ausgerichtete Rekonstruktion des Falles schließlich im Detail erfolgt. Sie synthetisiert das in den Daten eminent hervortretende emische Konzept der »religiösen Erfahrung« mit dem von außen beobachtbaren Vorgang der Konstituierung dieses Konzepts in der Kommunikation. Anders ausgedrückt: Die »Schlüsselkategorie« ist eine sogenannte »konstruierte Kategorie«²³⁴, die vor dem Hintergrund bestimmter Annahmen – Kontextwissen und theoretische Informiertheit – gebildet wird, und mittels derer das, was die Menschen im Feld für »wirklich« halten und in Handlungen umsetzen, beobachtet und rekonstruiert werden kann. »Die Rede von der Erfahrung« ist also eine für die »Grounded Theory« typische Kategorie, welche die für die beobachteten Menschen zentrale Problematik aus einer wissenschaftlichen bzw. etischen Position thematisiert. Dadurch wird der weiteren Analysearbeit eine Richtung gegeben, die schließlich auch zur Entwicklung theoretischer Implikationen und Schlussfolgerungen führen soll. Wenn es also den Verantwortlichen und den Teilnehmenden des *Alphalive*-Programms maßgeblich um erfahrungsmäßige Aspekte ihrer »Religion« geht, so kann aus wissenschaftlicher Perspektive diese »religiöse Erfahrung«, wie erwähnt, weder eingefangen noch »an sich« beschrieben, noch nachempfunden werden. Die Forscherin kann allein das, was in irgendeiner Form über diese Erfahrung kommuniziert wird, rekonstruieren und deuten.

Eine ausführliche Darstellung des Geschehens im Feld folgt ausführlich in Kapitel C der vorliegenden Arbeit. Bevor jedoch das Fallbeispiel beleuchtet wird, soll die Problematik, auf welche die »Schlüsselkategorie« verweist, zum Zwecke der Einbettung der Analyse in einen größeren historisch-kulturellen und wissenschaftlich-theoretischen Rahmen gestellt werden. Eine kurze pädagogisch-didaktische

234) Im Gegensatz zu den »natürlichen Kodes«, die von den Leuten selbst benutzt werden, basieren die »konstruierten Kodes« auf einer Kombination von Fachwissen und Kenntnissen zu dem untersuchten Feld. Letztere vergrößern darum die Reichweite ihrer Bedeutung, indem sie über punktuell und lokales »Wissen« über das Feld hinausreichen. Vgl. Strauss, Anselm 1998, S. 64 f.

Verortung des Kurses geht dabei der Darstellung des religions- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontextes der »Schlüsselkategorie« voraus, der sich die Präsentation des für die Fallanalyse gewählten theoretischen Rahmens anfügt. Diese Theorie, die einen erweiterten, wissenssoziologisch-orientierten Blick auf die Daten eröffnet, integriert und subsumiert auch die anfänglich formulierten Überlegungen zur Didaktik des Kurses.



Das internationale Alpha-Emblem

C. »Die Rede von der Erfahrung« im Kontext von Didaktik, Religions- und Wissenschaftsgeschichte

1. »Erfahrung« als didaktisches Mittel

1. 1. Lehren und Lernen: der konstruktivistische Hintergrund

Im Folgenden wird der didaktische Kontext vorgestellt, in dem die Vorgehensweisen der *Alphalive*-Anbieter verortet werden können und der unter dem später vorgestellten wissenssoziologischen Modell subsumiert werden kann. Der für die Fallanalyse gewählte Theorierahmen weitet den Horizont über die didaktischen Überlegungen hinaus auf die umfassendere Frage der religiösen Tradierung bzw. der Kommunikation und (Re-)Konstruktion »religiöser Wirklichkeit« im *Alphalive*-Kurs aus. Das Kapitel soll aufzeigen, wie die Verantwortlichen ihre »Botschaften« bzw. ihre »religiösen Inhalte« methodisch-didaktisch aufbereiten und vermitteln, so dass das von ihnen intendierte »Verstehen« aufseiten der Kursteilnehmenden möglichst optimal realisiert werden kann. Die Kursanbieter nutzen darum die Lehr- und Lernsituation im Kurs und orientieren sich bewusst und/oder unbewusst an einem konstruktivistischen Modell. Einerseits basiert das Kurskonzept, wie bereits erwähnt, auf den gesellschaftsdiagnostischen Befunden der Wissenschaft²³⁵, und andererseits ermöglichen die laufenden Evaluationen²³⁶ des Kurses und die entschiedene Ausrichtung auf die Befindlichkeiten und Bedürfnisse der »Kunden« direkte Einsichten in die Abläufe und Bedingungen des »Vermittelns« und »Verstehens« bzw. des »Lehrens« und »Lernens«.

Die Betrachtung von *Alphalive* aus der Perspektive konstruktivistischer Didaktik ist das Resultat eigener Beobachtungen und Folgerungen. Reflexionen seitens der *Alphalive*-Verantwortlichen gibt es dazu keine. Weil es sich bei der vorliegenden Arbeit aber nicht um eine pädagogische Untersuchung von *Alphalive* handelt, bleibt die Auseinandersetzung mit dem spezifisch didaktischen Material auf ein Minimum beschränkt. Eine Einbettung des Kurses auch aus der Perspektive der Didaktik soll aber verdeutlichen, dass der *Alphalive*-Kurs, als Mittel und Ort der Tradierung von »religiösem Wissen«, sehr wohl auch als Lehr- und Lernsituation betrachtet werden kann und dass er sich als solche nicht wesentlich von anderen Unterrichtssituationen unterscheidet. Der hier folgende Seitenblick auf die Didaktik soll die Angemessenheit der in dieser Studie gewählten kommunikationstheoretischen bzw. wissenssoziologischen Herangehensweise an den Kurs hervorheben, die eine breitere Perspektive auf das Geschehen erlaubt. So wie aus didaktischen

235) Vgl. Kapitel A.; Hunt, Stephen 2004, S. 31.

236) Vgl. Kapitel A. 1. 1.

Überlegungen die allgemeine Bedeutung der »(religiösen) Erfahrung« im individuellen Lernprozess betont werden kann, wird aus wissenssoziologischer Sicht der Fokus auf die »Konstruktionen religiöser Wirklichkeiten« eingestellt und die Bedeutung der daran beteiligten »Rede von der Erfahrung« untersucht.

Die bisherigen Darstellungen zum Kurs machten deutlich, dass *Alpha(live)* ein evangelistisches Instrument ist, das primär sinnsuchende Menschen im Blick hat.²³⁷ Was die *Alpha*-Designer aber selber unter »Sinnggebung« verstehen und wie sie diese im Verlaufe des Kurses aufbauen und weitergeben, soll in der Folge sowohl anhand der Beobachtungen während der besuchten Schulungskonferenzen als auch anhand der dort verteilten Unterlagen aufgezeigt werden. Dabei wird besonders auf für die Didaktik relevante Indizien geachtet.

Das Fernziel ihres evangelistischen Engagements sehen die Verantwortlichen in der eigentlichen »Bekehrung« der Teilnehmenden – der Begriff wird kaum verwendet²³⁸ –, die verwendeten Strategien zielen jedoch nicht auf Belehrung, denn »religiöses Wissen« soll nicht übergestülpt, Entscheidungen sollen nicht forciert werden, was auch Hunt beobachten konnte:

»The primary long-term aim of Alpha is to win souls in the tradition of Christian evangelism. The short-term goal is to inform and educate people and encourage them to consider the possibility of following a spiritual path: to allow discussion and exploration. To put it succinctly, it is a crash course in Christianity for beginners, the unchurched, the faithless, and even those already convinced but who wish to refresh their faith or who want to go further in their Christian commitment.«²³⁹

Die Evangelisation, als Methode verstanden, dient im *Alpha*-Kurs vielmehr einer zielgerichteten Begleitung der Teilnehmenden. An den Schulungskonferenzen wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die Glaubenssuche und -findung als Prozess zu verstehen seien, der vonseiten der Kursleitung viel Zeit und Geduld einfordere und darum nicht nach dem Vorbild der klassischen Evangelisationsveranstaltungen abzuwickeln sei.²⁴⁰ Die Einleitung und Begleitung dieses Prozesses wird in den Schulungsunterlagen des *Alpha*-Kurses als aufwändiges Unternehmen dargestellt, das Zeit beansprucht und das den ganzen Menschen ins Blickfeld nehmen muss. Die Teilnehmenden sollen nicht allein über den Kopf, sondern auch

237) Dies ist nach Hunt ein Schwachpunkt nicht so sehr des Konzeptes als vielmehr der Praxis. Die Gruppen sind oft zu heterogen, die Menschen zu unterschiedlich, so dass für die einen oder die anderen der Kurs immer unbefriedigend ist. Hunt, Stephen 2004, S. 254.

238) Es werden Begriffe wie »Lebensübergabe«, »Entscheidung«, »Hinwendung zu Gott«, »Begegnung mit Gott« verwendet. Rachel Stössel: »Ziel ist, dass die Menschen Jesus kennen lernen.« Schulungskonferenz November 2002.

239) Hunt, Stephen 2004, S. 110.

240) Konferenzunterlagen 2002, S. 3-5.

über die Emotionen, das Gewissen und den Willen angesprochen werden, denn damit eine Nachhaltigkeit des Kurses erreicht werden kann und die Kursteilnehmenden in der religiösen Gemeinschaft eine Heimat finden können, müssen, so sind die Verantwortlichen überzeugt, Wissensvermittlung und Vertrauensbildung Hand in Hand gehen.²⁴¹ In Anlehnung an die neutestamentliche Metaphorik wird der Prozess des Evangelisationsgeschehens als ein Transformationsvorgang dargestellt, der mit Bildern aus den Bereichen der Landwirtschaft, des Baugewerbes, des Reisens und der Geburt veranschaulicht wird. Diesen Prozess gilt es vonseiten der Verantwortlichen mit viel Know-how, Ausdauer, Hingabe und Geduld zu begleiten, auch wenn er bis zu einem gewissen Grad immer auch eigengesetzlich verläuft.²⁴² Darum wird festgehalten, dass der Effekt des *Alpha-* bzw. *AlphaLive-*Kurses nicht bei jedem Menschen der gleiche sein kann, denn die Individuen haben je unterschiedliche Ausgangslagen, ungleiche Bedürfnisse und individuelle Lernmuster. Weil aber, so die Überzeugung der Verantwortlichen, in jedem Menschen die grundsätzliche Tendenz zum Glauben angelegt bzw. Jesus Christus für jeden Menschen von entscheidender Bedeutung ist – er ist »der Weg, die Wahrheit und das Leben« –, gilt es, diesen Glauben zu wecken bzw. die Menschen von der Notwendigkeit dieses Glaubens zu überzeugen.²⁴³ Anders ausgedrückt: Weil das Ziel des Kurses darin besteht, »Menschen in eine persönliche Beziehung zu Jesus zu führen«, sind Fantasie, Kreativität, Unkonventionalität und Empathie gefragt, um die Aufmerksamkeit dieser Menschen mit ihren individuellen Anliegen, Fragen, Bedürfnissen, Möglichkeiten und Grenzen gewinnen zu können.²⁴⁴

Markus(L), Pfarrer und Berater für AlphaLive, anlässlich der Schulungskonferenz vom 1./2. November 2003:

Es ist nicht unsere Aufgabe und Kompetenz, am Evangelium etwas abzuändern, aber es jeder Generation wieder so zu erzählen, dass sie es verstehen kann. Das heißt, man kann nicht von einer Generation herkommen und... Die Frage ist, was ist Evangelium und was ist Verpackung. Für welche Zielgruppe ist welche Verpackung die beste? Man muss flexibel sein! Es ist heute ein Kulturumbruch zu beobachten, weg von der Aufklärungsmenta-

241) Die Referenten betonen an den Schulungskonferenzen immer wieder, dass Ermutigung, Freundschaft und Vertrauen die zentralen Faktoren seien. In den Konferenzunterlagen wird das Thema folgendermaßen umschrieben und mit Ratschlägen angereichert: Die Gruppenleiter sollen »dauerhafte Freundschaften innerhalb der christlichen Gemeinschaft entwickeln: Der Hauptgrund, weshalb Menschen in der Gemeinde bleiben. – Lernen Sie jede Person wirklich gut kennen: Namenspiele (am ersten Abend); seien Sie ein Gastgeber; eröffnen Sie das Gespräch; treffen Sie sich auch außerhalb des *AlphaLive*-Kurses.« Zürich 2002, S. 13.

242) Ebd., S. 3-4, 13.

243) Gumbel, Nicky 2005, S. 11-21.

244) Konferenzunterlagen 2002, S. 11.

lität hinein in eine neuere Generation mit Erfahrungen aus dem New Age. Alle wollen schauen, ob sie etwas spüren. Da sind wir mit dem christlichen Glauben gut dran. Das Verlangen nach geistlicher Erfahrung ist heute sehr groß und die Spiritualität ist in aller Leute Munde. Man kann sich heute sogar zum Spiritualexperten ausbilden lassen – keine Ahnung, was das ist –, aber die reformierte Kirche bietet das an.

*Es braucht die Balance zwischen Gefühl und Verstand, zwischen dem Herz, den Emotionen, den Erfahrungen und der Entscheidung. Das oberste Gebot heißt: Je weniger Druck, desto mehr geschieht.*²⁴⁵

Der Kurs verfolgt einen pädagogischen Ansatz der Erwachsenenbildung²⁴⁶, der sich weder autoritativer noch ausschließlich direkter Methoden bedient, vielmehr macht er sich didaktische Erkenntnisse zunutze, die auf einer Theorie des »selbst-sorgenden bzw. selbst-gesteuerten Lernens« basieren.²⁴⁷ Es handelt sich dabei um ein konstruktivistisches Lernverständnis, welches davon ausgeht, dass es sich beim Lernen um einen konstruktiven Prozess handelt und dass die Lernenden vor allem aufgrund ihrer »Experience« lernen, was bedeutet, dass sie den Lernverlauf mit ihren eigenen Werten, Überzeugungen, Denkmustern und (Vor-)erfahrungen aktiv mitsteuern.²⁴⁸ Diese didaktische Theorie, die heute weltweit großes Ansehen ge-

245) Referat anlässlich der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November, 2002.

246) Ranke, Stephan: »Dem persönlichen Glauben neues Leben geben. Alpha-Kurse – ein Angebot für Gemeindeglieder und Fernstehende.« in: *Deutsches Pfarrblatt* 5/1997, 236 ff.

247) In den Schriften von Nicky Gumbel sind direkte Bezüge zu diesen didaktischen Modellen nicht explizit erwähnt, doch liegt es auf der Hand, dass Erkenntnisse aus der Pädagogik genauso in das Kurskonzept eingeflossen sind wie aus der Soziologie und Psychologie. In den Schulungsunterlagen und den mündlichen Kommentaren dazu wird der individuelle Prozess des Lernens immer wieder betont und mit dem »langsamen Erkennen eines Bildes« verglichen. Dieser Prozess soll schließlich in eine persönliche Entscheidung münden, die wohl überlegt ist, mit Freunden und Bekannten besprochen wurde und frei von Misstrauen und Ängsten gefällt wird. Das Resultat soll ein »begründeter Glaube – kein blinder Glaube sein«, der eigenen Überzeugung folgt, Zürich 2002, S. 3 ff.

248) Der konstruktivistische Ansatz integriert auch Erkenntnisse aus anderen Theoriemodellen, etwa aus dem Kognitivismus und der Andragogik. Der kognitivistische Ansatz betrachtet das Lernen als einen vielschichtigen Prozess der Informationsverarbeitung, der Interpretation und der Bewertung des Informationsangebotes. Er grenzt sich von den behavioristischen Theorien ab, die die Beobachtung des Verhaltens in den Vordergrund stellen und die Leistungen des Gehirns vernachlässigen. Die Kognitivisten wollen die Denkprozesse des Lernens verstehen und erklären und zielen mit ihren Herangehensweisen auf die inneren Vorgänge des Individuums. Die Andragogik, so wie sie Malcolm Knowles in der amerikanischen Diskussion prägt, befasst sich mit der Bedeutung des Lernens bei Erwachsenen, die einen starken Wunsch nach selbstgesteuertem Lernen haben, ihre Erfahrungen in den Lernprozess einbringen, ihre Lernbereitschaft unter Beweis stellen und alltags- und problemlösungsorientiert lernen wollen. Das Lernen soll darum experimentell orientiert sein, und seine Nützlichkeit muss unmittelbar einleuchten. Vgl. Knowles, Malcolm Shep-

nießt, beruht auf der Prämisse, dass es keine objektive Realität gibt, die von außen an einen Menschen herangetragen bzw. ihm übergestülpt werden kann. Im Gegensatz zum Behaviorismus²⁴⁹ sieht der Konstruktivismus die Lernenden als aktive Subjekte, die zur Eigenaktivität angeregt werden müssen, damit jene inneren mentalen Prozesse in Gang kommen, die schließlich nachhaltiges und anwendbares Wissen produzieren. Dieser Ansatz, der davon ausgeht, dass Lernen nicht erzwungen und Lernziele nicht forciert werden können, erfordert eine bestimmte Gestaltung auch der Lernsituation selber. Erfolgreiches Lernen ist, so die Vertreter dieser Theorie, immer dann möglich, wenn Lernende aufgrund ihrer Disposition für den entsprechenden Lernschritt bereit sind, wobei jeweils nur sie selbst wissen können, ob diese Situation gegeben ist.²⁵⁰ In letzter Instanz entscheiden, so betrachtet, immer die Lernenden selbst, ob und was sie lernen wollen. Eine solche Theorie hat mit dem »Lernen durch Verstärkung«, welches sich über Generationen hinweg als das dominante pädagogische und didaktische Prinzip – auch Trichterprinzip genannt – behaupten konnte, abgeschlossen.

Das bedeutet nicht, dass im *AlphaIive*-Kurs die Lernsituationen ohne jegliche Interaktionen zwischen der Kursleitung und den Teilnehmenden auskommt bzw. dass die personale Vermittlung von Inhalten wegfällt oder allein auf apersonale Steuerungsmedien verlagert wird. Gerade weil davon ausgegangen wird, dass das lernende Individuum keine frei schwebende Größe ist, die unabhängig von ihrem

herd: *The Adult Learner*. Houston, 5. Aufl. 2003. In den konstruktivistischen Didaktikmodellen schließlich wird das Gehirn als relativ geschlossenes, sich selbst organisierendes und informationsverarbeitendes System betrachtet, das die durch die Sinnesorgane aufgenommenen Reize interpretiert und daraus Wissen konstruiert. Wichtig ist hier, dass von außen auf das Gehirn nicht wirklich Einfluss genommen werden kann. Die Interpretation von Sinneswahrnehmungen erfolgt nach völlig individuellen Gegebenheiten, die aus Vorerfahrungen oder sozialen Rahmenbedingungen herrühren und demnach von Person zu Person unterschiedlich sein können. Vgl. Siebert, H.: *Didaktisches Handeln in der Erwachsenenbildung. Didaktik aus konstruktivistischer Sicht*. Neuwied, 1997; Thissen, F.: »Das Lernen neu erfinden. Grundlagen einer konstruktivistischen Multimedia-Didaktik«, in: *LernTec 97*, Tagungsband, <http://www.frank-thissen.de/lt97.pdf>, Stand 17.08.2002.

- 249) Die Theorie des Behaviorismus (Skinner) ist heute aus der Mode gekommen, obwohl sie für gewisse Lernbereiche, die der Automatisierung von komplexen Tätigkeiten dienen, immer noch eine gewisse Bedeutung behalten hat, z. B. beim Einsatz von Flugsimulatoren in der Pilotenausbildung.
- 250) Jean Piaget war hier wegweisend. Er zeigte, dass Lernende immer zunächst aus eigenen Aktionen heraus lernen, dass sie dabei ihre Wirklichkeit konstruieren und dann in Abgleich mit ihrer Umwelt bringen. Lew S. Wygotsky (*Denken und Sprechen*, 1964), John Dewey (*My Pedagogic Creed*, 1897; *The School and Society*, 1900; *Child and the Curriculum*, 1902) und Jerome S. Bruner (*The Process of Education*, 1960; *Child's Talk: Learning to use Language*, 1987; *Acts of Meaning*, 1991) haben daran angeschlossen und die Bedeutung von sozialen Interaktionen und historisch-kulturellen Dimensionen hervorgehoben.

kulturellen und sozialen Rahmen Wissen und Wirklichkeiten erzeugen kann, wird der Interaktion zwischen den Menschen besondere Bedeutung beigemessen, was sich aus der starken Gewichtung der Diskussionsgruppen und des Wochenendes ableiten lässt. Die Teilnehmenden sollen zur Kooperation ermutigt werden, denn dann setzen sie sich auch aktiv mit den »Lerninhalten« auseinander.

Die Schwierigkeit dieses Ansatzes besteht nun darin, diese Motivation, Aktivität und Kooperation beim einzelnen Individuum auch in Gang zu bringen und aufrechtzuerhalten. Die Kursverantwortlichen greifen darum zu einer Methode, die in der Erwachsenenbildung heute generell in Mode gekommen ist: die »Inszenierung« bzw. die »Provokation«.²⁵¹ Mittels diverser kommunikativer Mittel – Sprache, Bilder, Filmsequenzen, Musik, Drama usw. – werden künstliche Situationen geschaffen, die bei den Teilnehmenden Überraschtheit, Neugierde, Ärger oder Bestätigung auslösen. Dadurch soll der Anreiz zur weiteren selbstmotivierten Suche nach Lösungen und Antworten geschaffen werden. Im Anschluss an solche Reizimpulse werden die Lernenden dann aber nicht sich selbst überlassen, sondern auf strukturierten Lernwegen weitergeführt, die wiederum nicht verbindlicher oder direkter Art sind. Oft werden die Impulse in die kleineren Lerngruppen mitgenommen, weil dort die Beteiligten viel eher selber aktiv werden können, indem sie den Lernstoff miteinander diskutieren und bestenfalls erproben.²⁵²

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in derartigen Lehr- und Lernmodellen, von denen auch der *Alphalive*-Kurs eine Variante darstellt, ein autoritäres Auftreten der Lehrkräfte nicht gefragt ist. Sie üben ihre Rolle in der Funktion von Lernberaterinnen und -beratern aus, die um eine demokratische und partizipative Lernatmosphäre bemüht sind, in der alle Anwesenden als gleichberechtigte Gesprächspartner und -partnerinnen auftreten können.²⁵³ Der instruktionistische Lehrstil der Experten und Expertinnen, die ihr eigenes spezifisches Gebiet vertreten und

251) Die Frage der »Inszenierung« ist auch aus sprachtheoretischer Perspektive interessant und wird in Kapitel B. 3. 2. 1. nochmals aufgenommen, wo es darum geht, die Sprache von ihrer repräsentativ-beschreibenden, expressiven und konstitutiven Funktion her zu beleuchten. Auch in Kapitel C wird anhand des Fallbeispiels gezeigt, wie der Faktor »Inszenierung« bei der Vermittlung eine stark bedeutungskonstituierende Funktion hat, die eindeutig über den repräsentativen Charakter der Vermittlung hinausweist, mit dem Ziel, den aktiven Verstehensprozess strategisch zu unterstützen.

252) Stangl, Werner: *Die konstruktivistischen Lerntheorien*. <http://arbeitsblätter.stangl-taller.at/Lernen/LerntheorienKonstruktive.shtml>.

253) Vgl. Dewey, John: »Democracy and Education«, in: ders.: *The Middle Works 1899-1924*. Carbondale / Edwardsville 1985. Dewey betont in seiner Reformpädagogik nicht nur die Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung der Lernenden, sondern fordert auch eine Demokratisierung der Klassenzimmer und ein Lernen durch Tun, das nachvollziehbar ist, weil es interessiert und motiviert. Vgl. Straka, Gerald / Macke, Gerd: *Lehr-Lern-Theoretische Didaktik*. München / Münster / Berlin 2002.

ihr Wissen auf die Lernenden übertragen, um es zu gegebener Zeit wieder abzufragen, hat hier einer Lernsituation Platz gemacht, in der das angebotene »Wissen« zwischen Kursleitenden und Kursteilnehmenden verhandelt und angeglichen werden kann. Eine solche Kommunikationsplattform zur intensiven Auseinandersetzung mit »religiösen Inhalten« soll den Lernenden im *Alphalive*-Kurs einerseits die selbständige Erschließung des eröffneten Wissensgebietes ermöglichen, andererseits aber auch einen aktiven und interaktiven Prozess der Wissens- und Wirklichkeitskonstruktion auslösen, so dass das Erworbene auch beim Verlassen des Lernumfeldes weiter Bestand haben kann:²⁵⁴

R. Stössel, Alphalive-Koordinatorin, anlässlich der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002:

*Was sie [die Teilnehmenden] selber entdecken, wird ihnen bleiben, was ich lehre eher nicht. Es geht darum, die Leute zu beobachten und nicht das Programm durchzudrücken. [...] Nach Thessalonicher 5, 11 brauchen wir nicht zu drängen, der Heilige Geist überzeugt selber. Wir begleiten die Leute und binden sie nicht an uns, sondern helfen, dass sie möglichst viele andere Christen kennen lernen. [...] Man will ins Gespräch kommen, dabei geht es nicht um Streitgespräche, und dafür muss man nicht besonders geschickt antworten können oder theologisch gebildet sein. Die Leute sollen auch wie Gäste behandelt werden, so dass sie das nächste Mal auch wieder gerne kommen.*²⁵⁵

Der Kurs überlässt trotz seines konsumentenfreundlichen und bedürfnisnahen Formats aber nichts dem Zufall, d. h. es geht hier auch darum, dass die Teilnehmenden »richtig« lernen bzw. »richtig« versehen.²⁵⁶ Die Verantwortlichen stoßen den Lernprozess nicht nur an, sondern versuchen, ihn auch in eine bestimmte Richtung zu lenken, ohne die Teilnehmenden aber – wenigstens im Idealfall – zu kontrollieren und unter Druck zu setzen.²⁵⁷ Sie setzen Akzente in den Referaten und Diskussionsgruppen, pflegen den Kontakt zu den ihnen anvertrauten Teilnehmenden und erzählen aus ihrem eigenen Glaubensleben, um den Lernenden immer wieder eine

254) Vgl. hierzu Forneck, Hermann J.: »Konzept Selbstlernen«, in: *Management und Training. Magazin für Human Resources Development* 4 (2002), S. 28-31.

255) Konferenzreferat vom 02.11.2002.

256) Konferenzunterlagen 2002, S. 15-19. Zu ähnlichen Beobachtungen kommt auch Stephen Hunt 2004, S. 38: »One of the aims of the Alpha programme is to put the needs of the ›customer‹ first. The principal rationale behind the initiative is to encourage people to raise issues about the Christian faith: it is meant to be about exploration. For this reason the HTB has spent several years attempting to find out what matters and interests people, what kind of issues are relevant, and what questions are most frequently asked [...] Hence, the tendency for HTB to be rather dictatorial and dominate from the top-down is consciously tempered by the need to satisfy consumer demand and provide the answers for the erstwhile spiritual ›seeker‹.«

257) Konferenzunterlagen 2002, S. 3 f.

neue Gelegenheit zu bieten, das vermittelte »religiöse Wissen« an ihr eigenes »Wissen« und ihre eigenen »Erfahrungen« anzuknüpfen (Kapitel B. 3. 2. und C). Der ultimative »output« des Kurses wird aber dem individuellen Kompetenz- und Verantwortungsbereich der Teilnehmenden übergeben und nie abgefragt. Lernen heißt hier, Vermitteltes aufzunehmen, selbständig und in Auseinandersetzung mit dem eigenen Kontext zu verarbeiten und im Austausch mit anderen neue Wissens- und Verhaltensstrukturen zu generieren, zu erproben und zu modifizieren. Die Kursverantwortlichen stehen den Leuten ermutigend, vermittelnd und mit offenem Ohr zur Seite. Das langfristige Ziel ihrer Arbeit – die »Lebensübergabe« –, die bei einigen Teilnehmerinnen und Teilnehmern während des Kurses oft nicht erfolgt, geben die Verantwortlichen gelassen aus den Händen, denn sie rechnen mit dem Wirken des Heiligen Geistes, der den Lernprozess der Einzelnen in die »richtige« Richtung lenkt bzw. weiterführt.

Rachel und Martin Stössel, Alphalive-Koordinatoren, anlässlich der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002:

Gottes Teil ist viel größer – es ist Gottes Verantwortung, was dabei herauschaut... Wenn für Menschen während 12 Wochen täglich gebetet wird, geht das nicht spurlos an ihnen vorbei.

1. 2. Das Prinzip des »Top-Down-Bottom-Up«

Ausgehend von den Feldbeobachtungen, die dieser Studie zugrunde liegen, und von den obigen Erläuterungen zum lerntheoretischen Hintergrund des *Alphalive*-Kurses, der sich teils explizit in den Schulungsunterlagen und teils implizit in den Äußerungen der Redner und Rednerinnen abzeichnet, kann das didaktische Modell, auf dem *Alpha* bzw. *Alphalive* basiert, im Wesentlichen in drei Komponenten eingeteilt werden:

Die rezeptive Komponente

Die informativen Referate bilden die eigentliche Achse, um welche sich die individuellen Lernprozesse drehen sollen. Die Inputs sind kurz, zielgerichtet und durchsetzt von »catchers«, um einerseits die Aufmerksamkeit der Zuhörer und Zuhörerinnen nicht zu verlieren und um andererseits die wichtigsten Informationen zu markieren. Die Vorträge lassen wegen ihrer Dichte nur kurze interaktive Elemente zwischen den Parteien zu, nämlich dann, wenn der Redner oder die Rednerin die Anwesenden in seinen bzw. ihren Herleitungsprozess einbindet. Die subjektiven Meinungen des Publikums sind aber hier nicht wirklich gefragt, denn das Referat ist kein Forum zur Erörterung von Fragen oder Ansichten. Es handelt sich eher um eine asymmetrische Kommunikationssituation, in der die Zuhörenden mit zahlrei-

chen Aussagen und Erklärungen konfrontiert werden. Ungefähr 30 Minuten lang wirken Referenten mit ihren Aussagen und Darbietungen auf die Anwesenden ein. Die Vortragenden liefern das thematische Material des Kurses oft in provokativer, humoristischer oder unfertiger Form, damit die Zuhörenden in jeglicher erdenklichen Form dazu animiert werden, aktiv in die nächste Runde einzusteigen.

Frontale Mitteilungssituationen solcher Art können, wie Detlef Pollack in seiner Studie zu großen Evangelisationsveranstaltungen beobachtet hat²⁵⁸, für kurze Zeit einen Rahmen schaffen, in dem das Individuum, wenn es sich innerlich nicht gänzlich distanziert, vom Geschehen bzw. von der Kommunikation vereinnahmt werden kann. Von einer eigentlichen »Besetzung des Bewusstseins« kann hier aber nicht gesprochen werden, denn erstens ist die Zeit für eine Ausschaltung individueller Reaktionen wie Widerspruch und Zweifel zu kurz, zweitens zielt das einzelne Referat bei den Zuhörenden nicht auf eine definitive Entscheidung pro oder contra Glauben, sondern verfolgt Zwischenresultate, und drittens werden die Anwesenden nach diesem kommunikativen Ansturm gleich in die Diskussionsgruppen entlassen, wo sie ihre eigenen Perspektiven einbringen und gemeinsam mit anderen reflektieren und weiterentwickeln können.²⁵⁹

Die kooperativ-konstruktive Komponente

Aktiviert durch das Impulsreferat werden die Teilnehmenden in Kleingruppen entlassen. Hier sollen sie im geschützten Rahmen bekannter und vertrauter Gesichter das Gehörte verarbeiten. Die Verantwortlichen sind, aufgrund ihrer langjährigen Erfahrung mit diesen Gruppen, der festen Überzeugung, dass nur in gut funktionierenden Kleingruppen konstruktive und effektive Diskussionen möglich sind, weshalb sie in dieses methodische Instrument viel Engagement und Zeit investieren.²⁶⁰ Dazu Stephen Hunt:

»Little is said about the significance of the small group in the Alpha literature beyond the aims of the programme, although there are certainly implicit assumptions related to the findings of major studies conducted by sociologists and social psychologists and now

258) Pollack, Detlef: »Evangelisation als religiöse Kommunikation«, in: Tyrell, Hartmann. et al. 1998, S. 447-471, hier S. 464-467.

259) »Diskutieren Sie über den Vortrag und die aufgeworfenen Themen. Es ist entscheidend, den Menschen die Gelegenheit zu geben, sich zu dem Gehörten zu äußern und Fragen zu stellen.« Konferenzunterlagen 2002, S. 11.

260) »Der Alpha-Kurs kombiniert ganz bewusst solide Grundinformationen mit einer stark beziehungs- und erfahrungsorientierten Praxis in Gruppengesprächen und gemeinsamen Mahlzeiten. So werden die Teilnehmer nicht nur über den Kopf, aber auch nicht nur über die Emotionen angesprochen.« Dr. Peter Aschoff, Vorsitzender Alpha Deutschland, in: »Alpha Update«, Juni 2002, S. 7. Für eine ausführliche Diskussion zu den gruppendynamischen Prozesse in den Kleingruppen siehe Hunt, Stephen 2004, S. 107-132.

utilized in so many areas of social life. We have noted [...] that those who put the Alpha programme together see the meal and other components very much in terms of group dynamics and one of the principal means by which the guests and course leaders can gel. [...]. People are encouraged to talk in company, ›by themselves‹, and find new friends. Hence, a principal aim of Alpha is to integrate people into a small group and ultimately, it is hoped, into church life.«²⁶¹

In den Diskussionsgruppen wird aus verschiedenen Perspektiven und vor persönlichen Erfahrungshintergründen nochmals beleuchtet und bearbeitet, was der Redner oder die Rednerin mit dem Input zur Sprache gebracht hat. Die intendierten Inhalte werden so der subjektiven und intersubjektiven Erörterung übergeben, in der Hoffnung, dass dadurch ein weiterer Schritt in Richtung Aneignung getan werden kann. Wenn Neues tatsächlich erst dann als Eigenes angenommen wird, wenn es sich an bereits vorhandene Konstruktionen anschließen lässt²⁶², so ist eine aktive Gruppe wie die Diskussionsgruppe im *Alphalive*-Kurs, in der alle die Gelegenheit haben, »sich zu dem Gehörten zu äußern und Fragen zu stellen«²⁶³, der geeignete Ort für eine Steigerung des Lerneffekts. Während des Meinungs- und Erfahrungsaustauschs werden hier nicht nur diverse Perspektiven, unterschiedliche Meinungen und spontane Begründungsversuche entwickelt, welche die Anschlussmöglichkeiten für die Einzelnen vervielfältigen dürften, es entsteht auch eine Plattform des Zweifelns und des lösungsorientierten Debattierens. Die Lernenden werden hier bewusst nicht mit fertigen Antworten beliefert, sondern zuerst einmal mit den eigenen Fragen konfrontiert, was ihr Interesse an der Glaubenthematik steigern soll. Das Ziel, gemeinsam über den Glauben nachzudenken, eint die Gruppe, was auch Hunt aufgrund seiner Beobachtungen bestätigt. Er fügt hinzu, dass in Settings, in denen sich die Kommunikationspartner und -partnerinnen mit dem übergeordneten Gruppenziel identifizieren, das im *Alphalive*-Kurs explizit in der »discussion and exploration« von Glaubensfragen und -themen besteht, sie »are motivated to enact activities that are expected to aid in the achievement of the goal. Even those members who are not enthusiastic about the goal may nevertheless work toward it for a variety of individual or subgroup reasons.«²⁶⁴ Unbeantwortbare Fragen und Meinungsverschiedenheiten zu bestimmten »Inhalten« werden in einer solchen Lernsituation nicht als problematisch eingestuft, vielmehr werden sie als Chancen für eine gemeinsame kreative Suche nach Klärungen und Erklärungen

261) Hunt, Stephen 2004, S. 108.

262) Nach der Erkenntnis von Jean Piaget. Die Piaget-Assimilation meint im Wesentlichen ein aktives Interpretieren, Einordnen oder Deuten von Objekten und Ereignissen der Außenwelt in Begriffen der eigenen, gerade verfügbaren und bevorzugten Art, über diese Dinge zu denken. Piaget, Jean: *Die geistige Entwicklung des Kindes*. Zürich 1944.

263) Konferenzunterlagen 2002, S. 11.

264) Hunt, Stephen 2004, S. 111.

genutzt.²⁶⁵ Mehrdeutigkeiten, Vielschichtigkeiten und Widersprüchlichkeiten haben darum als wichtige Elemente in der kommunikativen Werkstattssituation *AlphaLive* ihren Platz, und am Ende einer Sitzung bleibt oft eine gewisse Spannung zurück.²⁶⁶

Der Gesprächsverlauf ist aufgrund der Eigendynamik, die sich in einer so geführten Gruppe entwickeln kann, nicht immer berechenbar. Die Richtung und der Ausgang einer Diskussion bleiben zu einem großen Teil den Teilnehmenden überlassen, die das Geschehen mitsteuern, indem sie vielleicht selbst die Zweifelnden unter sich ermutigen bzw. korrigieren, die Ausschweifenden ignorieren bzw. die Fragenden mit Lösungen versorgen.²⁶⁷ Die Gruppenleitung greift in der Regel nur dann korrigierend ein, wenn der offizielle und von allen zu akzeptierende – vorgängig auch akzeptierte – Rahmen des Kurses nicht mehr gewährleistet bleibt, d. h. wenn Anwesende vom Thema, das die Gruppe aufgenommen hat, ablenken oder persönlich zu stark dominieren. Die Lernumgebung, die für einen nachhaltigen Lernerfolg als wichtig eingestuft wird, soll gemütlich, gastfreundlich, fair und offen bleiben, so dass sich die Einzelnen nicht nur willkommen, sondern auch ernst genommen fühlen.²⁶⁸ Diesbezüglich scheinen sich die Verantwortlichen auf die Erkenntnisse der neuen Gedächtnisforschung zu stützen, die zeigt, dass mit jedem Inhalt, der gelernt wird, auch mitgelernt wird, wer den Inhalt vermittelt bzw. wann

- 265) In den Anweisungen für die Leitung von Kleingruppen steht etwa: »Lassen Sie die Gäste reden.« »Lernen Sie selber, statt nur zu lehren. Zwingen Sie der Gruppe nicht ihre Ideen auf.« »Wenn Sie eine Frage nicht beantworten können, seien Sie ehrlich. Geben Sie Ihre Unwissenheit zu und suchen Sie auf die nächste Woche eine Antwort oder besser noch, lassen Sie jemand anderen dies tun!« Konferenzunterlagen 2002, S. 11-13. Aussagen von Rachel Stössel an der Schulungskonferenz vom November 2002: »Die Leute in der Schweiz sind von der Schule her getrimmt, zuzuhören und das Gehörte als Wahrheit zu nehmen. [...] Wir wollen ins Gespräch kommen, da muss man nicht gescheit antworten können, theologisch gebildet sein dafür [...] Die Leute sollen am Schluss gehen und sagen können: ›Es hat sich gelohnt, da zu sein.«
- 266) Individuelle Sinnkonstruktionen werden nach neueren pädagogischen Erkenntnissen gerade durch das Zweifelnd oder Staunend, das Fremde und den Widersinn angeregt. Rachel Stössel anlässlich der Schulungskonferenz im November 2002: »Sagt jemand: ›Die Bibel ist ein Märchenbuch«, dann fange ich nicht mit einem Bibelstudium an, sonst nehme ich ihn nicht an, höre nicht hin. Es ist auch furchtbar, wenn man ihm Antworten aus ›Heiße Eisen angepackt‹ um den Kopf knallt [...] wir lassen lieber den Heiligen Geist wirken, dass er ihm das selber zeigt.« Oder: »Es gibt keine falschen Antworten. Fragt man: ›Für wen starb Jesus?‹ und jemand sagt: ›Für gar niemanden, nur für sich selber«, dann bist du im Clinch. Dann fragst du jemand anderes: ›Was denkst du dazu?‹. So kann man Antworten sammeln und diese dann stehen lassen.«
- 267) Rachel Stössel anlässlich der Schulungskonferenz vom November 2002: »Das Ziel [in der Gruppe] ist: Die Leiterin, der Leiter ist nicht mehr nötig ... die Leute sollen sich untereinander zum Reden bringen.«
- 268) Konferenzunterlagen 2002, S. 11-13.

und wo das Lernen stattgefunden hat.²⁶⁹ Ein positiv wahrgenommener Kontext und somit auch positiv empfundene zwischenmenschliche Beziehungen zahlen sich vielleicht erst viel später aus, wenn Kursabgänger und -abgängerinnen sich entscheiden, wo sie dazugehören wollen.

R. Stössel, *Alphalive-Koordinatorin, anlässlich der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002:*

*Der Hauptgrund, weshalb Menschen in einer Gemeinde bleiben, sind dauerhafte Freundschaften innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Nicht die christlichen Werte oder Inhalte behalten die Leute, sondern die Freundschaften. Oft wollten die Leute mit ihrer Gruppe zusammenbleiben, auch noch nach dem Kurs.*²⁷⁰

Die praktisch-experimentelle Komponente

Das Vermittelte wird in bestimmten Situationen auch praktisch erprobt. Insbesondere die »Ministry-Zeiten« bieten eine Gelegenheit, das Gehörte über die eigene Erfahrung zu erschließen und zu verifizieren. Am Wochenende ist der geschützte Rahmen für solche »Experiences« gegeben, die dazu beitragen sollen, den Wirklichkeitscharakter religiöser Postulate zur Entfaltung zu bringen. Neben den besonderen »Geisterfahrungen«²⁷¹ gibt es die subjektiven »religiösen Erfahrungen« im Rahmen von Gebetserhörungen, die spontanen »Aha-Erlebnisse« oder »Eingebungen« und schließlich die normalen »Alltagserfahrungen«, die, neu gedeutet, plötzlich die Spuren »göttlichen Wirkens« erkennen lassen. Weil diesem wichtigen Aspekt des *Alphalive*-Kurses im Kapitel C im Detail nachgegangen wird, möge diese knappe Ausführung hier vorerst genügen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der *Alphalive*-Kurs sich sowohl einer »top-down«- wie einer »bottom-up«-Strategie²⁷² bedient und so eine

269) Roth, G.: »Warum sind Lehren und Lernen so schwierig?«, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 50 (2004) H. 4, S. 496-506.

270) Konferenzunterlagen 2002, S. 13 und Referat vom 01.11.2002. Mehr zu den Dynamiken innerhalb der Gruppen siehe Hunt, der aus soziologischer Perspektive analysiert, 2004, S. 107-132.

271) Dazu gehören die Gaben des Geistes, allen voran das Reden in Zungen, aber auch körperliche Erfahrungen wie Wärme, Zittern, innere Bilder usw.

272) Die Begriffe werden in unterschiedlichen Handlungs- und Sinnzusammenhängen verwendet. In der Management-Theorie bedeutet »top-down« einen Führungsstil, der die Macht und Autorität des Managers betont (Frederick Taylor und Henry Gantt), während das »bottom-up«-Modell die Rolle des Managers darin sieht, dass dieser die Arbeitskräfte durch psychologische Mittel so an eine Sache heranzuführt, dass sie das Gelernte als eigene Überzeugung betrachten (Elton Mayo). In der Anthropologie und der Soziologie werden Prozesse der Selbstorganisation in sozialen Systemen als »bottom-up« (»agency«) bzw. »top-down« (»structure«) bezeichnet. Vgl. Hunter, Mark D. / Price, Peter W.: »Playing Chutes and Ladders: Heterogeneity and the Relative Roles of Bottom-Up and Top-Down

Situation schafft, wie sie die konstruktivistische Pädagogik vorschlägt. Formen der Überzeugung bzw. Beeinflussung und der Instruktion werden verwendet, um die Teilnehmenden mit nicht hinterfragbaren »Wahrheiten« bzw. Lerninhalten zu konfrontieren.²⁷³ Die kommunikative Lernsituation schafft dann aber einen Rahmen, innerhalb dessen das frontal Vermittelte unter den Kursbesuchern und -besucherinnen besprochen, individuell adaptiert und angeeignet werden kann. In einer offiziell kontrollfreien Lernatmosphäre, in der mit Ermutigungen und Einladungen anstatt mit Forderungen und Druck operiert wird, sollen Kompetenzen und Eigenverantwortlichkeit der Individuen mobilisiert und aktiviert werden. Auch wenn das Fernziel darin besteht, jeden Kursteilnehmer, jede Kursteilnehmerin »in eine persönliche Beziehung zu Jesus zu führen«²⁷⁴, so setzt man bei *Alphalive* neben einer straffen Kursstruktur auch auf eine »Laissez-faire«-Atmosphäre, in der ein dichtes Betreuungsnetz das individualisierte und freie Lernen vor Beliebigkeit und Entgrenzung schützen und die Teilnehmenden wenigstens an die kurzfristigen Ziele heranführen soll. Die gefühlsgeladene Identifikation mit Personen, Vorbildern oder »signifikanten Anderen«, wie Luckmann sie nennt, spielt wie in allen Sozialisierungssituationen auch hier eine bedeutende Rolle. Darum laden die Vermittler die Lernsituation im *Alphalive*-Kurs gezielt mit Affekt auf. Damit versuchen sie Mechanismen der primären Sozialisation zu wiederholen.²⁷⁵

In einem kurzen Exkurs soll nun der *Alphalive*-Kurs als Glaubenskurs bzw. als Instrument zur Evangelisierung an anderen evangelistischen Modellen gespiegelt werden, die zwar dieselben oder ähnliche Fernziele verfolgen, jedoch unterschiedliche methodisch-didaktische und inhaltliche Akzente setzen.

Forces in Natural Communities«, in: *Ecology* 73 (1992), H. 3, S. 724-732; Fuchs, Christian / Hofkirchner, Wolfgang / Klauninger, Bert: *The Dialectic of Bottom-up and Top-down Emergence in Social Systems*, Vienna. <http://cartoon.iguw.tuwien.ac.at/zope/igw/menschen/hofkirchner/papers/papers/InfoSociety/PIE-Hof/PIE-Hof.html> (Stand 13.02.2006).

273) Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 113.

274) Konferenzunterlagen 2002, S. 11.

275) Während der »primären Sozialisation« identifiziert sich ein Kind mit seinen Bezugspersonen bzw. »signifikanten Anderen« maßgeblich über das Gefühl der Nähe und des Vertrauens und übernimmt deren Bestimmungen der Welt als gegeben. Seine Gegenüber fungieren als Vermittler von Wirklichkeit schlechthin. Später im Leben schieben sich über diese Wirklichkeitserklärungen andere Erfahrungen und Deutungen, doch diese neuen »Inhalte«, die in den »sekundären Sozialisationsprozessen« angeeignet werden, sind nicht mehr unausweichlich. Sie sind als subjektive Wirklichkeiten zerbrechlich und instabil. Um ihre Unabänderlichkeit und Zuverlässigkeit deutlich zu machen, bedarf es besonderer Methoden, z. B. des Affektdrucks. Sowie die »primäre Sozialisation« also weit mehr als kognitives Lernen umfasst und unter Bedingungen stattfindet, die mit Gefühlen beladen sind, so »gibt es für alle Lernsituationen sogar triftige Gründe dafür anzunehmen, dass ohne solche Gefühlsbindungen an die signifikanten Anderen ein Lernprozess schwierig, wenn nicht unmöglich wäre«. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 139-156, hier S. 141-142.

1. 3. Kurzer Exkurs: andere evangelistische Methoden

Im benannten Frömmigkeitsumfeld sind Evangelisationsveranstaltungen und Glaubenskurse gängige Methoden zur Missionierung außerhalb und zur Unterrichtung (Katechese) innerhalb der religiösen Gemeinschaften. In Vergangenheit und Gegenwart haben sie Tradition und nehmen unterschiedliche Gestalt an. Während die klassische Evangelisation als Großanlass übergemeindliche und oft sogar überkonfessionelle Züge aufweist, sich explizit auf »Nicht-Entschiedene« richtet und ein abendfüllendes Ereignis darstellt, bleiben die Glaubenskurse in der Regel konfessionell und denominationell gebunden, richten sich auf eine Vertiefung des Glaubens dort, wo dieser in seinen Anfängen schon besteht, und dauern in der Regel mehrere Wochen oder gar Monate.

Erwähnenswert ist, neben vielen anderen Glaubenskursen²⁷⁶, der aus dem freikirchlichen Umfeld Deutschlands stammende *Farbwechsel*. Es handelt sich um einen Einführungskurs in den christlichen Glauben, der vor allem in deutschen evangelikalen Gemeinden fast schon zum Klassiker geworden ist. Konzipiert wurde er in den 1970er Jahren von Wolfram Kopfermann, dem heutigen Leiter der Anskar-Gemeinde in Hamburg, die jeden Sonntag über 1000 Menschen zu ihren Gottesdiensten empfängt. Kopfermann nähert sich in seinem Buch, zu dem es auch ein Handbuch für Kursleiter und -leiterinnen gibt, in 18 Kapiteln dem christlichen Glauben über die gleichen elementaren Themen wie der *Alpha(live)*-Kurs auch. *Farbwechsel* zielt explizit auf eine individuelle »Lebensübergabe«, im Unterschied zum *Alpha(live)*-Kurs fehlt in den Ausführungen aber oft der Praxisbezug. Der Kurs eignet sich vor allem für kleinere Gruppen, die sich regelmäßig treffen, denn die Auseinandersetzung mit dem Buch dauert weit länger als ein *Alpha(live)*-Kurs.²⁷⁷

In der Schweiz findet der *Farbwechsel*-Kurs nicht wirklich Anklang. Hier setzt man in freikirchlichen und evangelikal geprägten landeskirchlichen Gemeinschaften derzeit lieber auf den *Alpha(live)*-Kurs. Seit September 2005, dem Zeitpunkt der ersten landesweiten Initiative von *Alpha(live)*, ist nun aber auch ein landeskirchliches Gegenprodukt auf dem Markt. Der Kurs *Glauben12* der Zürcher Landeskirche wurde von einer »Gruppe, die nach einer Alternative zum evangelikalen Angebot suchte«²⁷⁸, ausgearbeitet und explizit als Kurs der Reformierten vorgestellt und den Landeskirchen zur Verwendung in und außerhalb der Schweiz zur Verfügung gestellt. Das »Reformierte Einmaleins«, wie der Kurs auch genannt wird, ist eine Reaktion auf die Herausforderungen und den Erfolg des *Alpha(live)*-Kurses und orientiert sich methodisch sehr stark an diesem. So findet der »reformierte Kurs«

276) Siehe Häuser, Götz: *Einfach vom Glauben Reden. Glaubenskurse als zeitgemäße Form der Glaubenslehre für Erwachsene*. Neukirchen-Vluyn 2004.

277) Kopfermann, Wolfram: *Farbwechsel. Ein Grundkurs des Glaubens*. Mainz-Kastel 1990.

278) www.glauben12.ch/.

ebenfalls an zwölf Kursabenden statt, an welchen in kleinen Gruppen Themen besprochen werden, die jeweils aus zwei Glaubensfragen und den dazugehörigen, möglichen Antworten bestehen. »Pausengeplauder« und ein kleiner Imbiss sind ebenfalls eingeplant. *Glauben12*, der aus der Sicht seiner Designer als ein »Leitfaden des Glaubens im Labyrinth des Lebens« zu verstehen ist, strukturiert sich im Wesentlichen über das reflexive Gespräch, denn »Ziel der Kurse ist, die eigenen Glaubensfragen zu erkennen, gemeinsam über den Glauben zu reden, die vorliegenden Antworten auf die Frage zu verstehen und das Verbindende unter Glaubenden zu spüren«. ²⁷⁹ Wenn zu diesem frühen Zeitpunkt überhaupt ein erster Vergleich zwischen *Glauben12* und *AlphaLive* gewagt werden darf, dann dahingehend, dass *Glauben12* die reformierte Tradition des Reflektierens und Erörterns von theologischen Konzepten und »religiösem Wissen« deutlich über das subjektive Erfahren und Erleben des Glaubens zu stellen scheint, während *AlphaLive* gerade umgekehrt vorgeht. Die Unterschiede der Kurskonzepte zeigen sich unter anderem an der Art und Weise, wie das Thema Heiliger Geist ²⁸⁰ behandelt und gewichtet wird, sowie am konkreten Umgang mit Gemeinschaft. So findet sich in den veröffentlichten Kursunterlagen zu *Glauben12* keine vertiefte bzw. experimentelle Auseinandersetzung mit dem Heiligen Geist; dieser wird nicht näher beschrieben, und seine Bedeutung scheint im Umfeld des »reformierten Glaubenskurses« eher marginal zu bleiben. Lediglich an fünf Stellen wird er namentlich als »Geist Gottes« oder »Geist« erwähnt:

4. Kursabend zum Thema »Hat der Glaube Boden unter den Füßen?«

Frage 13: Ist die Bibel von Gott oder von Menschen geschrieben? Von beiden. Sie zeigt rund 1400 Jahre Erfahrungen von Menschen mit Gott. Ich lese keinen Endzustand, sondern eine Entwicklung. Die Bibel enthält Gottes Wort. Ich kann lernen, in der Fülle der Buchstaben den Geist Gottes wahrzunehmen.

Frage 15: Wie kann Gott Einer sein, wenn er Drei ist? Auskunft über Gott gibt mir die Bibel. Die nachbiblische Vorstellung der Dreieinigkeit umschreibt das Geheimnis seiner Lebendigkeit: Er ist mir überlegen, wendet sich mir zu und wirkt in mir. Glaubende haben den lebendigen Gott als Vater, als Sohn und als Geist erlebt. Er war für sie und ist für mich der Eine. Ich erlebe ihn wie eine Person.

279) Wissenschaftliche Reflexionen über den neuen reformierten Glaubenskurs liegen derzeit noch keine vor. Die hier beigezogenen Informationen entstammen darum der Internetseite der reformierten Kirche Zürich.

280) www.glauben12.ch/search?SearchableText=Geist+Gottes.

5. Kursabend zum Thema: »Gehört persönlicher Glaube an die Öffentlichkeit?«

Frage 18: Kann ich für mich im stillen Kämmerlein Christ(in) sein? Nein. Wenn ich Gott erfahre, bin ich mir selbst nicht genug. Wenn ich vom Geist inspiriert bin, will ich darüber reden. Die Gemeinde ist Sprachschule, Lebensgemeinschaft und Aktionsgruppe des Glaubens. In ihr spielen alle Begabungen zusammen wie im Organismus meines Körpers. Da lebt mein Glaube.

Frage 20: Muss man als Christ(in) andere missionieren? Ich will Menschen, die mir wichtig sind, erzählen, was mich bewegt. Ich will sie beteiligen an der Kraft, von der ich lebe. Für die Weisheit der Bibel und die Wahrheit ihrer Botschaft will ich eintreten. Bekehren kann aber nur der Geist Gottes.

11. Kursabend zum Thema: »Was wird aus dem Menschen?«

Frage 42: Wie lange muss man noch auf den Himmel warten? Den kleinen Himmel gibt es schon. Jesus nimmt ihn Reich Gottes. Wenn ich Gottes Wort verstehe und Gottes Geist erlebe, wenn ich Gott, meinen Nächsten und mich liebe, wenn ich das Abendmahl nehme und an Gottes Verheißungen denke, bin ich bereits drin. Gelegentlich kommt das vor. Davon lebe ich.

Das Erlebensmoment im Zusammenhang mit dem »Geist Gottes« wird zwar angesprochen, doch weder erklärt, noch illustriert, noch erprobt. Ein einzelner Abschnitt auf der Website weist vielleicht darauf hin, dass im Rahmen des Kurses *Glauben12* doch auch Aspekte von Innerlichkeit und subjektivem Erleben thematisiert und umgesetzt werden. Es wird dort von »meditativen Momenten, die das Intime am Glauben wahren« gesprochen.

Ein weiterer von außen beobachtbarer Unterschied zwischen *Alphalive* und *Glauben12* besteht in der Gewichtung der Gemeinschaft. Bei *Alphalive* genießen die Diskussionsgruppen und insbesondere das Wochenende sehr viel Aufmerksamkeit, weil sozialen Gefäße als wichtigste Instrumente der evangelistischen Bemühungen des Kurses angesehen werden.²⁸¹ In *Glauben12* wird dem Gemeinschaftsaspekt nicht die gleiche Bedeutung beigemessen, obschon dort auch in Gruppen von ungefähr zwölf Leuten diskutiert wird und zwischendurch »Zeit für Pausengeplauder an der WunderBar« bei Brot und Getränk eingeplant ist. Gemeinsame Mahlzeiten und eine mehrtägige Retraite, wie sie der *Alphalive*-Kurs kennt, gibt es bei *Glauben12* nicht.

Besondere Erwähnung findet aber bei *Glauben 12* der Kursort und die fachliche Kompetenz und Professionalität der Kursleitungen: »Die Kurse finden in den reformierten Kirchgemeinden statt und werden von theologisch ausgebildeten Menschen geleitet.« Dies sind Qualitätsmerkmale des Kurses, auf denen die *Alphalive*-

281) Konferenzunterlagen 2002, S. 11.

Verantwortlichen gerade nicht bestehen. Letztere betonen dagegen die Wichtigkeit einer guten Atmosphäre in den gewählten Räumlichkeiten und bevorzugen gute Moderatoren vor gebildeten Theologen.²⁸²

Eine tiefer gehende und fundierte Auseinandersetzung mit dem Angebot der evangelisch-reformierten Kirche, *Glauben12*, im Vergleich mit *AlphaLive* ist im Rahmen dieser Studie nicht zu leisten. Die kurzen Seitenblicke auf die zwei benannten Glaubenskurse im deutschsprachigen Raum sollten lediglich einige von außen schnell wahrnehmbare Unterschiede zwischen den »Produkten« markieren.²⁸³

Zu den benannten Glaubenskurs-Angeboten stehen die kompakten Events der Massenevangelisationen, wie sie heute in der Schweiz auch im freikirchlichen Umfeld kaum noch durchgeführt werden, in einem deutlichen Kontrast.²⁸⁴ In Deutschland wird beispielsweise die Kampagne *Pro Christ*, eine aus der Arbeit der Lauseanner Bewegung entstandene evangelistische Initiative, nach wie vor alljährlich durchgeführt. Laien und professionelles Personal aus Landeskirchen und Freikirchen beteiligen sich an dem vorausgehenden intensiven Schulungsprogramm und an den Veranstaltungen vor Ort. *Pro Christ* tritt zur breiteren Wahrnehmung des Evangeliums in der Gesellschaft mit Werbekampagnen in Radio und Fernsehen, über Printmedien, aber auch mit Hilfe von prominenten Persönlichkeiten an die Öffentlichkeit. Die Großveranstaltungen, die jeweils einige Millionen Euro kosten und an mehreren Abenden in den großen öffentlichen Gebäuden der Stadt, in der *Pro Christ* gastiert, stattfinden, verfolgen, zusammen mit den erwähnten Glaubenskursen, das Ziel, kirchlich Entfremdete und Distanzierte für den christlichen Glauben zu gewinnen und in die Gemeinden zurückzuholen:

*ProChrist ist einerseits eine Möglichkeit, Menschen zu erreichen, die aus gesellschaftlichen Gründen normalerweise nie in eine Kirche gehen würden. Andererseits ist es eine große Ermutigung für isolierte Gemeinden und Christen, Teil von etwas Größerem zu sein.*²⁸⁵

Eine Evangelisationsveranstaltung wie *Pro Christ* bedient sich jedoch anderer kommunikativer und gruppendynamischer Strategien als ein Glaubenskurs, der

282) Vgl. Aussage von R. Stössel weiter oben, Hunt, Stephen 2004, S. 118-129.

283) Siehe dazu Häuser, Götz: *Einfach vom Glauben Reden. Glaubenskurse als zeitgemäße Form der Glaubenslehre für Erwachsene*. Neukirchen-Vluyn 2004.

284) Diese »large-scale events«, die auch unter den Begriffen »Zeltevangelisation« bzw. im englischsprachigen Raum »Crusades« bekannt sind, waren im 19. und frühen 20. Jahrhundert maßgeblich an den Erweckungsbewegungen beteiligt, vor allem in den USA. Dort wurden in der Zeit von Billy Grahams Großveranstaltungen in den 1950er Jahren Tausende von Menschen erreicht. Heute sind die Strategien effizienter, und die Möglichkeiten der Satellitenübertragung werden rege genutzt.

285) <http://www.prochrist.de>.

über längere Zeit und in der Regel in kleinen Gruppen durchgeführt wird. Es geht dort vor allem darum, in kurzer Zeit und mittels frontaler Vermittlungstaktik und Gruppendruck²⁸⁶ die Zuhörenden möglichst schnell an den Punkt zu bringen, dass sie sich für den angebotenen Glauben entscheiden, und zwar bevor sie wieder nach Hause gehen. Die Ebene der »religiösen Erfahrung« kann in diesem Rahmen nur partiell entfaltet werden, und die Rede darüber steht in engem Bezug zur »Lebensübergabe«, ihrer Legitimierung und Inszenierung. Eine ausführliche kommunikationstheoretische Auseinandersetzung mit *Pro Christ* bietet Detlef Pollack.²⁸⁷

Alpha bzw. *Alphalive* scheint mit seinem gemeinde- und konfessionsübergreifenden Ansatz mit gleichzeitiger Betonung der Lokalkirchen und mit seiner Didaktik die erwähnten konventionellen, evangelistisch-missionarischen Modelle zu übersteigen bzw. in sich zu vereinen. Das Konzept scheint nicht nur die Makroebenen (globale Anwendbarkeit) und die Mikroebenen (lokale und auf Zielgruppen und »Kunden« ausgerichtete Gestaltung) gleichzeitig bedienen und miteinander verbinden zu können, es scheint auch das sogenannte universal Gültige neben dem individuell Subjektivem parallel laufen lassen zu können und für die praktische Anwendbarkeit des Gelernten im Alltag zu sorgen. Stephen Hunt betont die Unterschiede zu anderen evangelistischen Methoden wie folgt:

»Alpha marks a move away from the orchestral large-scale setting to focus on the needs of the individual, the ›customer‹. For some ten weeks the Alpha programme operates in the arena of the small, rather personalized group. While this obviously brings its own economy of effort in that time is not utilized on a one-to-one interaction of learning and discussion, as typified by the home Bible study used by Jehovah's Witnesses in their evangelizing efforts, the group has been calculated to have certain advantages in the cause of winning souls.«²⁸⁸

Alpha-intern sieht man die eigene Evangelisationsmethode so:

»Ähnlich wie früher mancher Sportlehrer Muskelkater für erstrebenswert hielt, denken auch heut noch manche Christen, dass ›richtige‹ Evangelisation allen Beteiligten weh tun muss: Eine peinliche Konfrontation, die man vielleicht Fremden zumutet, aber den eige-

286) Dazu Hunt: »Much is typified by the call to ›go up front and receive Christ‹; to be convicted of sin and be ›saved‹. When one sees hundreds of hands go up and people flocking to the front of the assembled to ›give their life to Christ‹ one may feel compelled by both the emotive message and collective pressures to do the same. Yet very few converts, at least in the long term, are gained by this strategy. There is, then, nothing deterministic about the result of such an enterprise.« 2004, S. 107.

287) Pollack, Detlef 1998, S. 447-471.

288) Stephen Hunt beschäftigt sich in seinem Buch eingehend mit der Frage der Gruppendynamik, einerseits generell und andererseits konkret in Bezug zu *Alpha*, 2004, S. 107-132.

nen Freunden lieber erspart, wenn man sie behalten will. Alpha steht für einen Paradigmenwechsel, der Tausende Christen und Gemeinden mobilisiert hat, die an den bisherigen Formen missionarischer Arbeit verzweifelt waren. Typisch für seinen Ansatz sind eine Reihe von fundamentalen biblischen Überzeugungen:

Im Zentrum steht erstens die Ortsgemeinde als dem eigentlichen und effektivsten Träger aller Evangelisation. Sie ist nicht mehr Sache von Hauptamtlichen [...], sondern Sache der einzelnen Christen an der Basis, die ein praktikables Modell an die Hand bekommen, wo sie ihre Gaben einbringen und andere Menschen ohne Peinlichkeit mitbringen können.

Zweitens wird Evangelisation als ein längerer Prozess verstanden, in dem Menschen Vertrauen fassen und Zusammenhänge entdecken müssen, bevor sie sich entscheiden können.

Drittens verbindet das Interesse am einzelnen Menschen. Der Respekt, mit dem suchende Menschen behandelt werden, ist kein Luxus in einer Zeit, in der man sich informieren möchte, ohne belehrt zu werden. Der nicht-konfrontative Stil zeichnet gute Gastgeber aus, und die gilt es zu sein.

Viertens betonen wir gemeinsam die Abhängigkeit von Gott. Bei Alpha lässt sich dieses Anliegen festmachen in der Offenheit für das Wirken Gottes, besonders auf dem Alpha-Wochenende, wo wir Gott in einem behutsam gewählten Rahmen bewusst Raum geben, am Einzelnen zu wirken.

Schließlich hat es die Bewegung geschafft, eine konfessionelle Weite zu gewinnen, die ein aufrichtiges Werben für ein Leben in der Nachfolge Christi nicht durch Stilfragen oder zweitrangige dogmatische Überlegungen kompliziert.»²⁸⁹

Die Rede von eben diesem »Wirken Gottes« am Menschen bzw. von der »Erfahrung Gottes« durch den Menschen ist in der kommunikativen Lehr- und Lernsituation von *AlphaLive* das prominente Element, über welches die Beteiligten Kommunikationspartner und -partnerinnen die »Religion« erlernen bzw. »religiöse Wirklichkeit« konstituieren, legitimieren, verifizieren und modifizieren. Dieser Umgang mit der »religiösen Erfahrung« ist aber innerhalb des Christentums und insbesondere innerhalb des westlichen Protestantismus in der Moderne nichts Neues. Im folgenden religionsgeschichtlich orientierten Kapitel soll darum der Frage nachgegangen werden, wie sich der Fokus der Überlegungen und Argumentationen zu Glauben und Evangelisation seit dem Pietismus auf die Ebene der individuellen »religiösen Erfahrung« eingestellt hat und welche Funktionen dieser Erfahrung innerhalb der protestantischen Erneuerungsbewegungen seit dieser Zeit zukommt. Dabei konzentriert sich die Darstellung auf jene Ausschnitte des Pietismus, der Pfingstbewegung und der Charismatischen Bewegung, die sich für eine religionshistorische Betrachtung der Problematik aufdrängen.

289) Dr. Peter Aschoff, Vorsitzender Alpha Deutschland, in: »Alpha Update«, Juni 2002, S. 4.

2. Die »religiöse Erfahrung« im protestantischen Christentum der Erneuerungsbewegungen

2. 1. Von Pietisten, Evangelikalen und Charismatikern

2. 1. 1. Erneuerungsbewegungen seit dem 17. Jahrhundert

Das Ziel dieses Kapitels besteht nicht darin, eine Nachzeichnung der strukturellen und geographischen Entwicklungen der pietistischen Bewegung zu präsentieren, sondern eine religionshistorische Einbettung der für den *AlphaLive*-Kurs relevanten »Rede von der Erfahrung« seit dem Pietismus vorzunehmen. Die Darstellungen beruhen auf der zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Literatur zur Thematik.²⁹⁰

Als identifizierbares Phänomen trat der Pietismus, der als Sammelbegriff für zahlreiche und unterschiedliche Strömungen innerhalb des Protestantismus steht, erstmals ab 1670 im deutschen Luthertum auf. In den Epochen des Barock und der Aufklärung, als der reformatorische Schwung erlahmt war, entstand der Pietismus als Gegenbewegung zu den Erscheinungsformen der alten Kirchlichkeit mit ihrem Gewohnheits- und Jedermannschristentum, dem Formalismus ihrer orthodoxen Theologie und der eingebürgerten Pastorenherrschaft in den Gemeinden. Der universale Erkenntnisanspruch der Naturwissenschaften mit ihrem revidierten Welt-

290) Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Glaubenswelt und Lebenswelten*, in: Brecht, Martin / Deppermann, Klaus / Gäbler, Ulrich / Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4. Göttingen 2004; Brecht, Martin / Deppermann, Klaus (Hrsg.): *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen 1995; Gäbler, Ulrich (Hrsg.): *Neunzehntes und zwanzigstes Jahrhundert*, in: Brecht, Martin / Deppermann, Klaus / Gäbler, Ulrich / Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus*. Bd. 3. Göttingen 2000; Zeller, Winfried: *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*. Bremen 1962. Die hauptsächlich aus der Religionsgeschichte und der Theologie stammenden Quellen sind in ihrer Art anders beschaffen als die Datenquellen des Fallbeispiels *AlphaLive*. Es handelt sich einerseits bereits um Rekonstruktionen bzw. um Konstruktionen zweiter Ordnung; andererseits wurden die Konstruktionen erster Ordnung, welche in ihnen zur Darstellung kommen, in der Regel nicht nach den methodologisch-methodischen Konventionen der qualitativen Religionsforschung erhoben. – Erste historische Verortungen des Pietismus entstanden bis Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem aus den polemischen Pro- und Contra-Diskussionen zwischen den Befürwortern und Gegnern der Bewegung. So schrieben etwa Gottfried Arnold, Johann Georg Walch und Christian Eberhard Weismann aus der Position der Pietisten, während Autoren wie Johann Friedrich Mayer, Valentin Ernst Löscher und Sigmund Jakob Baumgarten als deren Gegner auftraten. Eine kritische Geschichtsschreibung war lange nicht das Ziel bei der Verortung des Pietismus. Zur Streitkultur jener Ära: Gierl, Martin: *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Göttingen 1997; Schrader, Hans-Jürgen: *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus*. Göttingen 1989.

bild sowie die Verwissenschaftlichung der zunehmend durch die aufklärerische Philosophie geprägten Theologie, die sich dem Verständnis der normalen Bürger immer mehr entzog, waren ebenfalls Gegenstand der Kritik dieser neuen Strömung.²⁹¹ Ihre Vertreter missbilligten weiter die Haltung des absolutistischen Staats, der das Bekenntnis zum offiziellen Dogma gegenüber dem Ausdruck einer persönlichen Frömmigkeit bevorzugte. Den Konventionen und Idealen von Kirche und Staat stellte der Pietismus sein Ideal einer persönlichen und gefühlsbetonten Frömmigkeit entgegen. Nicht der Katechismus sollte mehr im Zentrum stehen, sondern der »Herzensglauben« und die »Glaubenserfahrungen« des einzelnen Individuums. Die lutherische Orthodoxie wurde als defizitär eingestuft und die eigene Existenzberechtigung aus einer qualitativen Neubestimmung des »wahren Christentums« gezogen, dessen Kern der Pietismus eben in der persönlichen und praktischen Frömmigkeit begründet sah. Der Objektivität der von der Kirche vertretenen Heilslehre wurden die Bedürfnisse der subjektiven Existenz entgegengestellt, Kirche und Sakrament damit in den Hintergrund gedrängt. – Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Betonung der persönlichen Frömmigkeit, die Differenzierung des Kirchenbegriffs und die Ausrichtung auf die Ethik sowie auf die praktische, oft in fest eingerichteten Werken organisierte Betätigung des Glaubens sich im Verlaufe der Zeit zu den typischen Elementen pietistischen Denkens und Handelns entwickelten, die bis in die Gegenwart nachwirken.²⁹²

2. 1. 2. Die Erfahrungskomponente im Glaubensdesign

Philip Jakob Spener (1635-1705), der Mann, auf den der Pietismus üblicherweise zurückgeführt wird, konzipierte mit seinen Reformforderungen von 1675 ein Programm, das den Pietismus zu einer Bibel-, Laien- und Heiligungsbewegung machte. Seiner Meinung nach galt es, das Bibelstudium bei Laien und Theologen zu vertiefen, die Laien zur Gemeinschaft und zur gegenseitigen Seelsorge zu führen und die Dominanz angelernten Wissens sowie die konfessionell-theologischen Streitigkeiten in der Kirche zugunsten der frommen Praxis zu beenden.²⁹³ Er war bestrebt,

291) Vgl. Aussagen von R. Stössel, *Alphalive*-Kordinatorin, dass für die Gruppengespräche keine perfekten Bibellehrer, sondern gute Moderatoren gefragt seien, Anm. 229.

292) Der Pietismus tat damit auch einen wichtigen Schritt in Richtung zunehmender Psychologisierung der Religion: Die Beschäftigung mit dem eigenen Innen- oder Seelenleben verfeinerte die psychologische Wahrnehmung und bildete ein Sensorium für die Nuancen der Stimmungen und Gefühle. Dazu: Gekle, Hanna: »Irrationalismus, das Irrationale«, in: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. III. Stuttgart / Berlin / Köln 1993, S. 303-304.

293) Vgl. die »konfessionelle Weite« (Peter Aschoff) des standardisierten *Alphalive*-Produkts, das global und überkonfessionell einsetzbar sein muss und darum jegliche potentiellen, konfessionell geprägten Streitpunkte ausklammert.

diese Erneuerung im kirchlichen Geist, also innerhalb der Institution Kirche zu erreichen. Seine Bemühungen fielen in eine Zeit, in der – aus der Sicht vieler religiös orientierter Zeitgenossen – die vorherrschende orthodoxe Theologie auf die neuzeitliche Erkenntnis, dass es eine selbstverständliche Gewissheit der göttlichen Dinge nicht geben kann, schon lange nicht mehr angemessen zu antworten vermochte. Der Pietismus suchte nach einer neuen Lösung des Gewissheitsproblems und fand sie in der persönlichen »Gottes-Beziehung«. Damit setzten seine Anhänger nicht mehr länger auf die von offizieller kirchlicher Seite her vertretenen theologischen bzw. philosophischen Prinzipien und religiösen Traditionen, sondern allein noch auf die »Begegnung« des Individuums mit Gott. Über die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott schob sich die Lehre von der »Wiedergeburt« des Menschen.²⁹⁴

August Hermann Francke (1663-1727), der wohl wichtigste Mann der zweiten Generation, der vor allem den halleschen Pietismus prägte, vereinfachte, systematisierte und popularisierte die neuen Ideen. Er verlieh dem frommen Individualismus eine feste Ordnung und auf die Praxis ausgerichtete Ziele. Seine Psychagogik der »Bekehrung« entwickelte sich zum Kern des pietistischen Lebens und Glaubens. Die Hinführung des Menschen zu einer bewussten »Bekehrungserfahrung«, die ihm die Gewissheit zu verleihen vermochte, ein wiedergeborener Mensch zu sein, war eines seiner Hauptanliegen.²⁹⁵ In den Francke'schen Schilderungen werden »Bekehrung« und »Wiedergeburt« in einem ganz bestimmten Ablauf – vom Bußkampf über den Entschluss bis zum Bruch mit dem alten Wesen – beschrieben und als ein Geschenk des Glaubens durch Gott sowie als Beginn eines »neuen Lebens« gewertet. Das »neue Leben« der »Bekehrten« verstand Francke als einen Zustand, der sich von dem »natürlichen Leben« grundsätzlich abhob.²⁹⁶

Um das Programm Franckes entwickelte und stabilisierte der Pietismus seine Identität, welche die Bewegung zum populären und gefragten Trend ihrer Zeit machte. Das pädagogische, karitative und missionarische Werk, das Francke in Halle aufbaute, blühte und genoss die Anerkennung und Unterstützung sogar des brandenburgisch-preußischen Staates.²⁹⁷

294) Matthias, Markus: »Bekehrung und Wiedergeburt«, in: Lehmann, Hartmut: *Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004, S. 49-79.

295) Ebd., S. 58 f. Siehe auch Loch, Werner: »Pädagogik am Beispiel August Hermann Franckes«, in: Lehmann, Hartmut 2004, S. 264-308.

296) Vgl. Herzog, Frederick: *European Pietism Reviewed*. San José, CA, 2003, S. 20 f.

297) Wellenreuther, Herrmann: »Pietismus und Mission«, in: Lehmann, Hartmut 2004, S. 166-193. Vgl. Liebe, Georg: »Die Ausbildung des Geistlichen im Herzogtum Magdeburg bis zur Kirchenordnung von 1739«, in: *ZKG* 1 (1904), S. 34-58.

Die »Wiedergeburt« als Voraussetzung einer »wahren Gottes-Beziehung« entwickelte sich also mit Spener und Francke, aber auch mit zahlreichen anderen Vertretern der Bewegung, zum zentralen Ausdruck des pietistischen Selbstverständnisses. Die in der »Wiedergeburt«-Metapher enthaltene Analogie zur physischen Geburt und zum Leben kam dem Anspruch entgegen, das Leben und den Alltag nicht vom Glauben getrennt zu denken und vice versa, sondern den Glauben als erfahrbares Glaubensleben zu verstehen. Das konkrete Verständnis der »Wiedergeburt« mit ihren Bedingungen und Konsequenzen nahm aber von Anfang an konfessionell geprägte Züge²⁹⁸ an, und die Methoden der »Bekehrung« zeigten ebenfalls konfessionelle Gewohnheiten.²⁹⁹ Mit der »Wiedergeburt« eines Menschen zum Christen wurde, da war man sich jedoch einig, der Startpunkt gesetzt für einen das Leben prägenden, tätigen Glauben. »Wiedergeburt« und »Heiligung« gehörten also zusammen, und der Glaube musste sichtbare Folgen zeigen, wenn er nicht zur Farce werden sollte. Die Akzentsetzung des Pietismus auf Aktivität und Pragmatik, auf ein entschiedenes und praktisches Christentum, welches nach Ansicht seiner Vertreter im Gewohnheits-, Kirchgangs- und Maul-Christentum nicht mehr länger erkennbar war, machte aus den Reformbemühungen ein Dauerunternehmen, denn die Relevanz des christlichen Glaubens in einer sich wandelnden Zeit und Gesellschaft musste laufend neu bestimmt werden. Seine Relevanz stellte der Pietismus von Anfang an über den Rekurs auf die Ethik her. Schon Spener hatte von wahren Christentum nur dort sprechen wollen, wo eine spezifisch christliche – und eben nicht bloß bürgerliche oder natürliche, sprich: heidnische – Ethik eine Veränderung im Menschen hervorzubringen vermochte. Wo der »Kopf ins Herz« gebracht und das Christentum »ausgeübt« wurde, da sah er einen lebendigen Glauben, da zeigte sich

298) So erachtete etwa der puritanisch geprägte Rostocker Diakon Theophil Großgebauer (1627-1661) eine die Taufe ergänzende »Bekehrung des hertzens« als dringlich, der lutherisch geprägte Spener dagegen betonte die mit der Taufe einhergehende Wiedergeburt als den Beginn eines lebenslangen Erneuerungsprozesses. Spener begründete seine Meinung damit, dass im realen Leben die Menschen die Merkmale von Taufgnade und Wiedergeburt in der Regel wieder verlören, so dass eine zweite Wiedergeburt nötig werde. Diese sei jedoch nicht mehr durch das Sakrament der Taufe, sondern allein noch durch das Wort zu erwirken. In diesem Punkt kamen sich Spener und Großgebauer insofern entgegen, als sie ein selbstbewusstes menschliches Inneres voraussetzten, das beim Taufbrauch nicht vorausgesetzt wurde. Auch für August Hermann Francke war die »Bekehrung« und die damit verbundene Erfahrung zentral. Er verstand sie als Akt und Wandel vom nur getauften zum entschiedenen Christenmenschen und band das Geschehen an den menschlichen Akt der Entscheidung bzw. an die Änderung des menschlichen Willens. Matthias, Markus 2004, S. 52.

299) Spener versuchte den Glauben zu wecken, indem er von der Liebe Gottes predigte und dabei auf die Wirkung des Gotteswortes vertraute. Großgebauer dagegen wählte die Methode der disziplinierenden Bußpredigt als Weg zum rechten Glauben. Matthias, Markus 2004, S. 52.

ihm der Mensch als ein Veränderter, weil Bekehrter und Wiedergeborener.³⁰⁰ Diese pietistische Bestimmung eines »wahren« Glaubens, der sich in einem veränderten Verhalten des Menschen auszudrücken hatte, korrelierte mit dem erwachenden neuzeitlichen Bewusstsein vom produktiven und moralischen Individuum. Der auf Empfindsamkeit, Individualität und Innerlichkeit gründende Zeittrend bot also dem Pietismus den kulturellen Boden für seine christlichen Formulierungen und Akzentuierungen.³⁰¹

Um nun die Relevanz des Christentums und die damit in Zusammenhang stehenden Anzeichen eines »wahren« Glaubens beim individuellen Menschen zu konkretisieren, praktikabel, nachvollziehbar und überprüfbar zu machen, wurden bestimmte Kriterien geschaffen, an denen sich die Einzelnen orientieren konnten bzw. mittels derer sie sich ihres rechtmäßigen Glaubens vergewissern konnten. Als Zeichen einer »Wiedergeburt« definierten die pietistischen Führer folgende Anhaltspunkte: Das unmittelbare Empfinden/Gefühl der göttlichen Gnade und das Gewahrwerden von Anfechtung, die sich im Gefühl der Gottverlassenheit oder auch in der Unfähigkeit zum Gebet äußern konnte.³⁰² Nur wenn also »Bekehrung« als ein die eigene Natur überwindendes Ereignis auch tief empfunden wurde, schien ihre Echtheit und ihr göttlicher Ursprung gegeben. Die Tiefe der »Bekehrungserfahrung«, das Wort vom »tief[en] graben« wurde gerade im Halleschen Pietismus zum geflügelten Wort, welches das Durchbruchserlebnis markierte und eine klare Unterscheidung und Erfahrbarkeit des Lebens eines Menschen »unter der Sünde« und »unter der Gnade« ermöglichte.³⁰³ Diese besondere Erfahrung konnte, so war man der Ansicht, am ehesten an der Intensität der Buße festgemacht werden, was ein Insistieren auf dem Sühneakt zur Folge hatte.³⁰⁴ Die Tiefe des Bußkampfes, so wie er etwa von Francke gelehrt wurde, entwickelte sich im Verlaufe der Zeit zum allgemeinen Kriterium für eine wahre »Bekehrung«, die gewissen Stadien bzw. Stufen zu folgen hatte: die Sündenerkenntnis, die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und des Zornes Gottes, der sich im Gebet ausdrückende Erlösungswunsch, das willentliche Ergreifen des Rechtfertigungsangebots und die fort-

300) Wallmann, Johannes: *Spener, Philip Jakob. Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666-1686*, Tübingen, 1992-2001; hier Briefe 3, Nr. 117, Z. 27 (28.1.1678). Vgl. die experimentell-praktische Komponente im *AlphaLive*-Kurs, Kapitel B. 1. und C.

301) Ebd., S. 51-52.

302) Spener, Philip Jakob: »Letzte Theologische Bedenken und andere Brieffliche Antworten, Halle 1711«, in: Beyreuther, Erich (Hrsg.): *Spener, Philipp Jakob*. Bd. 1-16. Hildesheim 1979-2002. Wallmann, Johannes 1992-2001.

303) Francke hatte einem Brief an Herzog Karl Leopold in Danzig vom 13. April 1726 eine vierseitige Anlage über die »Lehre der Wiedergeburt« beigelegt. Siehe: Lehmann, Hartmut 2004, S. 58 ff.

304) Zur weiteren Vertiefung dieses Sachverhalts siehe Matthias, Markus 2004, S. 58 ff.

dauernde Änderung des eigenen Willens.³⁰⁵ Diese Standardisierungen der Bedingungen und insbesondere der Anzeichen einer echten »Bekehrungserfahrung« zeigten sich ab Mitte des 17. Jahrhunderts auch in den Erzählmustern³⁰⁶ pietistischer »Bekehrungserlebnisse«. In den »Bekehrungszeugnissen« erzählten die Gläubigen von ihrer »Wiedergeburt«, die sie als einen zeitlich datierbaren »Durchbruch« von einem »Vorher« in ein »Nachher« wahrnehmen konnten und die sie als Folge ihrer bewussten Willensänderung und Bußtätigkeit deuteten.³⁰⁷

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Pietismus darum zu einer gefragten epochalen Bewegung heranwuchs, weil er einerseits mit den gesellschaftlichen Entwicklungen seiner Zeit ging und weil er sich andererseits von den etablierten Traditionen kirchlicher Religiosität und den elitären und praxisfernen Entwicklungen der Theologie distanzierte. Die Bewegung setzte den einzelnen Mensch als erfahrendes und handelndes Individuum ins Zentrum ihrer Bemühungen um eine Lösung der Gewissheitsfrage und um die Wiederherstellung der Relevanz des christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft. Erkennen und Tun wurden als menschliche Tätigkeiten und Fähigkeiten einander zugeordnet und voneinander abhängig gemacht. Die pietistische Glaubenserkenntnis und -gewissheit leitete sich aus der »Erfahrung Gottes« ab, und diese Erfahrung konnte wiederum im christlichen Lebensvollzug gewonnen werden.³⁰⁸

305) Mit der Betonung des Bußkampfes berief sich der Pietismus wenigstens terminologisch auf die lutherischen Bekenntnisschriften mit ihrer Hervorhebung der »verzweifelten Reue«. Vgl. Matthias, Markus 2004, S. 59 ff.

Interessanterweise thematisierte Francke jene Menschen, die »von Jugend auf in der Zucht der Gnade gestanden« und die darum von keiner Bekehrung wissen können, weil sie ihrer gar nicht bedurften. Er warnte die Pädagogen davor, bei den betreffenden Kindern auf eine solche zu drängen. In seinen pädagogischen Schriften erwähnte er die Bekehrung von Kindern konsequenterweise nicht. Francke, A. H.: *Pädagogische Schriften*, hrsg. von Gustav Kramer, 1885.

306) Hier ist denn auch das Zeugnis der eigenen Bekehrung, das als Erfahrungsnarrativ immer mehr einem genauen Muster zu folgen hatte, das für die Authentizität und Wahrhaftigkeit der zentralen Bekehrungserfahrung bürgte, einzuordnen. Der Erzähltyp mit seinen Elementen findet sich bis heute in evangelikalischen Gemeinschaften. Siehe dazu: Langen, August: *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen, 2. Aufl. 1968. Für weitergehende Literatur zur Bekehrungserzählung der Pietisten siehe: Caldwell, Patricia: *The Puritan Conversion Narrative*. Cambridge 1985; Matthias, Markus: *Lebensläufe August Hermann Franckes*. Leipzig 1999. Für weitergehende Literatur zur Bekehrungsforschung in der Gegenwart siehe: Bischofberger, O.: »Bekehrung. Zum Verständnis und zur Definition aus religionswissenschaftlicher Sicht«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46 (1990), S. 162-175; Knoblauch, Hubert / Krech, Volkhard / Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): *Religiöse Konversion*. Konstanz 1998.

307) Matthias, Markus 2004, S. 60-65.

308) Ebd., S. 65-66. Vgl. Erläuterungen zum *AlphaLive*-Kurs in Kapitel C.

2. 1. 3. Subkultur in der Moderne³⁰⁹

Das Alltagsleben der »Wiedergeborenen« vollzog sich in der Spannung zwischen ihrer neuen Identität und der Beschaffenheit »dieser Welt«, in der sie ihre »Gotteskindschaft« und ihre »Gotteserfahrung« zu bewahren und umzusetzen hatten. Radikale Pietisten lösten das Problem, indem sie eine räumliche Trennung von »dieser Welt« vollzogen und manchmal sogar den physischen Rückzug aus der als verweltlicht geltenden Kirche antraten. In extremen Fällen separierten sie sich auch von ihren eigenen Familien³¹⁰, um sich ganz in die Gemeinschaft der »Heiligen« zurückzuziehen. Die Konzeptionen der Welt³¹¹, die Abstufungen in der Einschätzung ihrer Gefährlichkeit und die daraus errechneten Anforderungen für das praktische Verhalten des gläubigen Menschen in der physischen Welt variierten von Gruppierung zu Gruppierung. Das Spannungsverhältnis zwischen Weltabkehr und Weltveränderung blieb ungelöst, und das Spektrum zwischen jenen Gruppen mit eher weltzugewandten Lebensbezügen und den radikalen Separatisten, die sich vielmehr als »Gefäße« denn als »Werkzeuge« Gottes verstanden und sich darum auf sich selber konzentrierten, war breit.³¹²

309) Die Moderne wird mit den folgenden Elementen in Verbindung gebracht: Säkularisierung als Folge der Aufklärung, Industrialisierung, Fortschrittsglaube, Rationalität und zunehmende Autonomie der ausdifferenzierten Lebensbereiche.

310) Die traditionellen Formen der Soziabilität wurden oft radikal gesprengt, darunter auch die familiäre Solidarität. Pietisten durchbrachen übliche Heiratskreise und suchten sich Partner und Partnerinnen entlang geistlich-religiöser Kriterien, überschrieben ihr Erbe an pietistische Institutionen und ließen sich im Alter von Glaubensgenossen pflegen. Gestrich, Andreas: »Pietistisches Weltverständnis und Handeln in der Welt«, in: Lehmann, Hartmut 2004, S. 556-584, hier S. 575.

311) Ebd., S. 558-652: Die Vertreter des kirchlichen Pietismus vertraten die Meinung, dass Gott die Welt aus dem Nichts hervorgebracht hatte. Zwischen Gott und seiner Schöpfung bestand darum eine grundsätzliche materiale Differenz, und die Welt wurde als Ort der Bewährung für den Menschen gesehen. Es gab keinen Weg aus ihr heraus, darum sollte der Mensch sich hier mit Gott durch die Bekehrung vereinigen. Neben dieser Version wurde in gewissen Kreisen auch die Annahme vertreten, Gott habe die Welt aus sich heraus geschaffen. Diese Vorstellung lieferte schließlich die Grundlage für gewisse spirituellistisch-mystische Strömungen, die die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit der Wiedergeborenen und die Fähigkeit des Menschen zur Schau Gottes aus der wesensmäßigen Verbundenheit seiner selbst mit Gott rechtfertigten. Diese Auffassung vermochte den Dualismus zwischen Geist und Materie jedoch auch nicht aufzulösen, im Gegenteil, das Potential zum Guten und zum Bösen blieb in den radikalen Versionen dieses Modells omnipräsent, mit Gott in die Welt gegeben und dem Menschen in seine Verantwortung übergeben.

312) Den Bereich jener Dinge und Handlungen, die für das Heil letztlich als irrelevant betrachtet wurden, weil sie von der Bibel weder gefordert noch verboten wurden, den Bereich der »Mitteldinge« oder »Adiaphora«, galt es darum ebenso zu regeln wie die eindeutigen Be-

Die pietistische Wahrnehmung und Deutung der Welt, in der ein grundsätzlicher Qualitätsunterschied zwischen »Wiedergeborenen« und »nicht bekehrten Weltmenschen« festgehalten wurde, prägte auch die Formen der religiösen Vergemeinschaftung und die sozialen Beziehungen untereinander. Das Verständnis von Kirche erfuhr einen grundlegenden Wandel. Die Pietisten belebten zwar den reformatorischen Grundgedanken, dass die »sichtbare Kirche« mit der »wahren Kirche Jesu Christi« nicht notwendig identisch sei; sie modifizierten ihn aber dahingehend, dass sie die »wahre Kirche« nicht mehr länger als »Gemeinschaft der Gläubigen«, sondern nur noch als »Gemeinschaft der Bekehrten« definierten. Sie unterschieden zwischen Herzenschristentum und Mitgliedschristentum und förderten mit dieser Einteilung die Entstehung sogenannter Konventikel.³¹³ Diese Zusammenkünfte außerhalb der regulären Gottesdienste wurden bald zum äußerlichen Kennzeichen der pietistischen Bewegung, deren Gedankengut und Gemeinschaftsformen eine Alternativkultur förderten, die das Resultat ihres Selbstbildes war. Diese Gemeinschaften scharten sich in der Regel um die »Patriarchen«, die das religiöse Leben der ihnen Anvertrauten stark prägten. Die Position an der Spitze der Gemeinschaft

reiche von Pflicht und Pflichtwidrigem. Gerade der lutherische Pietismus verhielt sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts in dieser Sache calvinistisch und eliminierte diesen Mittelbereich schlichtweg aus seiner Ethik, indem er weltliche Vergnügungen – etwa Theater, Wirtshäuser, Alkohol, Tanz und Spiel, Dorfklatsch usw. – als mit einem christlichen Lebenswandel unvereinbar deklarierte. Es entflammte ein Konflikt zwischen Pietismus und Orthodoxie, der sich in der Folgezeit zur Dauerauseinandersetzung zwischen Pietismus, etablierter Kirche und weltlichen Obrigkeiten entwickelte. Die Darstellung vom »breiten und schmalen Weg« als Zuordnungsmodell für verwerfliche und tolerable Zonen des Lebens veränderte sich nicht nur mit der Zeit, sondern auch mit dem konfessionellen Verständnis von Welt. Vgl. Gestrich, Andreas 2004, 562-562; Troeltsch, Ernst: »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, in: *Gesammelte Schriften I*. Tübingen 1912, S. 550, 648 ff., 773, 942-949. Vor diesem Hintergrund wurde dem Pietismus in der Vergangenheit oft eine Sinnenfeindlichkeit und damit auch eine Kunstfeindlichkeit zugeschrieben. Dieser Vorwurf wird von der neueren Pietismusforschung nicht weiter unterstützt, welche die eigenständigen Leistungen des Pietismus in den Bereichen Musik und bildende Kunst ins Feld rücken. Dazu: Schrader, Hans Jürgen: »Die Literatur des Pietismus – Pietistische Impulse zur Literaturgeschichte. Ein Überblick«, in: Lehmann, Hartmut 2004, S. 386-403. Bunnars, Christian: »Musik«, in: Lehmann, Hartmut 2004, S. 430-456. Harasimowicz, Jan: »Architektur und Kunst«, in: Lehmann, Hartmut 2004, S. 457-487.

- 313) Das waren Privatversammlungen, in Württemberg wurden sie »Stunden« genannt, und die schweizerdeutsche Bezeichnung für die daran Teilnehmenden war »Stündeler«. Dort, wo der Pietismus von einer oppositionellen Theologenbewegung zu einer auch die Laien erfassenden Erneuerungsbewegung herangewachsen war, konnten Konventikel ihren Platz auch in der Gemeinde finden. Spener hatte diese Collegia Pietatis als religiöse Soziabilität eingerichtet, um die Trennung der Frommen von den nicht-erweckten Mitchristen zu ermöglichen. Lehmann, Hartmut: »Absonderung und neue Gemeinschaft«, in: ders. 2004, S. 488-492.

wurde diesen Persönlichkeiten nicht deshalb anvertraut, weil sie gewisse ständische Kriterien erfüllten, sondern weil sie sich durch ein besonderes Maß an »Heiligung« und durch die Fähigkeit zur »richtigen« Auslegung der Bibel auszeichneten. Wer als Leiter eingesetzt war, galt als »geistlicher Vater« und wurde von allen als Autorität anerkannt. Nicht selten verlor darum eine Gemeinschaft mit dem Weggang oder dem Tod ihres Patriarchen Perspektive und Zusammenhalt.³¹⁴

Als Subkultur(en) oder Teilbereich(e) innerhalb des protestantischen Christentums unterschieden sich die einzelnen Stränge und Gemeinschaften innerhalb der Bewegung von der nicht-pietistischen Umwelt aber auch durch ihre Sprache. Metaphorische Adaptionen von biblischen Formeln und Wendungen, der Einsatz von gemeinsprachlich unbekanntem Wörtern und die starke Tendenz zur Allegorie charakterisierten die religiöse Exklusivsprache der »Erweckten«, die sich mitunter sogar orthographisch von den Normen der Alltags- und Standardsprache absetzte. Diese Sprache mit ihren Spezialterminologien, auch »Kraftsprache«³¹⁵ oder »Sprache des Herzens«³¹⁶ genannt, entwickelte sich zu einem weiteren Erkennungszeichen des Pietismus nach außen, während sie intern als eine Art Passetout funktionierte. Wer ihre Kodes verwenden konnte, galt als Insider bzw. Insiderin.³¹⁷

Die Konstruktion und Konsolidierung der Eigenwelt und der Identität als »wahre Christen« mittels sprachlicher Ausgrenzungs- und Eingrenzungsschemen ließ die Verständigung mit der umgebenden nicht-pietistischen Welt immer brüchiger und instabiler werden. Umso mehr animierte das Bewusstsein von einer geographisch ungebundenen Seelengemeinschaft die Pietisten zum Aufbau eines internen Kommunikationsnetzes. Regler Briefwechsel und gegenseitige Besuche

314) Jakobowski-Thiessen, Manfred: »Eigenkultur und Traditionsbildung«, in: Lehmann, Hartmut 2004, S. 195-210, hier S. 198 f.

315) Siehe Schrader, Hans-Jürgen 1989, 195 ff.; ders.: »Die Sprache Canaan. Pietistische Sonderterminologie und Spezialssemantik als Auftrag der Forschung«, in: Lehmann, Hartmut 2004, S. 404-427.

316) Krüger, Johann Gottlob: *Die Regeln der Sprache des Herzens*. Halle 1750.

317) Die Sprache gestaltete sich nicht nur gruppenspezifisch sehr different, sie wurde bisweilen auch so hochgetrieben, dass der lokale Jargon sogar für die eigenen Leute nicht mehr durchwegs verständlich war und von diesen mitunter sogar als Scheinheiligkeit und Leerlauf empfunden wurde. Die Vielfalt, Buntheit und der Pathos der pietistischen Sondersprache, die mitunter zu einer »überbordend manieristische[n] Allegorie- und Metaphernsucht« neigte, zeigt sich schon am Beispiel des polemisierenden Wortschatzes zur Bezeichnung von Nichtbekehrten. Diese wurden als »Splitterrichter«, »Ceremonien-Stänker«, »Werkheilige«, »buchstäbliche Zänker«, »Schul-Theologen«, »Maul-Christen«, »Hohenpriester«, »Schrift-Märtyrer«, »Zerrer«, »Dähner«, »Zerstümmler« und »Verderber«, »Mucken-Seiger« und »Camel-Verschluckter«, »Unwiedergebohrene«, »Baals-Diener« und »Miedlinge« beschrieben. Vgl. Jakobowski-Thiessen, Manfred 2004, S. 195-200, und Schrader, Hans-Jürgen 2004, S. 404-427, hier S. 413. Im Unterschied zum Pietismus versucht der *Alphalive*-Kurs seine Sprache der Sprache der »Kunden« anzupassen, siehe Kapitel C. 2.

unter den Patriarchen förderten den inneren Zusammenhalt der Bewegung. Mit der Entstehung des Zentrums in Halle dehnte sich die Reichweite der pietistischen Kommunikationstätigkeit bald auch über die Grenzen Deutschlands aus. Die Briefe, die hin- und hergingen, transportierten Ratschläge, Bestärkungen, Informationen und Angaben über Freunde und Feinde durch die Länder Europas. Noch später übernahmen Zeitungen und Zeitschriften diese verbindende und informierende Funktion nach innen.³¹⁸

Der Pietismus prägte als innerkirchliche wie auch als separatistische Bewegung die religiöse Landschaft des neuzeitlichen Europas nachhaltig und beeinflusste mit seinen Welt- und Wirklichkeitskonzeptionen und seinen Vorstellungen von Lebensführung und Gemeinschaft die später einsetzenden Frömmigkeits- bzw. Erneuerungsbewegungen innerhalb des Protestantismus.³¹⁹ Die pietistische Erneuerungsbewegung war nicht einfach eine rückwärts gerichtete Initiative einer Interessensgemeinschaft, die zur Schaffung einer Gegenwelt in einer von ihr als dekadent empfundenen Zeit ansetzte. Als Phänomen war sie, auch ihren eigenen Zielsetzungen zufolge, nicht nur eine Gegenbewegung zur gängigen Kirchenpraxis und zur säkularisierten Gesellschaft; sie wirkte mit ihren Anschauungen, Lebens- und Glaubensmodellen mancherorts sogar als Plattform für Modernisierungen. Die Höherbewertung beispielsweise der von Interessen geleiteten Bindungen gegenüber den ständischen Schranken, der Konfessionszugehörigkeit, den Geschlechterunterschieden und den familialen Banden, die Konzentration auf das Individuum, die

318) 1783 erschien die Monatszeitung »Auszüge aus dem Briefwechsel der Deutschen Christengesellschaft thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseeligkeit«. Ab 1786 hieß sie dann »Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit«. Ein weiterer Aspekt interner Kommunikationstätigkeit bildete die von Philip Matthäus Hahn (1739-1790) eingeführte Zirkulärkorrespondenz. Sie bestand aus Briefbüchern, in die jeder Empfänger seine Bemerkungen und Gedanken als Antworten eintrug. Auf diese Weise wurden auch Diskussionen möglich. Kommunikation und Mobilität – die rege Reisetätigkeit der Pietisten sei in diesem Zusammenhang ebenfalls erwähnt – prägten die Bewegung seit ihren Anfängen und trugen nicht nur wesentlich zu ihrem inneren Zusammenhalt und zur Positionierung gegen außen bei, sondern ermöglichten auch die Verbreitung des Pietismus weit über Deutschland hinaus. Jakubowski-Thiessen, Manfred 2004, S. 202. 203-206. Eine Tendenz zur Globalisierung durch Kommunikation war schon hier angelegt.

319) Max Weber hob die im Pietismus evidenten erneuerungsfähigen, progressiven Elemente hervor, die er auch im Puritanismus des 16. Jahrhunderts, dem Methodismus des 18. Jahrhunderts und in den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts zu entdecken meinte. Er sah den Pietismus wegen seiner »innerweltlichen Askese« als mit dem Puritanismus, dem Methodismus und dem Täuferturng eng verbunden. Weber, Max: »Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, 7. Aufl. 1978.

Troeltsch schloss sich im Wesentlichen den Aussagen Webers an und betonte seinerseits die der Bewegung innewohnenden Kräfte, welche dem Protestantismus neue Wege in die Moderne gezeigt hätten. Troeltsch, Ernst 1912, S. 773-789, 827-835, 918-926.

Förderung der Introspektion und die gleichzeitige Tendenz zu einem expressiven Glauben³²⁰, die Gründung unabhängiger Organisationen zur Unterstützung bestimmter Vorhaben und Anliegen, aber auch die Investitionen in bestimmte professionelle Spezialgebiete waren der Zeit vorausseilende Ansätze, die bis in die Gegenwart nachwirken: Im 18. Jahrhundert färbte die Bewegung auf den angelsächsischen Methodismus ab, und im 19. Jahrhundert übte sie ihren Einfluss auf die Erweckungsbewegungen auf dem Kontinent aus. In diesen – gegenüber den gesellschaftlichen Umbrüchen und dem aufklärerischen Vernunftideal der Zeit kritisch eingestellten – Bewegungen lebten die Grundelemente des pietistischen Denkens fort: die Betonung der Glaubensentscheidung und der persönlichen Gottes-Beziehung, die Differenzierung des Kirchenbegriffs, die Ausrichtung auf die Ethik, die Betonung eines praktischen, erfahrenden und individuellen Glaubens. Diese und weitere für die Bewegung typischen Merkmale, etwa die Spannungen zwischen Alltagswelt und den religiösen Idealen bzw. zwischen Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft, die Sprache als Mittel zur Produktion und Erhaltung religiöser Wirklichkeitskonstruktionen usw., spielen auch heute noch eine zentrale Rolle, insbesondere unter Evangelikalen, Pfingstlern und Charismatikern, die in der Tradition der Pietisten stehen, in die auch der *AlphaLive*-Kurs einzuordnen ist.³²¹

2. 1. 4. Entwicklungen in der Spätmoderne³²²:

Evangelikale und Charismatiker in Europa und Amerika

Im 20. Jahrhundert gingen insbesondere vom englischen und amerikanischen Protestantismus bereits vor und dann hauptsächlich nach dem Ersten Weltkrieg Initiativen aus, deren Impulse bald weltweite Wirkung zeigten: Das »Fourth Great Awakening«, wie die amerikanische Erneuerungswelle von manchen Autoren³²³ genannt wird, fand in den 1960er und 1970er Jahren statt, in einer Zeit, als die progressiven Ideale des »Third Great Awakening«³²⁴ längst Alltag geworden waren,

320) Bekehrungszeugnisse und die Narration von individuellen Erfahrungen, freies Gebet in Zusammenkünften, Alltagsbezogenheit des Glaubens usw.

321) In der neueren Pietismus-Forschung werden die Erweckungsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts als genuine Fortsetzungen des älteren Pietismus betrachtet, der als erste wirklich neuzeitliche Geistesbewegung in Deutschland zu verstehen sei. So argumentieren etwa Andreas Lindt, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann. Dazu: Lehmann, Hartmut 2004, S. 7.

322) Siehe Anmerkung 9.

323) Siehe Fogel, Robert William: *The Fourth Great Awakening & the Future of Egalitarianism*. Chicago 2000; McLoughlin, William G.: *Revivals, Awakenings and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*. Chicago 1978.

324) Beim »First Great Awakening« handelte es sich um eine religiöse Bewegung unter den eingewanderten Protestanten (»Puritanen«) Amerikas zwischen 1730 und 1740. Der Historiker Sydney E. Ahlstrom betrachtet jenes frühe religiöse Geschehen als Teil eines »great

die konservativen Ansichten der 50er Jahre der jüngeren Generation aber nicht mehr länger passten und die schwarze Bevölkerung Amerikas für ihre zivilen Rechte aufzustehen begann. Die wachsende Mobilität und internationalen Beziehungen ermöglichten die Verbreitung zahlreicher neuer (Jugend-)Organisationen³²⁵ und die Durchführung von Evangelisationskampagnen³²⁶ auf dem ganzen Globus. Es war die Zeit der innovativen, posttraditionalen Gemeinden und Gemeinschaften, die eine konservative bis fundamentalistische Theologie vertraten. Die Welle erfasste auch die Pfingstbewegung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Amerika entstanden war, in den folgenden Jahrzehnten schnell an Ausstrahlungskraft zugenommen hatte und schließlich nicht nur in Europa, sondern auf großen Teilen der Welt eine erstaunliche Breitenwirkung erzielte.³²⁷ Mega-Gemein-

international Protestant upheaval«, das auch den Pietismus in Deutschland, die Erweckungsbewegungen auf dem europäischen Festland und den Methodismus in England hervergebracht hatte. Die Erweckung in Amerika begann mit Jonathan Edwards, dem feurigen Prediger, der die strikten puritanisch-calvinistischen Wurzeln verlassen wollte und die Bedeutung einer starken und persönlichen religiösen Erfahrung predigte. Die Bewegung adressierte die Kirchenmenschen, brachte das Christentum unter die Schwarzen und forderte das Establishment heraus.

Das »Second Great Awakening« oder auch »Great Revival« zwischen 1820 und 1830 war die zweite große religiöse Erweckung in den Vereinigten Staaten Amerikas. Sie bestand aus mehreren Strömungen und lokalen Aktivitäten. Soziales Engagement und die Gründung neuer Denominationen zeichnete die Erneuerungsbewegung aus und beeinflusste auch das »Holiness Movement«. Die Diversität innerhalb des Protestantismus nahm in dieser Zeit zu.

Das »Third Great Awakening« um 1880-1900 umfasste eine Periode des religiösen Aktivismus in Amerika bis um 1908. Es wird auch das »Missionary Awakening« oder das »Social Gospel Movement« genannt. Reformen wurden in den Bereichen Kinderarbeit, obligatorische Schulpflicht und Schutz der Frauen gegen Ausbeutung in den Fabriken etc. angestrebt. Alle größeren Denominationen setzten sich für ein Verbot des Alkohol- und Tabakgenusses ein und unterstützten finanziell die Missionstätigkeit im In- und Ausland. Zahlreiche christliche Colleges, die YMCA-Organisation und viele andere denominationell geprägte Jugendbewegungen entstanden. Vgl. Ahlstrom, Sidney E.: *A Religious History of the American People*. New Haven/London 1972; Birdsall, Richard D.: »The Second Great Awakening and the New England Social Order«, in: *Church History* 39 (1970), S. 345-364; Marsden, George: *Religion and American Culture*. Orlando 1990, S. 23 ff.

325) Das »Jesus Movement« ging einher mit der Hippie Bewegung. Seine Anhänger und Anhängerinnen nannten sich »Jesus People«, »Jesus Freaks« oder »Children of God« usw. Vgl. Di Sabatino, David: *The Jesus People Movement: An Annotated Bibliography and General Resource*. Westport, CT 1999, oder: www.jesuspeoplemovement.com; Shires, Preston David: *Hippies of the religious Right: The counterculture and American evangelicalism in the 1960s and 1970s*. University of Nebraska, Ph. D. 2002.

326) Graham, Billy / Bonnke, Reinhard u. a.; Marsden, George 1990, S. 216 f.

327) Coleman, Simon 2000.

den³²⁸ und Para-Gemeinden³²⁹ evangelikaler und pentekostaler Prägung kamen zu jener Zeit in Mode.³³⁰

Der Funke für die Pfingstbewegung war 1901 in Topeka, der Hauptstadt des US-Bundesstaates Kansas, durch den methodistischen Heiligungsprediger Charles Fox Parham entfacht worden, der neue Textuntersuchungen zur Glossolie im Neuen Testament anregte. Vorangetrieben wurde seine Initiative vom afroamerikanischen Prediger William J. Seymour, der in seinen erwecklichen Gebetsversammlungen an der Azusa Street in Los Angeles die neuen Einsichten umsetzte und anwendete. Das Programm der entstehenden Bewegung betonte die Notwendigkeit einer »Geistestaufe«, d. h. einer »Erfüllung mit dem Heiligen Geist« nach Apostelgeschichte 10, 44 ff., die als Folge einer wahren »Bekehrung« zu verstehen war und als deren Erkennungszeichen die »Zungenrede« galt. Mit dieser »Geisterfahrung« bzw. ihrem äußerlich wahrnehmbaren Symptom konnte dem Zweifel und der Unsicherheit der auf sich selbst zurückgeworfenen Gläubigen bezüglich der Echtheit ihres Glaubens und ihrer Heiligung endlich ein definitives Ende gesetzt werden.

Das Stufenschema »Bekehrung-Wiedergeburt-Geistestaufe« und die Substantialisierung des Glaubens durch die Glossolie fand rasch eine breite Aufnahme. Zahlreiche Anhängergruppen entstanden in der Folge, und die Erfahrungen von Los Angeles machten zunächst in den USA, schließlich auch in Europa, Südamerika, Afrika und Asien sehr schnell Schule.³³¹

Im deutschsprachigen Raum war die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt von einer Unsicherheit über das neue pfingstlerische Phänomen und von einer durch Abgrenzungstendenzen gefärbten Auseinandersetzung zwischen Befürwortern und Gegnern. Die Nachwirkungen der »Berliner Erklärung« von 1909, in welcher die Pfingstbewegung als »nicht von oben, sondern von unten« disqualifiziert und als nicht zur evangelikalen Bewegung gehörend ausgrenzt wurde, sind bis in die Gegenwart spürbar.³³²

In den 1960er und 1970er Jahren erlebte die Bewegung einen neuen Aufschwung, der, wiederum von den USA ausgehend, bald zahlreiche Staaten der westlichen Welt, darunter auch die Schweiz, erfasste: Das Wirken nicht denomina-

328) Z. B. die Vineyard Church, die bald zu einer weltweiten Bewegung heranwuchs.

329) Z. B. Campus Crusade for Christ oder die House-Church-Bewegung.

330) Thumma, Scott / Travis, Dave / Bird, Warren: *Megachurches Today 2005: Summary of Research Findings*. Hartford Institute for Religious Research, Hartford Connecticut 2006.

331) Böckel, Holger: *Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtigung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender Systeme*. Leipzig 1999, S. 46 ff.; Zimmerling, Peter 2001, S. 36 ff.; Hollenweger, Walter: *Charismatisch-pfingstlerisches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. Göttingen 1997, S. 250 ff.

332) Böckel, Holger 1999, S. 50; Kern, Thomas 1997, S. 21.

tionell gebundener, neo-pfingstlerisch geprägter Laienorganisationen und Missionswerke³³³, das ökumenisch-orientierte Auftreten pfingstlerisch verwurzelter Persönlichkeiten³³⁴ sowie die Wirkungswelle der von der pfingstlerischen Frömmigkeit geprägten Hippie-Bewegung verliehen dem neuen Aufbruch des Pfingsttums ein konfessionsüberschreitendes Moment.³³⁵ Wandernde Laien, aber auch Kleriker und Theologen, die das nunmehr charismatische Grunderlebnis der »Geistestaufe« gemacht hatten, wirkten als Multiplikatoren und Importeure pfingstlerischer Elemente in den unterschiedlichsten Settings. Formen neo-pfingstlerischer Frömmigkeit fanden dadurch erstmals auch Eingang in die Mittel- und Oberschicht und entfalteten eine Attraktivität gerade unter Gebildeten. Sie drangen, unter dem Begriff der »Charismatischen Erneuerung«,³³⁶ seit den 1960er Jahren auch in die etablierten Großkirchen und »mainstream«-Konfessionen ein. Der Transfer des (neo)pfingstlerischen Kapitals in diese Kreise löste einen kontextbezogenen Prozess aus, der sich noch gegen die letzten separatistischen Tendenzen, gegen überspannte Naherwartungen des Kommens Christi und gegen die etablierte Theologie- und Wissenschaftsfeindlichkeit stellte. Diese revidierten Interpretationen pfingstlerischer Frömmigkeitselemente und deren Eingliederung in die eigenen konfessionellen Traditionen, Theologien und sozialen Realitäten bewirkten unter anderem eine wachsende Ablehnung gegenüber der pfingstlerischen Stufentheorie (Buße-Bekehrung-Geistestaufe) sowie eine Modifikation des Verständnisses der »Geistestaufe«. Letztere wurde neu als »Geisterfüllung« oder »Geisterneuerung« im Sinne einer Erneuerung des persönlichen Glaubens und in Form einer weit zu fassenden Grunderfahrung gedeutet. All diese Entwicklungen führten schließlich zur Entstehung der eigentlichen »Charismatischen Bewegung«, die oft einfach als »Charismatische Erneuerung« bezeichnet wurde. In dieser Zeit entstanden innerhalb der verschiedensten protestantischen Denominationen und Institutionen, später auch in der katholischen Kirche, zahlreiche charismatische Gruppen.³³⁷ Mit der Selbstbezeichnung »Charismatiker« grenzten sich diese katholischen und evangelischen Charismatiker von der klassischen Pfingstbewegung und deren Theologie oft dezidiert ab.³³⁸

333) Nennenswert sind hier u. a.: Youth With a Mission (YWAM), Operation Mobilization (OM), Campus Crusade for Christ (CfC).

334) Z. B. David J. du Plessis, Generalsekretär der Weltpfingstkonferenzen.

335) Kern, Thomas 1997, S. 23.

336) Böckel, Holger 1999, S. 55 ff.

337) Reimer, Hans-Diether: *Wenn der Geist in der Kirche wirken will – ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung*. Stuttgart 1987, S. 26 ff.; Zimmerling, Peter 2001, S. 40 f.

338) Zimmerling, Peter 2001, S. 42; Großmann, S. u. a. (Hrsg.): *Heiliger Geist, Erfahrung und Gefühl – Eine Zwischenbilanz des charismatischen Aufbruchs im 20. Jahrhundert*. Referate und Hintergrundmaterial vom Forum Pneumatologie in Davos, 1995, S. 116 ff.

In den 1980er Jahren zeichnete sich, unter anderem unter dem nachhaltigen Einfluss der »Jesus-People«-Bewegung, eine neue Tendenz ab. Das Bedürfnis nach gemeindeübergreifenden Zusammenschlüssen, die nicht mehr zwingend mit den Mutterkirchen in Verbindung standen, wuchs und führte zu einer stark wachsenden Präsenz von »freien Charismatikern«, die sich in unabhängigen Zentren³³⁹, neuen Gemeinden und Werken³⁴⁰ organisierten. Der neue Trend konnte sich gegenüber den vehementen Widerständen vonseiten der örtlichen Gemeinden schließlich ebenfalls behaupten.

Diese dritte Entwicklungsphase des (neo)pfingstlerisch-charismatischen Phänomens wird von Insidern als die »Dritte Welle«³⁴¹ bezeichnet. Die »Third-Wave-Generation« mit ihren frühen amerikanischen Repräsentanten, den Amerikanern C. Peter Wagner und John Wimber und dem Koreaner David Yonggi Cho, war von Anfang an – personell und ideell – eng mit der Gemeindegrowthbewegung (Church-Growth-Movement) verbunden.³⁴² Unter ihrem Einfluss gewann der »Power Evangelism«³⁴³ mit seinen Zeichen und Wundern³⁴⁴, seiner Erwartung des wiederkehrenden urchristlichen Prophetenamtes, seiner Kunde von außerordentlichen Gebetserhörungen³⁴⁵ und seiner Strategie der geistlichen Kampfführung³⁴⁶ großen Auftrieb. Die Attraktivität dieser Strömung sowohl unter Pfingstlern, Neo-

-
- 339) Z. B.: Die Zentren von YWAM sind überall auf der Welt anzutreffen. In der Schweiz hat »Jugend mit einer Mission« Zentren in Biel, Wiler, Spiez und Lausanne.
- 340) Neugründungen aus dieser Zeit sind u. a. die Basilea in Bern als Zweig der Vineyard-Bewegung aus den USA und die Alban-Arbeit in Basel.
- 341) Springer, Kevin / Wimber, John: *Riding the third Wave: What comes after Renewal?* Marshall Pickering 1987.
- 342) Seit den 1980er Jahren sind die Exponenten der Bewegung Bill Hybels von der Willow-Creek-Bewegung und, aktueller, Rick Warren von der Saddleback-Community-Church. Dazu: Costella, Dennis (ed.): »The Church Growth Movement. An Analysis of Rick Warren's »Purpose Driven« Church Growth Strategy«, in: *Foundation. A Magazine of Biblical Fundamentalism*. March-April 1998. Mit dieser Bewegung ist auch *Alpha* bzw. *Alphaive* verknüpft.
- 343) Wimber, John / Springer, Kevin: *Power Evangelism: Signs and Wonders Today*. London 1985.
- 344) Dies.: *Power Healing*. San Francisco 1987; Wimber, John: *Die Dritte Welle des Heiligen Geistes*. Hochheim 1986.
- 345) David Yonggi Cho und das Faith-Church-Movement, das, in Anlehnung an das »positive-thinking«, Techniken des positiven Bekennens – »claim it and have it« –, der Visualisierung und damit der imaginativen Vorwegnahme und Realisierung der gewünschten Sache auf das Gebet lehrte (»Prosperity Gospel«). Cho, David Y.: *Gebet, Schlüssel der Erweckung. Wie Sie lernen können, vollmächtig zu beten*. Aßlar 2001 (die Originalversion in Englisch erschien bereits 1984).
- 346) C. P. Wagner: *Warfare Prayer*. Ventura, CA, 1992.

Pfingstlern, Charismatikern, Neo-Charismatikern als auch unter Evangelikalen und Neo-Evangelikalen steigerte sich noch mit dem Phänomen des »Toronto-Segens«³⁴⁷ zu Beginn der 1990er Jahre. In diesem dritten Entwicklungsschub präsentierte sich eine christlich-charismatische Glaubensform, die weder die »Geistestaufe« noch die »Zungenrede« betonen wollte. Die Verheißung von außerordentlichen »Geisterfahrungen« unterschiedlichen Typs auch im Alltag wurde hier jedem gläubigen Christenmenschen zugesprochen.³⁴⁸

Die Übergänge zwischen der klassischen Pfingstbewegung, der innerkirchlichen »charismatischen Erneuerung« und den freien charismatischen Szenen werden immer fließender, was unter anderem auch durch die abnehmende Bindekraft der großen kirchlichen Institutionen bedingt ist.³⁴⁹ Die Charismatische Bewegung« umfasst heute ein breites, vielschichtiges Spektrum, dessen Hauptstränge sich nicht mehr klar identifikatorisch voneinander abgrenzen lassen, sondern an zahlreichen Stellen ineinander übergehen.³⁵⁰ Kern stellt weltweit eine immer stärkere Annäherung auch zwischen den evangelikalen und den charismatischen »Szenen« fest und prognostiziert daraus für die kommenden Jahre neues Wachstum innerhalb der Bewegungen.³⁵¹

Typisch für die »Charismatische Bewegung« sind einerseits ihre Dynamik und andererseits ihre diffusen Konturen. Als Bewegung hat sie sich kaum je zu klar for-

347) Der Toronto-Segen im engeren Sinne fand seinen Ursprung in der Airport-Vineyard-Gemeinde in Toronto anfangs der 1990er Jahre im Rahmen einer Veranstaltungsreihe mit Randy Clark, dem Vineyard-Prediger aus St. Louis, USA. Er und der Hauptpastor der Airport Vineyard Toronto, John Arnott, gelten seither als die eigentlichen Väter des Toronto-Segens. Beeinflusst wurde die Bewegung vom umstrittenen Heilungsprediger Benny Hinn, vom südafrikanischen Evangelisten Rodney Howard-Browne und vom argentinischen Assemblies-of-God-Prediger Claudio Freidzon. Tatsächlich war aber der ursprüngliche Satz an Geistmanifestationen schon seit 1981 bei John Wimbers Vineyard-Bewegung zu finden. Herausstechendes Merkmal waren hier die sog. »Manifestationen« des Heiligen Geistes: stundenlanges, hysterisch wirkendes Lachen, das schließlich zum typischen Kennzeichen des Toronto-Segens avancierte, Zittern und Schütteln des Körpers, diverse Zuckungen, Umfallen und anschließendes stundenlanges Liegenbleiben (»Ruhens im Geiste«), Weinen, gesteigert bis zu lautem Heulen, »Trunkenheit im Geiste«, tagelang anhaltender Zustand geistiger Absenz, verbunden mit Merkmalen, die ansonsten als Folge alkoholischer Intoxikation auftreten (stammelndes Sprechen, taumelnder Gang usw.). Zu diesen Zeichen traten im Laufe der Entwicklungen neue Phänomene hinzu: Tierlaute (z. B. das »Brüllen des Löwen«), verbunden mit einer Imitation der typischen Verhaltensweise dieser Tiere, aber auch das Einnehmen einer Gebärhaltung samt dazugehörigen Bewegungen und Lauten. Vgl. Hollenweger, Walter 1997, S. 256 ff.; Hunt, Stephen 2004, S. 51 ff.

348) Zimmerling, Peter 2001, S. 42 ff.; Kern, Thomas 1997, S. 27; Böckel, Holger 1999, S. 58 f.

349) Vgl. Föllner, Oskar: *Charisma und Unterscheidung*. Diss. Heidelberg 1994, S. 17.

350) Böckel, Holger 1999, S. 60 f.

351) Kern, Thomas 1997, S. 31 ff.

mulierten Zielen oder konkreten, verbindlich-einheitlichen Strategien bekannt.³⁵² Sie begann als Aufbruch an der Basis, pflanzte sich fort und differenzierte sich zusehends. Mit ihrer Ausrichtung auf verschiedenartige Themenstellungen, mit ihren voneinander abweichenden Theologien und mit ihren unterschiedlichen Organisationsformen bleibt sie »nach vorne offen, hat keine scharfen Ränder und entzieht sich oft klaren Festlegungen«. ³⁵³ Komplexität und Heterogenität sind ihr zutiefst eigen. Ihre Stärken zeigen sich in ihrer Anpassungsfähigkeit an kulturelle Befindlichkeiten und Veränderungen, d. h. in ihrer Hinwendung zu »dieser Welt«, was ihr, vonseiten konservativer Kreise, immer wieder den Vorwurf eingebracht hat, sie sei eine verweltlichte Bewegung.

Schon sehr früh zeichneten sich an den Frömmigkeitsformen und Stilen der »Charismatischen Bewegung« nicht nur die Befindlichkeiten und Bedürfnisse der westlichen Gesellschaften ab, die Bewegung wies bald auch zahlreiche Ähnlichkeiten mit anderen gegenwartsreligiösen Tenderscheinungen auf. Nicht von ungefähr subsumiert die Religionssoziologin Eileen Barker die »Charismatische Bewegung« unter den »Neuen Religiösen Bewegungen«, denn ihre Akzentsetzungen auf Leistungsfähigkeit, individuelle Erfüllung und Selbstverwirklichung, Gemeinschaft, Kreativität, auf Gesundheit, Glück und Wohlfahrt³⁵⁴ sowie auf das Streben nach einer besseren Welt auf Erden³⁵⁵ teilt sie mit allen diesen neuen religiösen Strömungen. Wenn die »Charismatische Bewegung« ihre Anziehungskraft aber vorwiegend auf eine Mittelklasse-Klientel (Kapitel A. 1. und D) ausübt, dann vielleicht deshalb, weil ihre Gemeinschaften eine Art Refugium für solche Gesellschaftsmitglieder bieten können, die jene Alltagserfahrungen verarbeiten bzw. Vakuums kompensieren wollen, die ihnen die spätmoderne Welt geschaffen hat. Gerade die Ausrichtung der Bewegung auf die Bedingungen heutiger Menschen, ihre therapeutischen Angebote im Bereich der Seelsorge und der physischen Heilung, aber auch ihre Hilfestellungen für eine erfolgreiche Lebensführung treffen ins Zentrum der Bedürfnisse dieser sozialen Schicht.³⁵⁶

352) Was Zimmerling dazu veranlasste, im Zusammenhang mit diesem vielfältigen und vielschichtigen Phänomen von den charismatischen Bewegungen zu sprechen (2001).

353) Böckel, Holger 1999, S. 63-64.

354) Das Faith-Movement bzw. Prosperity-Movement integrierte die Bereiche des materiellen Erfolgs und der körperlich-seelischen Gesundheit in ihr Programm. Beide Aspekte waren den richtigen Gläubigen versprochen und durch Glauben erreichbar. Die mit dem Prosperity-Gospel in Verbindung stehenden Namen sind u. a. E. W. Kenyon (1867-1948), Kenneth Hagin (1917-2003) und Kenneth Copeland. Vgl. Coleman, Simon 2000, S. 40 ff.; Mc Connell, D.: *A Different Gospel: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement*. Peabody, MA, 1988.

355) Vgl. Barker, Eileen 1999, S. 25-51.

356) Hunt, Stephen 2004, S. 46 f. Vgl. Wallis, Roy / Bruce, Steve 1984; Martin, David: *Tongues of Fire. The Explosion of Pentecostalism in Latin America*. Oxford 1990.

Die Entstehungsgeschichte der »Charismatischen Bewegung« zeigt deutlich, dass es sich um eine Bewegung handelt, die strukturell innovativ und flexibel ist, d. h. die die Vermittlung ihrer Botschaft immer wieder den gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten und Veränderungen anzupassen weiß. Ihre globale Ausstrahlung und lokale Anziehungskraft verdankt die Bewegung nach Ansicht der Religionssoziologen David Martin und Stephen Hunt vor allem ihrer Enkulturationsstrategie³⁵⁷ (Kapitel D), die sie auf dem »religiösen Markt« spätmoderner Gesellschaften zum konkurrenzfähigen Element macht.³⁵⁸ Ihre nachhaltige Attraktivität in den Ländern des Südens beispielsweise verdankt sie, so David Martin, vor allem dem Tatbestand, dass sie eine popularisierte Form von protestantischer Religiosität zu generieren vermag, die den Bedürfnissen der unteren sozialen Schichten entgegenkommt und so eine Art »substitute society«³⁵⁹ schafft. In den reichen Industrienationen des Nordens findet die Frömmigkeitsbewegung dagegen vornehmlich in den sozialen Milieus und Gruppierungen der Mittelschicht Eingang, so der Soziologe. Hier wird sie als mögliche Antwort auf die Folgen der Säkularisierung, Rationalisierung und Pluralisierung zunehmend auch von nicht-charismatischen Kreisen akzeptiert.³⁶⁰ Die Bewegung ist aber gerade im Westen heute nicht mehr dieselbe wie in den 1960er Jahren, als ihre Vertreter und Vertreterinnen mit der vehementen Betonung der übernatürlichen »Geistesgaben« und »Geistestaufe« einen elitären und teilweise sogar separatistischen Ton anschlugen und vonseiten der etablierten Großkirchen und Denominationen starke Kritik einstecken mussten. Heute gilt vielmehr: »Although ›fundamentalist‹ inclinations are still observable they have been adapted to contemporary themes and rendered increasingly attractive to religious ›consumers‹.«³⁶¹ Das Netzwerk ohne eine übergreifende hierarchi-

357) Als Enkulturation bezeichnet man »das Hineinwachsen des einzelnen in die Kultur der ihn umgebenden Gesellschaft«, Duden Fremdwörterbuch, Duden, 7. Aufl. 2001, S. 269. Der Begriff wird zwar oft mit der Sozialisation des Menschen in Verbindung gebracht, der von Kind auf die Werte und Verhaltensweisen seiner Kultur und Gemeinschaft lernt und internalisiert. Der Begriff kommt aus der amerikanischen Ethnologie und wurde von Melville J. Herskovits geprägt: *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*. New York 1949. In diesem Sinne verstanden, kann auch die Religion in die sie umgebende Gegenwartsgesellschaft hineinwachsen. Gerade in der katholischen Missionstheologie erfuh der Begriff in den letzten Jahrzehnten durch Pierre Charles eine Wiederbelebung, freilich mit der doppelten Veränderung der Form und der Bedeutung: als Inkulturation. Mit diesem Terminus sollten die vieldiskutierten Begriffe »Akkommodation«, »Adaption«, »Akkulturation«, »Indigenisierung« und »Kontextualisierung« abgelöst werden. Charles, Pierre: »Missiologie et acculturation«, in: *Nouvelle Rev. Theol.* 75 (1953), S. 15-32.

358) Martin, David 1990, S. 52. Hunt, Stephen 2004, S. 47.

359) Martin, David 1990, S. 258.

360) Vgl. Wallis, Roy / Bruce, Steve 1984; Hunt, Stephen 2004, S. 44.

361) Ebd., S. 44-45.

sche Struktur bzw. ohne verbindliche dogmatisch-theologische Richtlinien hat sich gerade innerhalb der pluralistischen westlichen, d. h. europäisch-amerikanischen Welt in den vergangenen Jahrzehnten als anpassungsfähiges Gebilde erwiesen, dessen Vertreter und Vertreterinnen zunehmend die Synergien zwischen den einzelnen Gemeinschaften und Strömungen zu nutzen gelernt haben, um auf dem Markt der Weltanschauungen mithalten zu können. Um diese Marktfähigkeit zu erhalten und weiter zu fördern, verhalten sich in jüngster Zeit immer mehr charismatische Gemeinschaften als sogenannte »designer churches«, wie Harvey Cox sie nennt, die sich der zeitgenössischen Kultur und den technischen Errungenschaften zuwenden, um Wachstum und Ressourcen zu steigern.³⁶² Dieser Strömung innerhalb der »Charismatischen Bewegung« kann auch der hier vorgestellte *Alpha*-Kurs zugeordnet werden, der stark auf Kundenfreundlichkeit und Gemeindegrowth setzt und der weltweit neue Synergien schafft bzw. von bestehenden Gebrauch macht (vgl. Kapitel A).

2. 2. Das globale charismatische Unternehmen Alpha(live)

Der *Alpha*- bzw. *Alpha*live-Kurs nimmt mit seiner inhaltlichen Ausrichtung, seiner klaren Akzentsetzung auf den Heiligen Geist und die »religiöse Erfahrung« die charismatischen Grundanliegen und Praxen auf und gibt ihnen eine eigene Prägung: Das von John Wimber (Vineyard-Bewegung) geprägte Verständnis des Heiligen Geistes³⁶³, der Zeichen und Wunder an jenen vollbringen kann, die dafür offen sind, findet sich im Kurskonzept wieder (Kapitel A. 1. und C). Als »stepping stone« zum individuellen Glauben und zur Gemeinschaft in der Gemeinde geht der Kurs aber auch Hand in Hand mit den Zielsetzungen der Gemeindeaufbaubewegung (Church-Growth-Movement), die seit Jahrzehnten für ihre wachstumsökonomischen Ziele auf die »charismatischen Elemente« setzt und damit Erfolg zu haben scheint (Kapitel A. 1. 3.). Der evangelistische Kurs ist so seit den 1990er Jahren auch Teil des globalen Missionsauftrags, den sich die »Charismatische Bewegung« auf ihr Banner geschrieben hat und dem sie mit Kreativität, großem Einsatz und beachtlicher Effizienz nachgeht.³⁶⁴

362) Cox, Harvey: *Fire from Heaven, Reading. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*. Reading, Massachusetts 1994, S. 272.

363) Vgl. Kapitel A. 1. 4. 3. Die Beziehungen zwischen John Wimber (Vineyard-Bewegung) und den Exponenten der *Alpha*-Bewegung wurden bereits erwähnt, vgl. Kapitel A. 1. 2.

364) Zu einer Übersicht über den globalen Missionseinsatz der Bewegung siehe Martin, David 1990; Cox, Harvey, *Fire from Heaven*, Reading, MA, 1994. Für England: Hocken, Peter, *The Glory and the Shame*, Surrey 1994, und Walker, Andrew, *Restoring the Kingdom*, Surrey 1994.

Der *Alpha(live)*-Kurs ist in diesem Sinne nicht als originale Erfindung zu taxieren, denn seine Inhalte und Ziele legen nichts wirklich Neues oder Radikales an den Tag, und der Umgang mit den biblischen Überlieferungen lässt keinen substantiellen Bruch mit den hermeneutischen Gepflogenheiten des evangelikal-charismatischen Umfeldes erkennen. Und doch zeugt dieser Glaubenskurs von einer innovativen Kompetenz seiner Autoren, die bereit sind, auch unkonventionelle Entscheidungen zu treffen und mit Unerprobtem zu experimentieren, wie es in dieser Form und in diesem Ausmaß für die »Charismatische Bewegung« nicht repräsentativ ist.³⁶⁵

Die Lancierung des *Alpha(live)*-Kurses fiel bezeichnenderweise in eine Zeit, als die Wogen des »Toronto-Segens«³⁶⁶ am Verebben waren. Den charismatisch orientierten Gemeinschaften bot sich mit dem Kurs ein Konzept zur Fortführung ihres evangelistisch-charismatischen Programms an. Doch das Kurskonzept verkörperte nicht mehr die gewohnte strikte und exklusive Haltung hinsichtlich der charismatischen Frömmigkeit mit ihrer Betonung der »Geistesgaben«; es stand aber mit seinem »Heilig-Geist-Wochenende« nach wie vor in der Linie des »Power Evangelism«. In seiner dezidiert niederschweligen Art zielt das Konzept bis heute nicht auf die Generierung eines in erster Linie als charismatisch definierbaren Frömmigkeitsstils, vielmehr stehen hier die Bedürfnisse der Rezipienten und Rezipientinnen selber im Zentrum des Interesses. Dies jedoch ist wiederum bezeichnend für die weltweite »Charismatische Bewegung«, »whose global appeal could be explained partly at least through its enculturation impacted in the West by way of adaptation to the spiritual marketplace«.³⁶⁷ Dass die Teilnehmenden diese Ausrichtung des Kurses auf ihre Fragen, Bedürfnisse und Erwartungen schätzen, zeigt sich an der breiten Rezeption von *Alpha(live)* quer durch die unterschiedlichsten Konfessionen und Denominationen sowie an den konkreten Feedbacks von Absolventen und Absolventinnen.³⁶⁸

Um diese Kundenorientierung so optimal wie möglich zu gestalten, orientierten sich die Kursdesigner seit den Anfängen von *Alpha(live)* an den Erkenntnissen der Wissenschaft, insbesondere der Missionswissenschaft, Soziologie, Psychologie

365) Zwar zeigten sich auch in der Vineyard-Bewegung und in jüngerer Zeit in der Willow-Creek-Bewegung ähnliche strategische Kompetenzen ihrer Vertreter, die globale Verbreitung und kulturell-konfessionelle Anpassungsfähigkeit des *Alpha(live)*-Kurses bleibt jedoch einmalig.

366) Siehe weiter oben, Anm. 350.

367) Hunt, Stephen 2004, S. 47.

368) Immer wieder erwähnen die Interviewpartner und -partnerinnen, dass sie am Kurs gerade dessen offene und ungezwungene Art sehr schätzten. Auch in der internationalen Zeitschrift von *Alpha* kommen solche Äußerungen von Kursteilnehmenden immer wieder zur Sprache.

und Ökonomie.³⁶⁹ Sie verbinden bis heute moderne Strategien und Techniken mit »evangelikal-charismatischem« Gedankengut, ohne aber auf alte Evangelisations-schemen oder eine veraltete religiöse Sprache zurückzugreifen (Kapitel B. 1.). Der Kurs verfolgt also unbeirrt das alte Prinzip des »winning souls« und versucht auch jenseits von Kirchenmauern und etablierten Frömmigkeitsgewohnheiten, den Bedürfnissen der potentiellen Klienten, d. h. im Wesentlichen deren Bedürfnis und Suche nach Erlebnissen und einem pragmatischen Glauben zu entsprechen.³⁷⁰ Die Kombination einer eher inhaltlich-konservativen Ausrichtung mit struktur-liberalen Strategien ist ein Markenzeichen von *Alpha(live)*, das der Kurs mit anderen zeitgenössischen religiösen Bewegungen teilt, die auf der »boomenden« Seite der »Religion« stehen (Einleitung). Seine »friendship-based«-Propaganda, seine kontextbezogene Anpassungsfähigkeit und sein Appeal, auch für Außenstehende, weckt bei manchen Zeitgenossen eine Neugier,³⁷¹ der sie früher oder später nachgeben, auch wenn sie vorher nicht bewusst geplant haben, einen Schritt über die Schwelle einer religiösen Gemeinschaft zu tun.

-
- 369) Der Anstoß dazu kam in den 1970er Jahren aus den USA, als man zu realisieren begann, dass die alten Evangelisationskampagnen die erhofften Früchte nicht zeitigten. Ein früher Mitbegründer des Church-Growth-Movement in den USA war der Theologe Peter Wagner vom Fuller Seminary. Er stellte die Behauptung auf, dass die beste Art des »making disciples of all nations« darin bestehe, säkulare Management- und Unternehmensmethoden zu verwenden sowie soziologisches und psychologisches Wissen zur Anwendung zu bringen. Hunt, Stephen 2004, S. 31 f. Hunt betont die Bereitschaft der Kursverantwortlichen, sich mit der postmodernen Kultur und den wissenschaftlichen Erkenntnissen über sie auseinander zu setzen.
- 370) Vgl. Zimmerling, Peter 2001, S. 66 ff.: Zimmerling betont, dass die Attraktivität charismatischer Frömmigkeit mit der Erlebnisorientierung der postmodernen Gesellschaft zu tun hat und dass die charismatische Frömmigkeit eine innere Nähe zu der von der Sehnsucht nach Erlebnissen (vgl. Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt / New York 1992) geprägten Postmoderne aufweist. »Sie zeichnet sich durch eine starke Erlebnisorientierung und hohe »Erlebensqualität« aus. Gott soll in pneumatischen Erfahrungen erlebt werden. Daher erscheint charismatische Frömmigkeit als Antwort auf die Sehnsucht vieler Menschen nach religiösen Erlebnissen. Sie bildet ein Gegengewicht zur Erlebnisarmut des Alltags vieler Zeitgenossen, auch zum weitgehenden Ausfall einer gelebten christlichen Frömmigkeit in den traditionellen Großkirchen.«
- 371) Zu Recht bemerkt Hunt, dass die marktstrategischen Bemühungen von *Alpha* u. U. auch eine Überproduktion erzeugen, d. h. ein Element der Verschwendung in sich haben. Die großen Werbekampagnen und die großtonige Rhetorik über Erfolg und Bekehrungszahlen können auch über die effektive Nachfrage nach dem Angebot hinauschießen, was übrigens ein Merkmal und eine Strategie von Werbung überhaupt ist (Bedürfniserzeugung durch Werbung). Menschen können im Verlaufe der Zeit durch die mediale Omnipräsenz des Kurses tatsächlich zur Überzeugung gelangen, dass sie den Kurs brauchen, auch wenn sie von sich aus nie das Bedürfnis nach einer solchen Auseinandersetzung mit dem Glauben verspürt hätten, 2004, S. 34.

Der Kurs, so wie er sich derzeit weltweit vervielfältigt und Millionen von Menschen in den verschiedensten Kulturen, Milieus, Konfessionen und Denominationen erreicht, wirkt sich langfristig auch auf die religiösen Gemeinschaften selber verändernd aus. Indem er die erfahrungsorientierte bzw. charismatische Frömmigkeit, wenn auch in flexibel gehandhabter Weise, in die unterschiedlichsten Gruppierungen hineinträgt, macht er sie nicht nur einem wachsenden Publikum zugänglich, er stellt sie auch in die unterschiedlichsten reflexiven und praktischen Rahmen hinein. Dadurch kommt es zu einer weiteren Ausbreitung charismatischer Frömmigkeit vor allem innerhalb des weltweiten Protestantismus, aber auch zunehmend innerhalb des Katholizismus, so dass von einer eigentlichen »Alpha-Bewegung«³⁷² gesprochen werden kann.³⁷³ Beispielsweise wird der Kurs in jüngster Zeit auch vermehrt in landeskirchlichen Gemeinden angeboten, die sich sonst von den evangelikal-charismatischen Einflüssen distanzieren, unter dem Druck des Mitgliederchwundes aber den Widerstand abbauen und evangelikal-charismatische Strömungen und Gruppierungen gewähren lassen.³⁷⁴ Bündeln die »Charismatische Bewegung« und mit ihr die »Alpha(live)-Bewegung« zusammen mit den Volkskirchen ihre Kapazitäten, »sometimes displaying a homogeneity on an international scale, in order to maximize its opportunities in the spiritual marketplace«³⁷⁵ Tritt hier eine ökumenische Haltung der zuständigen religiösen Vertreter und Vertreterinnen zu Tage – wie sie für die »Religion« unter den Bedingungen der Globalisierung als typisch beschrieben wird³⁷⁶ –, die sich, aus marktstrategischen Gründen und im

372) Ganz in der Begriffsbestimmung von J. Raschke: »Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenderen sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen«, *Soziale Bewegungen*. Frankfurt a. M. 1985, S. 77.

373) Kern, Thomas 1997, S. 31 f.; Hunt, Stephen 2004, S. 54.

374) Siehe dazu die Homepage von *AlphaLive* und die dort aufgeführten kurs anbietenden Gemeinden.

375) Hunt, Stephen 2004, S. 44.

376) Peter L. Bergers hält in seiner religionssoziologischen Theorie zum Marktverhalten der Religion(en) und ihrer Kunden für die amerikanische Situation Folgendes fest: Auf der Seite der religiösen Organisationen kommt es zu einem zunehmenden Konkurrenzverhalten im Bereich der Mitgliederrekrutierung. Gerade weil die Mitglieder der großen Denominationen weitgehend mittelständisch sind, werden sie von diesen sehr begehrt. Allerdings sind die gebildeten und mobilen MittelständlerInnen sehr wählerisch und haben anspruchsvolle Konsumgewohnheiten. Die damit verbundenen steigenden Ansprüche auch an die Religionen führen zu wachsenden Kosten der Organisationen. Sobald aber die Kosten dieses Wettbewerbs für die Organisationen zu hoch werden, reagieren diese mit Kartellbildungen, um die preistreibende Konkurrenz zu vermeiden. So dienen die ökumenischen Zusammenschlüsse, Gremien und Kooperationen dazu, die Absatzmärkte aufzuteilen und die Angebotsstrategien zu bündeln, was schließlich auch zu einer »Produktstan-

Bewusstsein der Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus sowie der zunehmenden Knappheit der eigenen Mittel, zum gemeinsamen Schritt und zur Verwendung vorfabrizierter Produkte entscheiden?³⁷⁷

Alpha(live) als Programm gegen den »Bedeutungsschwund des Christentums« in den säkularisierten Gesellschaften des Westens und als missionarisches Programm für die ganze Welt veranschaulicht »the inclination for many forms of Christianity to adapt to ›market‹ forces« in der Gegenwart. Hunt beobachtet Folgendes: »In this situation, they largely behave as secular, commercial units operating in their markets: with an eye to mass appeal, advertising, showing a sensitivity to competition and ›profit‹ innovation and so forth.« Die Tendenz zu ökumenischen und globalen Strategien kann also als Rationalisierungsbemühung der religiösen Gemeinschaften und Organisationen auf dem kompetitiven religiösen Markt gedeutet werden. *Alpha(live)* treibt derzeit mit seinem global anwendbaren Angebot einer »Basic Christianity« die ökumenischen Anstrengungen auf einem solchen Markt weiter an. Mit ihren marktorientierten Strategien versuchen die Organisatoren auf die Tendenzen und Trends der Gegenwartskultur zu reagieren und ihr Angebot marktauglich zu »verpacken«. Hunt fasst seine diesbezüglichen Beobachtungen zum *Alpha(live)*-Kurs wie folgt zusammen:

»Although born in the anti-rational ethos of the charismatic movement, the Alpha programme has strong rationalizing tendencies built into its business enterprise strategies and in this respect it becomes world-accommodation. Indeed, it is compelled to do so in order to maximize its efficiency and compete with rivals in the spiritual marketplace. Commodification is evident, as we have seen, in the business empire that has built up around the programme and even its charismatic element is rationally and attractively packaged. [...] Nonetheless, in the competitive marketplace of religiosity Christianity is forced either to adapt or be marginalized in its more sectarian expressions. The contemporary world forces such adaptations. It is simply a matter to sink or swim.«³⁷⁸

In einer solchen Lage erscheinen Standardisierungen und strukturelle Anpassungen von »religiösen Angeboten« unumgänglich, denn sie ermöglichen eine Maximierung des »Profits«. *Alpha(live)* ist ein Standardprodukt mit Enkulturations-

dardisierung« führt. Dazu auch: Iannaccone, Lawrence R.: »Religious Markets and the Economics of Religion«, in: *Social Compass* 39/1; ders.: »Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse«, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1, 1965; Berger, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1980; Bainbridge, William S.: *The Sociology of Religious Movements*. New York 1997.

377) Solche Annäherungen dürften sich in einer Zunahme der Heterogenität und Komplexität der Binnenstrukturen und Frömmigkeitsformen innerhalb bestehender religiöser Gemeinschaften niederschlagen.

378) Hunt, Stephen 2004, S. 33.

bzw. Kontextualisierungspotential, das auch über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus in andere Konfessionen, Sprachen und Kulturen exportiert werden kann. *Alpha(live)* ist also auch kein Fix-Fertigprodukt, sondern ein Modell, das den wechselnden Kundenbedürfnissen »on the ground« laufend anzupassen ist.³⁷⁹

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zu den pietistischen, evangelikal und charismatischen Erneuerungsbewegungen bis hin zum *Alpha(live)*-Kurs tritt eine Frömmigkeitstradition zu Tage, die ihre Akzentsetzungen und ihre Strategien seit der Neuzeit, jedoch in ausgeprägter Weise in der Gegenwart, auf die individuelle Ebene des persönlichen Glaubens bzw. auf die Ebene der subjektiven »religiösen Erfahrungen« ausgerichtet hat und die zunehmend global kommuniziert. Diese Tradition kommt im untersuchten *Alpha(live)*-Kurs, der sowohl als Standardprodukt als auch als Individualangebot auftritt, in aktueller Form zur Geltung und wird im Kapitel C. ausführlich beschrieben. Doch soll vorerst der Topos »religiöse Erfahrung« und sein Verhältnis zur »Kommunikation« noch aus wissenschaftsgeschichtlicher und wissenssoziologischer Sicht beleuchtet werden.

3. Religion(en) als »Erfahrung« und »Ausdruck« im wissenschaftlichen Diskurs in Vergangenheit und Gegenwart

3. 1. »Religiöse Erfahrung« zwischen Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit: theologische und religionsphänomenologische Erklärungen

Das vorliegende Kapitel soll, wie angekündigt, dazu dienen, die in der Analyse des Fallbeispiels bestimmte »Schlüsselkategorie«, »Die Rede von der Erfahrung«, wissenschaftsgeschichtlich zu reflektieren, nachdem ihre Bedeutung im vorausgehenden Kapitel aus religionshistorischer Perspektive beleuchtet worden ist. Es wurde bereits ausführlich dargelegt, dass das Konstrukt »Schlüsselkategorie« Verhaltensweisen und Vorgänge im beobachteten Feld einfängt und in einen oder mehrere Begriffe fasst, die erklären, wie die Akteure ihr Grundproblem bearbeiten und lösen bzw. die eine analytisch-theoretische Perspektive auf die beobachteten Vorgänge

379) Ein Vergleich dieser evangelistischen Bewegung mit dem Begriff »evangelical McDonal-dization« ist durchaus angebracht. Zu den Merkmalen der Frage der McDonal-dization der christlichen Religion durch *Alpha(live)* siehe Hunt, Stephen 2004, S. 148-155. Hunt thematisiert im Hinblick auf das »standardized Alpha package« Fragen des Exports, der Wachstumsrate, des Monopolanspruchs, der Überproduktion, der Kalkulierbarkeit, der Berechenbarkeit, der Kontrolle, der Effizienz, der Routine usw. Vgl. Ritzer, G.: *The McDonal-dization of Society*. Newbury Park, CA, 1996.

eröffnen. Die hier fokussierte Problematik betrifft im weitesten Sinne die komplexe soziale Situation der Tradierung bzw. der kommunikativen Konstruktion und Rekonstruktion von »religiöser Wirklichkeit«. Die Prozesse, die in den Vermittlungs- bzw. Aneignungsprozessen von *Alphalive* zum Ausdruck gebracht werden und mit der Schlüsselkategorie, »Die Rede von der Erfahrung«, analytisch auf den Punkt gebracht werden, beschäftigten in gewisser Weise schon in früheren Zeiten die Religionsforschenden, jedoch aus jeweils anderen Perspektiven und unter anderen Voraussetzungen. Die aus den Forschungsdaten heraus entwickelte Schlüsselkategorie, um deren wissenschaftsgeschichtliche Einbettung es im Folgenden geht, spiegelt also ein Verhaltensmuster wider, das einerseits für die Beteiligten im *Alphalive*-Feld relevant und problematisch ist – und das im pietistisch orientierten Frömmigkeitsumfeld schon immer eine Rolle gespielt hat –, das aber andererseits als Problematik auch von den Gelehrten seit Beginn der wissenschaftlichen Reflexion über »Religion« immer wieder aufgegriffen worden ist. Das erstaunt nicht, denn die wissenschaftliche Erforschung der »Religion« ist eine abendländische Erfindung, und ihre Begrifflichkeiten und Fragestellungen waren bzw. sind darum von ihrem christlich-kulturellen Ursprungskontext her geprägt.³⁸⁰ Die Auseinandersetzungen mit den Kategorien der »Erfahrung« und des »Ausdrucks«, die auf die unmittelbaren wie mittelbaren Aspekte menschlicher Erfahrungen anspielen, wozu auch die »religiöse Erfahrung« zu rechnen ist, bildeten manchmal sogar den Ausgangspunkt zur Bestimmung und Definition dessen, was als »Religion« selbst betrachtet wurde. Den theologischen, phänomenologisch-apologetischen und auch religionspsychologischen Entwürfen soll darum hier anhand ausgewählter Wissenschaftsvertreter seit dem 19. Jahrhundert in Kürze nachgegangen werden. Vor dem nachgezeichneten Diskurshorizont wird dann das wissenssoziologisch orientierte Modell »Religion als Kommunikation« vorgestellt und damit die in der vorliegenden Arbeit gewählte Perspektive auf die Problematik im Feld vorgestellt.

In der Zeit um 1800, als die Vorbehalte gegenüber der französischen Revolution zunahmen und sich eine Abkehr von der Aufklärung formierte, bildete sich in Europa eine geistige Elite heraus, die mit ihrem neuen Denken die Epoche der Romantik wesentlich mitprägte. Mit einer neuen Aufgeschlossenheit wandte man sich der »Religion« zu, in Abgrenzung zur aufklärerischen Kritik.³⁸¹ Der (Spät-)

380) Vgl. Saler, Benson: *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York / Oxford 2000, S. 1. Saler bezeichnet den Begriff »Religion« als westliche »folk category«.

381) Die Aufklärung hatte über das 18. Jahrhundert hinaus die christliche Religion in Bedrängnis gebracht. Was an »Religion« noch vorhanden war, stand zwischen den Fronten des Rationalismus und der Kritik Immanuel Kants, welche zu einer Moralphilosophie geführt hatte, die allein vom Menschen abhing und diesen in den Mittelpunkt stellte. Siehe Kippenberg, Hans G. 1997, S. 25-27.

Rationalismus hatte seinen Zenit überschritten, und eine christlich motivierte Gegenbewegung fand im Supranaturalismus³⁸² ihren Ausgangspunkt. Der nie verschwundene Pietismus³⁸³ entfaltete erneut seine Wirkung, und die in das konfessionelle Neu-Luthertum mündende Erweckungsbewegung erstarkte in ihrer Identität. Es war der Moment, in dem auch Friedrich Schleiermacher (1768-1834), wie schon Herder vor ihm, Stellung bezog. Er versuchte die Positionen des Rationalismus und Supranaturalismus und, im weiter gefassten Sinne, von »Kultur und Religion« zu vermitteln, um so über sie hinauszudeuten. Damit reagierte er auf die Geringachtung der Tradition und die Überhöhung des Verstandes in seiner Zeit, in der Absicht, die positiven Religionen³⁸⁴ aufzuwerten und damit der Mechanisierung des Lebens und der seelischen Verarmung entgegenzutreten.³⁸⁵ In seiner im Jahre 1799 anonym veröffentlichten Schrift »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern«³⁸⁶, die gleichzeitig Apologie und Kampfschrift war, wollte er gerade den vernünftigen Denkenden die zentrale Bedeutung des Chris-

382) Dabei handelte es sich allgemein um das Postulat einer über die Natur hinausgehenden Wirklichkeit. Die Bezeichnung wurde ursprünglich für eine Strömung in der Philosophie der Scholastik verwendet, die dem durch Glaube, Intuition, Kontemplation und Ekstase schaubaren oder aber offenbaren »Übernatürlichen« jenseits der »sichtbaren Welt« eine höhere Realität zusprach als dem Diesseits. Später wurde auch die gegen den Naturalismus und den Rationalismus gerichtete Verteidigung des Glaubens an die göttliche Offenbarung und die Bibel als vernünftiger Quelle der Erkenntnis als Supranaturalismus bezeichnet. *Encarta online, context politik: wissenschaft: kultur*. <http://www.cpw-online.de/lemmata/supranaturalismus.htm> (13.09.2006).

383) Siehe Kapitel A. 2.

384) Im 18. Jahrhundert wird der Begriff für die traditionellen, auf Schrift, Tradition und Offenbarung beruhenden historischen Religionen verwendet, im Gegensatz zu den ewigen Gesetzen, die die Natur vorgegeben habe. Schleiermacher greift in seinen Reden die, seiner Meinung nach dogmatisch verknöcherten »positiven Religionen« an, da sie die lebendige Religion als Anschauung des Universums im Individuellen verhinderten. Auffarth, Christoph et al. 2006, S. 406.

385) Der Herrnhuter Zinzendorf erläuterte in seiner Schrift der »Teutsche Socrates« sein Herzchristentum mit philosophischer Begrifflichkeit und im Gegensatz zu einer an Einfluss gewinnenden Aufklärung. Er setzte die Vernunft ein, um den Gebildeten »stutzig« zu machen und an die Religion heranzuführen, deren Wahrheit nur durch Erfahrung und »bloße Empfindungen« erkannt werden könnte. Zinzendorf hat das »Gefühl als Erkenntnisprinzip in die Theologie eingeführt«, konstatiert Reichel, Gerhard: *Die Anfänge Herrnhuts. Ein Buch vom Werden der Brüdergemeinde*. Herrnhut 1922, S. 289, 123-139. Das Zeitalter der Empfindsamkeit kündigte sich an und der Herrnhuter Schleiermacher ließ sich offensichtlich von Zinzendorf anregen. Meyer, Dietrich: »Zinzendorf und Herrnhut«, in: Brecht, Martin / Deppermann, Klaus (Hrsg.) 1995, S. 3-106, hier S. 24.

386) Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsg. von Rudolf Otto, Göttingen, 7. Aufl. 1991.

tentums und der religiösen Besinnung nahe bringen. In der zweiten Rede, »Über das Wesen der Religion«³⁸⁷, forderte er die Leserschaft dann auf, »mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchem sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet [...]. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen«³⁸⁸. Schleiermachers Auseinandersetzung mit der Thematik der religiösen Erfahrung war motiviert durch sein persönliches Interesse, die religiöse Lehre und Praxis aus ihrer Abhängigkeit von metaphysischen Vorstellungen und kirchlichen Institutionen zu befreien und in der menschlichen Erfahrung allein zu verankern. Er setzte zur Verteidigung der »Religion« an, die ihren Grund in einem autonomen Moment menschlicher Erfahrung hatte und die, seiner Meinung nach, darum nicht auf wissenschaftliche, metaphysische oder moralische Erklärungen reduziert werden durfte. Auf diese Weise wollte er jenen Kreisen von Künstlern und Kritikern in Berlin, mit denen er sich verbunden fühlte, ein anderes Bild von »Religion« entgegenhalten, das nichts zu tun hatte mit der von diesen verachteten Religionsform, die sich ihnen in Dogma und Institution präsentierte. Gleichzeitig war Schleiermacher in seinen Ausführungen bestrebt zu zeigen, dass die aufgeklärten, religionskritischen Konzepte seiner Zeit – insbesondere die Kant'sche Kritik der spekulativen Metaphysik³⁸⁹ –, bei der Beschreibung des Phänomens »Religion« in die Irre führten. Wayne Proudfoot, der sich in seinem Buch »Religious Experience« auch mit Schleiermacher auseinandersetzt, fasst dessen Gegenmodell wie folgt zusammen: »Religion is grounded in a moment of experience that is intrinsically religious, so it needs not be justified by metaphysical argument, by the kind of evidence considered by the proponents of the design argument, or by the appeals to its importance for the moral life. Moreover, because religion is autonomous, all possible conflicts between religion and science or morality is precluded. Any attempt to assimilate religion to nonreligious phenomena is an attempt to reduce it to something other than it is. Reductionism is thus the chief error to be avoided in the study of religion.«³⁹⁰ Darum verlangten Schleiermacher und viele seiner Nachfolger eine deskriptive Genauigkeit im Umgang mit der »religiösen Erfahrung« als einer unmittelbaren, von Vorstellungen und Praxis letztlich unabhängigen menschlichen Erfahrung, die sich erst in zweiter Linie in den Gedanken und Handlungen

387) Ebd., S. 38-113.

388) Ebd., S. 50.

389) Vom einem Glaubenssatz ausgehend wird die Wirklichkeit gedeutet.

390) Proudfoot, Wayne: *Religion Experience*. Berkeley / Los Angeles / London 1985, S. xiii-xiv.

von Menschen äußert.³⁹¹ Diese Sicht der Dinge findet sich bis heute in den Ausläufern des Pietismus, zu denen auch der *Alphalive*-Kurs zu rechnen ist.³⁹²

Schleiermacher zielte mit seinen Darstellungen zur originalen, im Moment der Erfahrung und nicht im Gedanken oder in der Handlung gründenden »Religion« auch auf eine Verschmelzung von Subjekt (der religiöse Mensch) und Objekt (die göttliche Unendlichkeit), denn jede Anschauung des Universums, das sich dem Menschen permanent offenbart und darum nicht in Mythen oder Lehren festzulegen ist³⁹³, bleibt, so betonte er, »etwas Einzelnes, Abgesondertes, die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts; sie zu verbinden und in ein Ganzes zusammenzustellen, ist schon wieder nicht das Geschäft des Sinnes, sondern des abstrakten Denkens«.³⁹⁴ Folgerichtig gab es für Schleiermacher keinerlei verbindliche Repräsentation von »Religion«, da es keine endgültige und verbindliche Offenbarung des Unendlichen, sondern immer nur individuelle Variationen davon geben kann. Mit seinen Behauptungen redete er nicht nur der Singularität, sondern auch der in der Romantik geprägten Individualität religiösen Erlebens das Wort.³⁹⁵

Schleiermacher kam aber trotzdem nicht darum herum, sich auch dem Bereich der Gedanken und Vorstellungen sowie dem der Praxis und Handlungen zuzuwenden, die er ja nicht mit der »Religion« selber identifizierte. Der Neigung der Menschen, das Selbsterlebte mit anderen zu teilen, entzog er sich in seinen Überlegungen jedoch keineswegs, doch das »Gesellige in der Religion« trat bei ihm erst sekundär hinzu und blieb im Gegensatz zum individuellen, gefühlhaften Erleben auch nebensächlich. Die der »Religion« angemessene Form der Vermittlung und deren Funktion, Menschen zu solchen Momenten der inneren Erfahrung heranzuführen, fand er nicht in der Methode der Überredung oder Überzeugung, auch nicht in der Diskussion oder gar Disputation, sondern allein in der kommunikativen Darbietung persönlicher Erfahrungen zur Bereicherung aller.³⁹⁶ Diese Selbstmitteilung musste durch die Predigt geschehen. Doch durch sie allein konnte es dem Prediger niemals gänzlich gelingen, das Universum auszusprechen, und er blieb auf die Mithilfe der Künste und in besonderem Maße der Musik angewiesen, die auf ihre je unterschiedlichen Arten an das mit Worten allein nicht Aussprechbare heranzuführen sollten.³⁹⁷ Und schließlich konnte auch nur im Neben- und Miteinander von

391) Proudfoot, Wayne 1985, S. 1-3, 23 ff.

392) Siehe Kapitel B. 2, C.

393) Schleiermacher, Friedrich 1991, S. 53.

394) Ebd., S. 58.

395) Ebd., S. 33.

396) Die Vierte Rede, »Über die Geselligkeit in der Religion oder über Kirche und Priestertum«, ebd., S. 174-234.

397) Ebd., S. 183: Erst durch die »Hymnen und Gesänge, denen die Worte der Dichter nur lose anhängen«, wird »ausgehaut, was die bestimmte Rede nicht mehr fassen kann.«

verschiedensten Anschauungen und Erfahrungen etwas von dem zum Ausdruck gebracht werden, was »kein Einzelner ganz umfassen kann, und zu der sich also auch keiner bilden und erheben lässt« (Kapitel C. 2.). Darum: »Jeder ist Priester, indem er die anderen zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat.«³⁹⁸

Die Innerlichkeit des individuellen religiösen Erlebnisses und Gefühls, dem nicht hintergehbaren und von Vorstellungen unabhängigen Zugang zur »Religion«, und die gegenseitige Anteilhabe an den »religiösen Erfahrungen« in der Erzählung stellten bei Schleiermacher die zwei aufeinander angewiesenen Existenzweisen der »Religion« dar. Schleiermacher blieb damit bei der Auffassung, dass jede religiöse Ausdrucksweise das abgeleitete Produkt »religiöser Erfahrungen« darstellt und niemals umgekehrt,³⁹⁹ auch wenn bei ihm ein offener Rest bestehen blieb zwischen der unmittelbaren inneren, von allen äußeren Einflüssen unabhängigen »religiösen Erfahrung« des individuellen Menschen und der Notwendigkeit, diesen Menschen an die »religiöse Erfahrung« heranzuführen, was nicht ohne Verweise auf eine Vorstellung von »Gott« oder das »Unendliche« auskommen kann. Konzepte zur Beschreibung und Identifikation von »religiösen Erfahrungen« blieben also auch bei Schleiermacher als Voraussetzungen für diese Erfahrungen unabdingbar.⁴⁰⁰

Schleiermachers Charakterisierungen dessen, was er als »Religion« und »religiöse Erfahrung« verstand, und seine Bemühungen, diese Bereiche von den Bereichen des Denkens und Handelns zu unterscheiden, übten prägenden Einfluss auf viele spätere Versuche, »Religion« und »religiöse Erfahrungen« in Beschreibungen und Definitionen zu erfassen.

Den auf die Innerlichkeit gelenkten Fokus unterstützte auch der amerikanische Philosoph und Psychologe William James (1842-1910), der ebenfalls zwischen den »äußeren« und »inneren« Dimensionen in den Religionen unterschied. Er entwickelte und popularisierte den philosophischen Pragmatismus Peirces und nahm eine erkenntnistheoretisch radikal empiristische Position ein. James vertrat die Ansicht, dass die Grundlage aller Erkenntnis in den Sinneseindrücken und deren Beziehungen zueinander liegt⁴⁰¹ und dass der Mensch grundsätzlich auf Handeln

398) Ebd., S. 182-188.

399) Vgl. Firsching, Horst / Schlegel, Matthias: »Religiöse Innerlichkeit und Geselligkeit. Zum Verhältnis von Erfahrung, Kommunikabilität und Sozialität – unter besonderer Berücksichtigung des Religionsverständnisses Friedrich Schleiermachers«, in: Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 31-81, hier S. 39-40; Proudfoot, Wayne 1985, S. 25 f., 31 f.

400) Proudfoot, Wayne 1985, S. 13 f.

401) James, William: *The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy*. New York 1897; ders.: *Pragmatism: a new Name for some old Ways of Thinking*. London / New York 1907. In der Behandlung der traditionellen metaphysischen Streitfragen stützte sich James auf das pragmatische Prinzip, das die Inhaltsbestimmung eines Begriffs/einer Theo-

drängt, was sein Leben fördert. Diese Vorannahmen prägten seine religionspsychologischen Entwürfe, denn er erachtete das Prinzip des lebensfördernden Handelns auch für den Bereich jener seelischen oder inneren Prozesse als gültig, die er allgemein zur »Religion« zählte. Vor dem Hintergrund seines pragmatisch ausgerichteten Wahrheitsbegriffs, der besagte, dass eine »wahre« Vorstellung oder Annahme dann vorliegt, wenn sie die fruchtbarste aller Handlungsgrundlagen abgibt, verstand er auch das Potential aller Religionen, die seiner Ansicht nach das Leben des Einzelnen zu fördern vermögen. Das Gemeinsame aller Religionsformen sah James also in ihrer lebensfördernden Wirkung, die sich in Form »religiöser Erfahrung« bzw. als Bewusstsein von etwas »Höherem« oder als Ahnung von einer unsichtbaren Wirklichkeit, die spontan in die Alltagswelt einbrechen kann, konkretisierte. Solche Momente »religiöser Erfahrung« waren für ihn die Quellen, aus denen der Mensch – im Wissen darum, dass er durch diese Erfahrungen mit einem höheren Sein verbunden ist – immer wieder neu Kraft schöpfen konnte. James beschrieb diese »elementare Erfahrung« von einer »unsichtbaren« hinter der »sichtbaren Welt« als eine Glückseligkeit, die »im Absoluten und Immerwährenden ist, was wir nirgends sonst finden als in der Religion«.402 Diese speziellen, unmittelbaren, unsagbaren und einsamen menschlichen Erfahrungen siedelte er jenseits des Denkens, der Traditionen, Institutionen und der Moral an. Er betrachtete also die »religiösen Erfahrungen« als Spezialfälle menschlicher Erfahrungen, die sich in ihrer Form zwar nicht wesentlich von anderen Erfahrungen unterscheiden, in ihren Inhalten jedoch spezifisch religiös angelegt sein müssen. Es erstaunt nicht, dass »Religion« bei James im individuellen Leben angelegt war und auch nur von dort her, als subjektive bzw. persönliche »Religion«, beobachtet werden konnte. Eine Konkurrenz zur Wissenschaft, die nach Objektivierung und Objektivität strebt, konnte aus dieser Konzeption nicht erwachsen.403

Der Religionswissenschaftler Wayne Proudfoot fasst das James'sche Verständnis der »inneren Erfahrungen« mit den treffenden Worten zusammen: »Emotions are directly perceived or intuited and are thus unscathed by conceptual presuppositions and interpretations [...] and knowable only by direct acquaintance.«404 James drückte sich mit seinen eigenen Worten zur Sache wie folgt aus: »I do believe that

rie auf die Klärung der praktischen Folgen, die sich aus der Anwendung dieses Begriffs / dieser Theorie ergaben, zurückführte. Er vertrat die These, dass es keinen praktischen Unterschied geben konnte zwischen den Annahmen widerstreitender metaphysischer Theorien, wenn diese der gleichen Überprüfung unterworfen werden wie wissenschaftliche Theorien, vgl. Hügli, Anton / Lübke, Poul (Hrsg.): *Philosophielexikon, Rowohlt's Enzyklopädie*. Tübingen 2003, S. 3001.

402) James, William: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York 2002, S. 55-57; Stolz, Fritz 2001, S. 150 ff.

403) Ebd.

404) Proudfoot, Wayne 1985, S. 82 f.; vgl. Firsching, Horst / Schlegel, Matthias 1998, S. 47-50.

feeling is the deeper source of religion, and that philosophic and theological formulas are secondary products, like translations of a text into another tongue [...] When I call theological formulas secondary products, I mean that in a world in which no religious feelings had ever existed, I doubt whether any philosophic theology could ever have been framed.«⁴⁰⁵ Zahlreiche autobiographisch genährte Darstellungen, aber auch die Erzählungen seiner Informanten sollten seine Thesen veranschaulichen und untermauern, so beispielsweise die nächtlichen Erfahrungen eines Freundes:

»It was about September, 1884, when I had the first experience. On the previous night I had had, after getting into bed at my rooms in College, a vivid tactile hallucination of being grasped by the arm, which made me get up and search the room for an intruder; but the sense of presence properly so called came on the next night. After I had got into bed and blown out the candle, I lay awake awhile thinking on the previous nights experience, when suddenly I felt something come into the room and stay close to my bed. It remained only a minute or two. I did not recognize it by any ordinary sense, and yet there was a horribly unpleasant ›sensation‹ connected with it. [...] At all events, something was present with me, and I knew its presence far more surely that I have ever known the presence of any fleshly living creature.«⁴⁰⁶

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass James' Erkenntnisinteresse auf die Gemeinsamkeiten in allen Religionen zielte. Dabei fokussierte er die den Religionen zugrunde liegenden Gefühle und Lebenshaltungen, denn diese, davon hatte er sich überzeugt, wiesen über die Grenzen der einzelnen Religionen hinaus eine große Gleichförmigkeit auf, und darin ließen sich die Religionen untereinander vergleichen. Die von den Religionsvertretern selber und erst sekundär produzierten Vorstellungssysteme, Dogmen und Mythen wiesen auf der Ebene des Denkens und Kommunizierens dagegen nicht nur eine große Vielfalt auf, sie standen häufig sogar im Widerspruch zueinander. Darum folgerte James, dass von einem kognitiven Ansatz aus gemeinsame Linien zwischen den verschiedenen Religionen nicht auszumachen seien. James strebte eine Definition der »Religion« im eigentlichen Sinne zwar gar nicht an, denn »›religion‹ cannot stand for any single principle or essence, but is rather a collective name«. Er versuchte also nicht das »field of Religion« als Ganzheit zu erfassen, sondern konzentrierte sich auf »a fraction of the subject«, nämlich auf die Ebene der »persönlichen Religion« unter Ausklammerung der Ebene des Institutionellen: »In one sense at least the personal religion will prove itself more fundamental than either theology or ecclesiasticism. Churches, when once established, live at second-hand upon tradition; but the founders of every church owed their power originally to the fact of their direct personal com-

405) James, William: *The Varieties of Religious Experience*. New York 2002, S. 470.

406) Ebd., S. 68-69.

munion with the divine. [...] Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.«⁴⁰⁷

Mit seiner religionspsychologischen Schrift »Die Vielfalt religiöser Erfahrung«⁴⁰⁸, in der er sich mit jenen Gemeinsamkeiten beschäftigte, die der Vielfalt aller »Religion« zugrunde liegen sollen, nahm er weit über Amerika hinaus auf das Verständnis von »Religion« nachhaltigen Einfluss.

Mit jenen Spezialfällen menschlicher Erfahrung, die darum als religiös bezeichnet werden, weil sie sich auf Inhalte beziehen, die als religiös gelten, beschäftigten sich im Anschluss an James auch zahlreiche andere Wissenschaftler. Ihnen gemeinsam war vor allem das substantielle Verständnis⁴⁰⁹ von »Religion«⁴¹⁰, vor dessen Hintergrund sie sich dem Wesen der »Religion« und der »religiösen Erfahrung« zuwendeten. So auch der systematische Theologe und Religionsphänomenologe Rudolf Otto (1869-1937), der sich, wie andere vor ihm, dafür verantwortlich fühlte, die »Religion« neu zu authentisieren. In der Neuauflage von Schleiermachers »Reden« 1899, also hundert Jahre nach ihrem ersten Erscheinen, nahm Otto mit Schleiermacher die Position ein, »dass das Menschenwesen nicht aufgehe in Wissen und Handeln, dass des Menschen Beziehungen auf das ihn Umgebende, auf Welt, Sein, Menschheit, Geschehen sich nicht erschöpfe darin, dass er es erkennend durchdringe oder bildend gestalte, sondern dass mehr als beides gelte, dasselbe anschauend und fühlend in tiefem Gemüte zu erleben.«⁴¹¹ Otto vertrat die Meinung, dass »Religion«, deren Wesen er mittels der universal gültigen Kategorie des »Heiligen« definierte, weder nach kognitiven noch nach normativen Geltungsansprüchen beschrieben und erklärt werden könne und dürfe, weil sie unabhängig von diesen beiden Dimensionen existiere. Er konzentrierte sich darum auf eine

407) Ebd., S. 31-37.

408) Ebd.; vgl. Hock, Klaus 2002, S. 130 f.

409) Substantielle Definitionen von Religion versuchen die Eigenheit der »Religion« selbst zu bestimmen, etwa durch Bedeutungen wie »Gott«, »übernatürliche Wesen«, »jenseitige Welten« oder »überempirische Mächte«. Bei allen Unterschieden in diesen Definitionen, wie sie von den Religionsphänomenologen Otto, Wach oder auch Eliade formuliert worden waren, können zwei Varianten unterschieden werden: der psychologisch orientierte substantielle Religionsbegriff und der soziologisch orientierte substantielle Religionsbegriff. Dazu Knoblauch, Hubert 1999, S. 114.

410) Bei James handelte es sich um einen psychologisch orientierten substantiellen Religionsbegriff, der betont, dass es besondere Erfahrungen gebe, denen kraft ihres Inhalts etwas Religiöses anhafte. Das, was erfahren wird, wird jedoch unterschiedlich benannt: als das Numinose, das Heilige, die Macht. Diese Inhalte unterscheiden die religiösen Erfahrungen von den normalen, alltäglichen Erfahrungen. Vgl. Knoblauch, Hubert 1999, S. 114 f.

411) Otto, Rudolf, »Zur Einführung«, in: Schleiermacher, Friedrich 1991, S. 5-17.

dritte Dimension von »Religion«, auf die der unmittelbaren und nicht reduzierbaren »religiösen Erfahrung« des einzelnen Menschen, und er bestimmte die Besonderheit dieser Erfahrung des »Heiligen« als »Numinoses«: Das »religiöse Gefühl«, so Otto, geht von einem numinosen Objekt außerhalb des fühlenden Subjekts aus.⁴¹²

In seiner einflussreichen Schrift »Das Heilige« reflektierte Otto über das Verhältnis der in der »Religion« anwesenden »rationalen« und »irrationalen« Wirklichkeitsanteile. Im Gegensatz zu Schleiermacher, der sich auf das rational nicht einholbare »religiöse Erlebnis« konzentriert hatte, kam für Otto die »Religion« aber nicht ohne Rationalität aus. Die »Religion« selber beweise, so argumentierte er, ihre Distinktionsfähigkeit von anderen Wirklichkeiten und Phänomenen durch klare und rationale Begriffe und Zuschreibungen. Weil die Sprache mittels Begriffen immer nur auf eine Sache verweisen, ihren Gegenstand selber aber niemals fassen könne, bedürfe es neben einer rationalen, begrifflichen Annäherung an die »religiöse Wirklichkeit« eines zusätzlichen und grundlegend anderen, nämlich »irrationalen« Erfassungsmodus. Damit bemühte Otto aber nicht einfach die Unvernunft. Er meinte »mit ›rational‹ in der Idee des Göttlichen dasjenige, was von ihr einget in die klare Fassbarkeit unseres begreifenden Vermögens, in den Bereich vertrauter und definierbarer Begriffe. Wir behaupten sodann, dass um diesen Bereich begrifflicher Klarheit her eine geheimnisvoll-dunkle Sphäre liege, die nicht unserem Gefühl, wohl aber unserem begrifflichen Denken sich entziehe und die wir insofern ›das Irrationale‹ nennen.«⁴¹³ In der Annahme, dass das Entscheidende der »Religion« allein über die emotionale Wahrnehmung zugänglich werde, d. h. dass trotz der Anwesenheit der Ratio in der »Religion« diese selbst auf dem Weg intellektueller Fähigkeit und Tätigkeit nicht erschlossen werden könne, traf sich Otto erneut mit Schleiermacher. Ein Blick in die unbegreifliche Wirklichkeit der »Religion« werde, so Ottos These, allein über die unmittelbare Erfahrung möglich, die selber unaussprechlich, unsagbar – ein »arrêton«, »ineffabile«, also inkommunikabel sei. Das begrifflich Gefasste, die auf die rationale Ebene geholte »Religion« dagegen betreffe die Bereiche der gemeinsamen Vorstellungen, der Überlieferungen und der Lehre. Die Fähigkeit, über »Religion« zu kommunizieren, blieb in

412) Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München 1987. Insofern liegen Otto die gleichen Gedanken zugrunde, die auch Friedrich Heiler (1892-1967) formulierte, der das Wesen des Gebets von »innen heraus« zu verstehen versuchte und hier eine letzte Einheit aller Religionen zu finden glaubte: »Aller Glaube, alle Religion wurzelt in der Ur-Offenbarung.« Im Unterschied zu Heiler ging Otto nicht davon aus, dass sich immer eine Gottheit als das Wesen der Religion erweisen müsse, auf deren Erfahrung der Mensch lediglich in unterschiedlicher Weise reagiere. Heiler, Friedrich: *Das Gebet*. München 1991; ders., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961.

413) Ebd., S. 76; Firsching, Horst / Schlegel, Matthias 1998, S. 40-47.

Ottos Logik jedoch all jenen vorbehalten, die das »Numinose« von seiner irrationalen Seite her aus eigener Erfahrung schon kannten.⁴¹⁴

Die bisher religionswissenschaftlichen bzw. religionsphänomenologischen und -psychologischen Konzeptionen lassen eine Differenzierung bzw. Dichotomisierung der »religiösen Erfahrung« als Zugangsmodus zu einer als religiös definierten Wirklichkeit und der Artikulierung bzw. dem »Ausdruck« dieser Wirklichkeit in Form von Sprache, Ritualen, Institutionen und Traditionen erkennen.

Auch der Religionswissenschaftler Joachim Wach (1898-1955) befasste sich mit dieser Spannung zwischen der »religious experience and its expression«. ⁴¹⁵ Der Gründer der »Chicago-Schule«, der seit den 1930er Jahren die religionsphänomenologische Methode in den USA bekannt gemacht hatte, sah die Aufgabe der Religionswissenschaft – trotz seiner Forderungen nach einer strikt empirischen Orientierung in der Forschung – durchaus auch darin, das »numinose Gefühl« zu stärken und die Fähigkeit zur »religiösen Erfahrung« vertiefen zu helfen.⁴¹⁶ Spiegelten sich die zwei Existenzweisen der »Religion« bei James in der unmittelbaren und persönlichen Erfahrungswelt des Individuums und der zwar notwendigen, aber »second-hand«-Gestalt institutionalisierter und vermittelbarer »Religion« wider, werteten Schleiermacher, Otto und Wach den Bereich des »Ausdrucks« gegenüber dem der »Erfahrung« nicht in gleichem Maße ab, sondern betrachteten ihn für das Denken und Handeln der Individuen, aber auch für die Gemeinschaft als unumgänglich. Auch Wach unterschied grundsätzlich zwischen dem »Eigentlichen der Religion« – dem unmittelbaren und letztlich inkommunikablen Erleben – und dem »Uneigentlichen«, das sich als vermittelte Unmittelbarkeit äußerte.⁴¹⁷ In seiner Verhältniskonzeption stellte der »Ausdruck« die objektivierte äußere Wirklichkeit der »Religion« dar, und in ihm erst wurde die ihm vorausgehende authentische, spontane und innere Erfahrung einer »letzten Wirklichkeit« in letztlich inadäquater Weise zugänglich.⁴¹⁸

Ein weiteres Spannungsfeld war damit angesprochen: die Dialektik zwischen der Wahrnehmung von Erfahrung, der Erfahrung selbst und schließlich ihrer – bestimmten Konventionen folgenden – Kodierung bzw. ihrem »Ausdruck«. Mit den Worten Wachs ausgedrückt: »Das Problem der Wahrheit der Religion ist mit den

414) Otto, Rudolf 1987, S. 8. An dieser Stelle – ganz am Anfang des Buches schon – rät Otto dann auch all jenen, welche sich nicht zu diesem Personenkreis zählen können, die Lektüre besser zu beenden.

415) Wach, Joachim: *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*. London 1951, S. XII.

416) Hock, Klaus 2002, S. 66.

417) Wach, Joachim: *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart 1962, Kap. 3-5. Taylor, Charles: *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge, Mass. / London 2002, S. 23, 68.

418) Ebd., Kap. 3-5.

bedingenden Faktoren der menschlichen Wahrnehmung von Erfahrung verknüpft. Unser religiöses Wahrnehmungsvermögen ist eng mit den Strukturen unseres Denkens verbunden.«⁴¹⁹ Hier klingt etwas an, was bisher noch nicht ausgesprochen wurde: Die authentische »religiöse Erfahrung« und der jeweilige Welthorizont,⁴²⁰ vor dem diese Erfahrung stattfindet und dann vermittelt wird, gelten als existentiell miteinander verhängt. Anders gesagt: Wahrnehmung, Reflexion, sprachliche Elaborierung und der beteiligte historisch-kulturell-soziale Kontext sind in der Praxis weder voneinander trennbare noch untereinander hierarchisierbare, d. h. in einer bestimmten Reihenfolge voneinander abhängige Faktoren. In der Theorie können, so Wach, Authentizität und unvermittelbare Unmittelbarkeit von »religiösen Erfahrungen« bei der Bestimmung von »Religion« zwar vorausgesetzt werden, diese Erfahrungen können dann aber in der Praxis allein auf der Ebene ihres »Ausdrucks« bzw. der Artikulierung und ihrer historisch-kulturellen Eingebundenheit reflektiert werden: »Only in and through its expression does any of our experiences exist for others, does any religious experience exist for us, the students of the history of religion.«⁴²¹

Der holländische Religionswissenschaftler Gerardus van der Leeuw (1890-1950) stellte in »Phänomenologie der Religion«⁴²² diese von Wach vorausgesetzte Dialektik zwischen »Erfahrung« und »Ausdruck« insofern in Frage, als bei ihm der »Ausdruck« nur Verweiskfunktion hatte, nicht aber zur »Erfahrung« selber gehörte. Er begegnete Wachs Annahme mit der Behauptung, dass die »Religion« in einem »Grenzerlebnis«⁴²³ bestehe, dass aber dieser Einbruch der »letzten Wirklichkeit« (Wach), des »Numinosen« (Otto), des »Göttlichen« (James), des »Universums« (Schleiermacher) nicht einmal partiell erleb- und erfassbar und schon gar nicht sagbar sei: »Was wir verstehen können, ist nur unsere Antwort.« Die »letzte Wirklichkeit« erscheint hier nur als eine Grenze, an der das Erleben wie das Verstehen Halt machen müssen. Als Grenzereignis hat dieses Haltmachen nach van der Leeuw sowohl am Erleben als auch am Verstehen teil. Eine grundsätzliche Kluft

419) Wach, Joachim 1962, S. 68.

420) Die Ethnomethodologie spricht hier von »sedimentierten Wissensbeständen« einer Kultur. Vgl. Garfinkel, Harold / Sachs, Harvey: »On Formal Structures of Practical Actions«, in: McKinney, J. / Tiryakian, E. (eds.): *Theoretical Sociology*. New York 1970, S. 337-366; Garfinkel, Harold: *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ, 1967; Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen*. München 1992.

421) Wach, Joachim 1951, S. 33-34; Firsching, Horst / Schlegel, Matthias 1998, S. 51-53.

422) Van der Leeuw, Gerardus: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 2. Aufl. 1956, S. 771-780.

423) Ebd., S. 781. Von dieser Begegnung an der Grenze kann dann auch der Phänomenologe konsequenterweise nur aus eigener Erfahrung wissen, denn im Material, das er untersucht, ist sie nicht zu entdecken.

zwischen »Erlebnis« und »Ausdruck« gibt es aber auch bei ihm nicht: »Jedes Einzelerlebnis ist schon Zusammenhang, jeder Zusammenhang ist noch immer Erlebnis.«⁴²⁴

Van der Leeuw trennte in seiner Theorie das religiöse Erlebnis weder von seiner Deutung noch vom Handeln bzw. von der Sozialität ab: »Jedes Erlebnis kann nach zwei Seiten betrachtet werden, nach der Seite seines Ausdrucks, gleichsam nach der Außenseite hin, und nach der Seite seines Eindrucks, gleichsam nach der Innenseite. Wir sagen gleichsam. Denn das Äußere ist immer zugleich das Innere und umgekehrt.«⁴²⁵ »Erfahrung« und »Ausdruck« blieben hier aufeinander angewiesen. Mit anderen Worten, ein »inneres« Erlebnis konnte nach Wach nie nur Innerlichkeit, bloßes oder reines Gefühl sein. Seine Schlussfolgerung, dass damit das eigentlich Soziale an der »Religion« – ihr jeweils historisch-kulturell-sozialer »Ausdruck« – mit der individuell-subjektiven »religiösen Erfahrung« verkettet bleiben musste, war für van der Leeuw nicht mehr hintergebar. In konsequenter Weise stellte er die »religiöse Erfahrung« der »institutionellen Religion« nicht mehr länger als die eigentliche Existenzform der »Religion« gegenüber.⁴²⁶ Sein religionshistorisches und ethnologisches Material unterstützte auch die alte These von der »eigentlichen« und universalen »religiösen Erfahrung«, als Anfang aller »Religion«, die erst sekundär »objektiviert«, d. h. im »Ausdruck« entäußert wurde, nicht mehr uneingeschränkt. Die Bedeutung der »religiösen Erfahrung« musste seiner Ansicht nach in der historischen Entwicklung der »Religion« gesucht werden. Van der Leeuw sichtete den gemeinsamen Zug in allen Religionen eher in der Begegnung bzw. Beziehung zwischen dem Göttlichen bzw. der »Macht«, die sich in unterschiedlichen Erscheinungsformen zeigen konnte, und dem Menschen, der auf sie reagierte. Seine konsequente Zusammenschau von »Erfahrung« und »Ausdruck« löste die rigide Unterscheidung zwischen »Uneigentlichem« und »Eigentlichem« auf, zumindest konnte es seiner Ansicht nach nicht die Aufgabe der Religionsphänomenologie sein, darüber abschließend zu befinden.⁴²⁷

Diese kurze Darstellung theologisch-apologetisch orientierter und religionsphänomenologischer Konzepte, die nicht selten auch einen religionsprotezierenden Charakter aufwiesen, zeigt einerseits die Suche ihrer Vertreter nach einer Einheit der »Religion« in der Vielfalt der Religionen, d. h. nach einer Grundlage der Vergleichbarkeit bzw. nach einer letzten, in allen Religionsformen anzutreffenden Grundlage. Mit Begriffen wie »Gott«, »übernatürliche Wesen«, »jenseitige Welten«, »überempirische Mächte« und »religiöse Erfahrungen« versuchten sie den kleinsten gemeinsamen Nenner aller Religionen zu bestimmen, um so etwas

424) Ebd., S. 771; Hock, Klaus 2002, S. 59; Firsching, Horst / Schlegel, Matthias 1998, S. 54-55.

425) Van der Leeuw, Gerardus 1956, S. 524.

426) Ebd., S. 523.

427) Firsching, Horst / Schlegel, Matthias 1998, S. 56-57.

wie die »Religion« definieren zu können. Als weiteres verbindendes Merkmal der Religionsphänomenologen gilt aber auch ihr Interesse, nach dem Sinn von explizit religiösen Gegenständen oder Tatsachen zu fragen, die zuvor von nicht-religiösen geschieden worden waren. Die »religiöse Erscheinungswelt« wurde von ihnen als eigenständiges Phänomen betrachtet, das nach bestimmten Zugangswegen verlangte. Im Gegensatz zu den positivistisch ausgerichteten Wissenschaften, die sich darauf konzentrierten, wissenschaftlich gesicherte, vermeintlich »objektive« Tatsachen festzustellen, suchten die Religionsphänomenologen nach Wegen, um jenseits der von diesen Wissenschaften bereitgestellten methodischen Zugangsformen auf die »Religion« zugreifen zu können. Als Strömung innerhalb der Religionswissenschaft geriet die Religionsphänomenologie jedoch bald unter »Theologieverdacht«, denn ihr Verstehensansatz bzw. ihre Wesensschau, die mit der Forderung gekoppelt war, das nachzuempfinden, was von anderen erfahren wurde, kam mehr und mehr unter Beschuss. Nur vereinzelt wird in jüngerer Zeit wieder über die Bedingungen einer möglichen Neuformulierung der Religionsphänomenologie nachgedacht. So will sich etwa Jacques Waardenburg⁴²⁸ bei aller Kritik an der klassischen Religionsphänomenologie, die »Religion« oft auf die »religiöse Erfahrung« reduziert hat, nicht auf eine Tatsachenbeschreibung sichtbarer Ausdrucksformen oder auf eine rein rationalistische Theoriebildung beschränken. Er vertritt die These, dass religiöse, aber auch andere kulturelle Phänomene nicht einfach einen Sinn »in sich« tragen, also keine gleichsam »objektive« Bedeutung haben, sondern mit Sinn und Bedeutung erst besetzt werden. Dieser Bedeutung, die Menschen Phänomenen zuschreiben, soll sich die Forschung widmen. Sie muss sich, so Waardenburg, der subjektiven Seite der »Religion« zuwenden und die empirisch erhobenen »objektiven Tatsachen« dann als »menschliche Äußerungen« interpretieren. Waardenburgs »Neustil-Phänomenologie« zielt also nicht mehr auf universale Charakteristika bzw. auf das Wesen von »Religion«, sondern auf die subjektiven religiösen Sinndeutungen in einem bestimmten räumlichen und zeitlichen Kontext. Damit hebt er die strikte Trennung zwischen »religiösen«, »quasi-religiösen« und »nicht-religiösen« Phänomenen auf, weil sich subjektive Sinndeutungen – und damit auch die Einteilung in religiös und nicht-religiös – zusammen mit den beteiligten Menschen ändern. Der Ansatz geht davon aus, dass dasselbe Phänomen je nach Kontext einmal religiöse Bedeutung haben kann und ein anderes Mal nicht. So betrachtet kann die Religionsforschung auch die »Religion außerhalb der Religion« ins Blickfeld nehmen bzw. den Wandel von religiösen Sinnsystemen beobachten.⁴²⁹ Diese Art von Neustil-Phänomenologie reicht über den Horizont einer

428) Jacques Waardenburg plädiert z. B. für eine »Neustil-Religionsphänomenologie, vgl. Hock, Klaus 2002, S. 58-69.

429) Für weitere Vertreter dieser Richtung siehe Colpe, Carsten (Hrsg.): *Die Diskussion um das »Heilige«*. Darmstadt 1977; Hock, Klaus 2002, S. 67-70; Stolz, Fritz 2001, S. 223 f.

vergleichenden Wissenschaft hinaus und eröffnet einen systematischen Zugang zu den Religionen bzw. zu jenen Phänomenen, die von Menschen als religiös wahrgenommen und gedeutet werden und die darum in der Geschichte einer laufenden Konstruktion und Dekonstruktion ausgesetzt sind.⁴³⁰

3. 2. »Religiöse Erfahrung« als Bezugsproblem im Modell »Religion als Kommunikation«: religionssoziologische und kulturanthropologische Ansätze

3. 2. 1. »Religion« zwischen Individualität, Sozialität und Kommunikation

In der Religionssoziologie bezogen sich die grundbegrifflich-konzeptionellen Festlegungen – jenseits der auf die Innerlichkeit der »Religion« bezogenen Diskussionen – bis in die 1970er Jahre vor allem auf die Konzeption und den Begriffsapparat des Handelns als sichtbaren und beobachtbaren Ausdruck von »Religion«. Der wissenschaftliche Blick richtete sich von Emile Durkheim über Max Weber und Talcott Parsons im Wesentlichen auf die normative Dimension der »Religion«, auf Ritus, Moral und magische Praktiken, ihr Verhältnis zur und ihre Funktion in Bezug auf die Gesellschaft. Es soll hier nur in Kürze auf zwei wichtige Exponenten dieser Forschungstradition eingegangen werden, um daran anschließend die jüngeren Auseinandersetzungen vorzustellen, die sich seit den 1960er Jahren aus der Kritik am Strukturfunktionalismus⁴³¹ herausbildeten, in denen sich der Fokus – wie auch in der jüngeren Religionsphänomenologie – auf einen das Subjekt betonenden Ansatz zu verlagern begann. Es geht um die Entwürfe von Clifford Geertz und insbesondere von Thomas Luckmann und Peter L. Berger sowie um die jüngsten Überlegungen rund um das Theorem »Religion als Kommunikation«, die die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft, aber auch zwischen »Wissen« und »Erfahrung« und der Funktion der »Sprache«, bzw. im weiter gefassten Sinne der »Kommunikation«, in diesem Geschehen in den Blick nehmen. Das letztgenannte Modell wird darum in diesem Kapitel eingehender diskutiert, weil es der Anlage des im Rahmen der vorliegenden Studie untersuchten Forschungsfeldes und der aus den Daten erarbeiteten Schlüsselkategorie am ehesten entspricht und

430) Stolz, Fritz 2001, S. 69 f.

431) Beim Strukturfunktionalismus handelt es sich um eine von Talcott Parsons begründete soziologische Theorietradition, die die Aufmerksamkeit auf Strukturen verschiedenster Größenordnung lenkt. Diese Strukturen erfüllen füreinander und für das aus ihnen gebildete Ganze jeweils besondere Funktionen. Auf diese Weise erhoffte sich Parsons, die Frage, wie gesellschaftliche Ordnung möglich sei, zu beantworten. Die Kritiker bemängelten u. a., dass die Theorie das Subjekt vernachlässige und den Menschen dem »System« unterordne. Vgl. Knoblauch, Hubert 1999, S. 96 f., 109.

darum den theoretischen Hintergrund bilden soll, vor dem das rekonstruierte Fallbeispiel im Detail vorgestellt wird.

Die soziologische Perspektive von Emile Durkheim (1858-1917), der sich nicht für die hochentwickelte Religionsform und Theologie des Protestantismus interessierte, sondern sich den vermeintlich einfacheren Glaubenssystemen fremder Kulturen zuwendete, um die elementarsten Bausteine dessen ausfindig zu machen, was als »Religion« bezeichnet werden konnte, fing vor allem die institutionalisierte Seite von »Religion« ein und beschrieb diese als »moralisch« aufgeladenes Phänomen.⁴³² Den Kern der »Religion« sah er als ein System von Glaubensüberzeugungen und Praktiken, die sich auf »sakrale« Gegenstände beziehen. Die Wirklichkeit dieses »Sakralen« konnte seiner Ansicht nach durchaus erfahren werden. Durkheim nahm also den Begriff der »religiösen Erfahrung« auf,⁴³³ verstand ihn aber in Gegenüberstellung zum »Ausdruck« als eine differente Kategorie. Er unterschied nämlich zwischen der Authentizität der Effervescenz, der Unmittelbarkeit kollektiver religiöser Erfahrung von etwas, das den Alltag übersteigt, die der »Religion« in ihrer institutionellen und moralischen Form vorangeht bzw. zu der sie immer wieder zurückkehren muss, und dem Tatbestand einer institutionellen »Religion« mit gewachsenen kollektiven Vorstellungen und Praktiken. Dabei begriff er die beiden Aspekte als quasi verschiedene Aggregatzustände des Kollektiven, zwischen denen es deshalb eine Vermittlung geben müsse, weil es in der Natur der Gesellschaft liege, das Ideale verkörpern zu müssen und trotzdem Realität zu sein. Die Erfahrung selber, in ihrer Selbstgegebenheit unmittelbar, inkommunikabel und zuletzt nur noch in Form von Erinnerungen existent, konnte, aus der Sicht Durkheims, darum ebenso wenig eine Sache allein des Individuums sein, wie sie auch nicht von den Vorstellungen – von dem »in Form von Idealen Gedachten«⁴³⁴ – vollständig abtrennbar war.⁴³⁵ Er war nicht der Meinung, dass die Existenz solcher »religiöser Erfahrungen« als Beweis für die Existenz dessen angesehen werden durfte, was erfahren wird, denn vielmehr, so Durkheim, steckten hinter diesen Erfahrungen nicht übernatürliche Welten und Wesen, sondern die religiösen Praktiken und Vorstellungen der Gemeinschaft.⁴³⁶

432) »Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.« Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1981, S. 75.

433) Ebd., S. 559: »So wie ein neuerer Glaubensverteidiger nehmen auch wir an, dass die religiösen Überzeugungen auf einer spezifischen Erfahrung beruhen.«

434) Durkheim, Emile 1981, S. 509.

435) Firsching, Horst / Schlegel, Matthias 1998, S. 58-61.

436) Knoblauch, Hubert 1999, S. 59-65.

Durkheim reproduzierte in seiner Religionssoziologie also die Auffassung von der Differenz zwischen »Erfahrung« und »Ausdruck«, nur war bei ihm diese »Erfahrung« vollständig soziologisiert, d. h. sie war kollektive Erfahrung jenseits der Individualisierung und der Innerlichkeit einer persönlichen »Religion«. Diese war hier zu einer rein sozialen Gegebenheit geworden und inhaltlich nicht mehr auf das »Göttliche«, das »Übernatürliche« ausgerichtet, sondern auf die Gesellschaft, die den Menschen transzendierende und doch immanente »natürliche« Macht: »Gott ist nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft.«⁴³⁷ Religiöse Vorstellungen formen, aus dieser Perspektive betrachtet, darum das Handeln und unterwerfen die abweichungsgeneigten Handlungspotentiale der Individuen einem vorgegebenen kollektiven Raster. Durkheims Interesse galt dem Ritual und dem Kult,⁴³⁸ das von dem Anliegen motiviert war, jenen »Individualismus« zu widerlegen, »der aus der Religion eine rein individuelle Angelegenheit machen will.«⁴³⁹

Auch Max Webers (1864-1920) Religionssoziologie zielte auf Handlung. »Religiöses« Handeln zeichne sich, so Weber, durch eine spezifische Sinnesausrichtung auf das, was zunächst als außeralltägliche Kraft erscheint, aus.⁴⁴⁰ Gerade in besonderen Erfahrungssituationen treten Erscheinungen dieser »Hinterwelt« auf, mit denen manche Menschen, die über ein besonderes »Charisma« verfügen, in Kontakt kommen können.⁴⁴¹ Weber machte auch Aussagen zum Verhältnis von »religiöser Erfahrung« und ihrem »Ausdruck«, und er kritisierte an den gängigen Religionskonzepten die Tendenz, die soziale und rationale Seite der »Religion« gegenüber ihrer nichtkommunizierbaren, irrationalen und einsamen Seite zu disqualifizieren. Wo die Ebenen der Sozialität, Intellektualität und Rationalität als an der »Religion« mitbeteiligte, aber von aller »religiösen Erfahrung« getrennte Dimensionen betrachtet wurden, geschah seiner Ansicht nach eine unnötige Wertung. Er stritt zwar nicht die Irrationalität »religiöser Erfahrungen« ab, betonte aber, dass diese Irrationalität und Inkommunikabilität kein Vorrecht des »religiösen Erlebens« allein, sondern jedem Erleben eigen sei. Damit erklärte er die Angelegenheit zum anthropologischen Problem.⁴⁴² »Erfahrung« konnte aus seiner Sicht darum niemals in ihrer inkommunikablen Irrationalität verbleiben, weil sonst weder Denken noch Handeln und darum auch keine Sozialität möglich seien. Weil der Mensch aber sein Leben ständig mit sinnhaftem Handeln versee und seinen Erfahrungen entsprechend Sinn zuzuschreiben versuche, sei gerade die »Religion«

437) Durkheim, Emile 1981, S. 82; Firsching, Horst / Schlegel, Matthias 1998, S. 57-62.

438) Vgl. Tyrell, Hartmann: »Handeln, Religion, Kommunikation – Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen«, in: ders. et al. 1998, S. 83-134, hier S. 88-89.

439) Durkheim, Emile 1981, S. 568 f.

440) Weber, Max 1980, S. 448.

441) Ebd., Kap. V.

442) Weber, Max 1978, S. 17-206, hier S. 112.

maßgeblich an der Sinnggebung beteiligt. Erfahrungen von Tod, Unglück und Krankheit, das Konfrontiertsein des Menschen mit unvorhersehbaren Ereignissen und unerklärlichen Widerfahrnissen verlangten nach sinnhaften Erklärungen und Deutungen, die nur durch die »Religion« geleistet werden könnten, so Weber. Diese religiöse Sinnggebung bestehe in der Auswahl aus einer unendlichen Anzahl von Sinn-Optionen, und die gewählten Denk- und Handlungsmöglichkeiten orientierten sich dann an den in der »Religion« vorgegebenen Werten und Zielen. Das rationale Element war bei Weber also jedem Erleben, jeder Handlung eingeschrieben, auch der »Religion«. Die Inkommunikabilität dieses Erlebens aber, welches sich immer einen Weg zum »Ausdruck« hin suche, stellte sich ihm zusammenfassend als Paradox dar, das auch mit rationalistischen Mitteln nicht aufzulösen sei, sondern einfach zum menschlichen Dasein gehöre.⁴⁴³

Der Ethnologe Clifford Geertz, dessen Denken auch von den theoretischen Ansätzen Durkheims und Webers geprägt wurde, entwickelte in den 1960er Jahren den kulturwissenschaftlich-interpretativen Ansatz. Geertz bemüht sich um die »kulturelle Dimension der Erforschung der Religion« und definiert diese als ein »historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.«⁴⁴⁴ Der theoretische Anspruch der interpretativen Anthropologie, wie sie von Geertz vertreten wird, geht aber über die bloßen Beschreibungen kulturellen Handelns, wie es sich dem Außenstehenden sichtbar, hörbar und fühlbar präsentiert, hinaus. Es sollen auch die Intentionen der Handelnden selbst und die Bedeutungen, die in den Handlungen mitgedacht sind, berücksichtigt werden, ohne dass sich dabei die Wissenschaft zum Sprachrohr emischer Vorstellungen und Ideale machen darf.⁴⁴⁵ So betrachtet wird die »Religion« für die empirische Wissenschaft immer dort greifbar, wo sie sich in zeichenhaften Formen, die als Träger von Vorstellungen einen Blick »in« oder »an« die Sache gewähren, ausdrückt. Mit anderen Worten, Zeichen – Geertz redet von Symbolen – sind »alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ›Bedeutung‹ des Symbols ist.«⁴⁴⁶ Diese Bedeutung muss von den Mitgliedern einer Gemeinschaft oder Kultur geteilt werden, d. h. sie ist »in jenem intersubjektiven Bereich allgemeiner Verständigung angesiedelt, in

443) Für Max Weber und dann auch für Ernst Troeltsch kristallisierte sich dieses Paradox in der Mystik heraus: Je mystischer die Mystik sich gestalte, desto inkommunikabler werde sie, und trotzdem trete sie als Wissen auf. Weber, Max 1980, S. 330. Vgl. Firsching, Horst / Schlegel, Matthias 1998, S. 72-73; Hock, Klaus 2002, S. 85.

444) Geertz, Clifford 1987, S. 46.

445) Vgl. Münster, Daniel: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München 2001, S. 63 f.

446) Geertz, Clifford 1987, S. 49.

die alle Menschen hineingeboren werden, in dem sie ihre getrennten Lebenswege verfolgen und der auch nach ihrem Tod ohne sie weiter besteht«.447 Zeichen kommunizieren also, und sie tun das, indem sie – als »fassbare Formen von Vorstellungen [...] aus der Erfahrung abgeleitete, in wahrnehmbare Formen geronnene Abstraktionen, konkrete Verkörperungen von Ideen, Verhaltensweisen, Meinungen, Sehnsüchte und Glaubensanschauungen« – bestimmte Informationen öffentlich machen.448 Die so kommunizierten Informationen sind bei Geertz zum einen Modelle für und zum anderen Modelle von Wirklichkeit. Sie wollen die jeweilige Wirklichkeit also einerseits abbilden, andererseits formen sie diese. Beide Prozesse sieht Geertz als voneinander untrennbar.449 »Religion« spiegelt, so verstanden, nie einfach nur die soziale Ordnung oder das jeweilige funktionierende Leben wider, sondern sie prägt das Leben der Einzelnen selber und vice versa. Sie übt ihren Einfluss also auf die Beteiligten und ihre »Welt des Common Sense« bzw. des »Alltags« aus.450 Das heißt, religiöse Sinnsysteme erzielen nach Geertz' Auffassung niemals ausschließlich auf der kognitiven Ebene eine Wirkung, sondern initiieren auch emotionale, normative, soziale und kulturelle Prozesse, von denen sie ihrerseits wiederum geformt werden.451

Immer wieder wurde aus unterschiedlichen Beweggründen und vor unterschiedlichen Fachdiskursen in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung die Problematik der »religiösen Erfahrung« und der »religiösen Kommunikation« zum Thema gemacht, ohne dass dabei aber der Aspekt und die Funktion des Kommunikativen an der »Religion« je systematisch ausformuliert worden wäre. Darum soll hier ein Modell vorgestellt werden, das sich gerade für die Beobachtung und Rekonstruktion der im Rahmen dieser Studie beobachteten Form christlicher Religiosität als adäquat erweist. »Religiöse Erfahrung« gehört nämlich hier aus emischer Sicht in grundlegender Weise zur »Religion«, d. h. zur gelebten christlich geprägten Religiosität.452 »Religion« wird gerade für die Religionssoziologie bzw. -ethnologie, die aufgrund ihrer Methodologien weder über den Objekt-

447) Ebd., S. 51.

448) Ebd., S. 49, 51.

449) Münster, Daniel 2001, S. 66.

450) Geertz, Clifford 1987, S. 90.

451) Münster, Daniel 2001, S. 69-70.

452) Vgl. Aussagen zur Entwicklung der »Religion« unter den Bedingungen der Spätmoderne in der Einleitung. Die Pluralisierung und Privatisierung der »Religion« in der Gegenwartsgesellschaft führt zu einer Individualisierung derselben und damit zu einer Verlagerung des Geschehens in den Bereich der subjektiven Erfahrung, die in der Gegenwartsgesellschaft generell, d. h. auch außerhalb der »Religion« eine starke Aufladung erfahren hat. Dieser Trend macht auch vor den religiösen Gemeinschaften nicht Halt, die ihrerseits zunehmend dazu tendieren, den Erfahrungsaspekt in die Vermittlungs- und Tradierungsprozesse einzubauen.

bereich der Religionen noch darüber, was in den Köpfen religiöser Menschen »wirklich« vorgeht, etwas aussagen können und wollen, dort rekonstruier- und analysierbar, wo sie sich als soziales Phänomen – sei es ein Ereignis, ein Mensch, eine kommunikative Situation – beobachten lässt. Die Religionssoziologie geht davon aus – und manche ihrer Vertreter gingen schon immer davon aus⁴⁵³ –, dass die »religiöse Erfahrung« zuerst einmal eine menschliche Erfahrung ist, die sich in ihrer Form nicht grundsätzlich von anderen Erfahrungen unterscheidet, und dass jedem Erleben ein sogenanntes »irrationales« und einsames Moment anhaftet (Weber), welches »an sich« inkommunikabel ist. Sie geht auch davon aus, dass die »religiöse Kommunikation«, die u. a. die Funktion hat, »religiösen Erfahrungen« einen Sinn bzw. eine Bedeutung zu verleihen und sie anderen zugänglich zu machen, sich als menschliche Kommunikationsform ebenfalls nicht grundsätzlich von anderen Kommunikationsformen unterscheidet. Die Frage der spezifisch »religiösen Kommunikation« hat in dieser Studie trotzdem ihre Berechtigung, weil sie aus der Perspektive der Tradierungsfrage im Allgemeinen und aus der Perspektive der »Schlüsselkategorie« im Besonderen von Wichtigkeit ist.

Die Frage der Kommunikation findet in der empirischen Religionswissenschaft und insbesondere in der empirischen Religionssoziologie derzeit zunehmende Beachtung. Denn wenn es auch keineswegs darum gehen kann, der alten Frage der Religionsgenese nachzugehen, so interessieren unter den Bedingungen sich modernisierender und globalisierender Gesellschaften, in denen ein zusammenhängendes, verpflichtendes und integrierendes Sinnsystem nicht mehr existiert, in denen ein »offizielles Modell« religiöser Sinnzuschreibungen im Wettbewerb alternativer Sinnangebote seinen Geltungsanspruch verloren hat und in denen das Individuum sich »gezwungen« sieht, für seine Weltansicht aktiv zu werden und die Verantwortung zu übernehmen, doch die grundlegenden Fragen nach dem »Werden« bzw. dem Fortbestand religiöser Sinnsysteme erneut. Die konkreten Fragen beispielsweise, wie Religiosität bei nicht oder kaum religiös sozialisierten, spätmodernen Menschen zustande kommt, was ihre Religiosität ausmacht, wie sie wirkt und wie sie angesichts der Konkurrenz der vielfältigen Wirklichkeitssetzungen aufgebaut und bewahrt wird, stellen sich immer wieder und beziehen sich auf die Problematik der Genese bzw. der Konsolidierung individueller Religiosität. Die Ebene des Individuums wird hier also fokussiert, was nicht bedeutet, dass die

453) William James z. B. betrachtete »religiöse Erfahrungen« als Spezialfälle menschlicher Erfahrungen. Spezifisch religiös an ihnen ist ihr Inhalt, denn sie beziehen sich auf Inhalte, die als religiös gelten. Der kognitive Ansatz geht heute davon aus, dass »religiöse Erfahrungen« vom Bewusstsein konstruiert bzw. dass Erfahrungen mit besonderen »Attributen« ausgestattet werden, so dass sie als religiös gelten. Der soziologische Ansatz geht davon aus, dass diese Erfahrungen von gesellschaftlich konstruierten Deutungen beeinflusst werden. Deutungen, die zu den kulturellen Deutungssystemen einer Gesellschaft gehören, prägen die »religiösen Erfahrungen«. Vgl. Knoblauch, Hubert 1999, S. 191-193.

Ebene der Sozialität, der Interaktion und Kommunikation ausgeblendet bleibt. Die Frage nach der spezifisch »religiösen Kommunikation« bzw. der »religiösen Tradierung« wird darum zur wissenssoziologischen Frage.

Wenn sich seit einiger Zeit Religionssoziologen,⁴⁵⁴ Kulturanthropologinnen, praktische Theologinnen und Sprachwissenschaftler den Religionen von einer kommunikationstheoretischen bzw. wissenssoziologischen Perspektive aus nähern,⁴⁵⁵ greifen sie einerseits ein Anliegen in systematischer Weise auf, das, wie gezeigt wurde, bereits in zahlreichen früheren wissenschaftlichen Arbeiten vorhanden war. Andererseits gehen sie entschieden mit der theoretischen Vorentscheidung an die »Religion« bzw. die Formen konkreter Religiosität heran, diese als Sinn- bzw. Kommunikationssysteme zu begreifen, die im Wechselspiel von Gesellschaft und Mensch produziert werden und die ebenfalls an den »Wirklichkeitskonstruktionen« dieser Gesellschaft beteiligt sind. Diese Prozesse der »Wirklichkeitskonstruktion« werden später im Detail nochmals zur Sprache kommen, wenn es darum geht, das Modell der »Religion als Kommunikation« vorzustellen. In die sozial- und kulturwissenschaftliche Theoriebildung fand »Kommunikation« erst seit den 1970er Jahren Eingang.⁴⁵⁶ Im Zuge der zunehmenden Bedeutung des

454) Dubach, Alfred / Fuchs, Brigitte: *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen*. Zürich 2005. Hier eine Stellungnahme Dubachs zur Frage der Kommunikation im Züricher Kirchenboten vom 15. März 2006: [Der Interviewer]: »Kommunikation – das ist das große Schlüsselwort in Ihrem neuen Buch. Können Sie das kurz erklären?« Dubach: »Weil es heute so etwas wie Normalität nicht mehr gibt, muss alles miteinander abgesprochen werden. Alles wird ständig und situativ in Kommunikation mit anderen ausgehandelt – ob es sich um eine berufliche Entscheidung oder den Glauben an Gott dreht.«

455) Dahm, Karl Wilhelm: »Hören und Verstehen. Kommunikationssoziologische Überlegungen zur gegenwärtigen Predigtnot«, in: Beutel, Albrecht u. a. (Hrsg.): *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlectüre* 2, 1989, S. 242-252; Kaufmann, Franz-Xaver: »Glaube und Kommunikation: Eine soziologische Perspektive«, in: Wiederkehr, D. (Hrsg.): *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Konkurrent oder Partner des Lehramts*. *Questiones disputatae* Bd. 151, Freiburg i. Br. 1994, S. 132-160; Pollack, Detlef 1998, S. 447-472; Ehlich, Konrad: »Religion als kommunikative Praxis«, in: Binder, Gerhard / Ehlich, Konrad (Hrsg.): *Religiöse Kommunikation. Formen und Praxis vor der Neuzeit*. Bochumer Altertumswissenschaftliches Kolloquium Bd. 26, 1997, S. 337-355; Harding, Susan F.: »The gospel of giving: the narrative construction of a sacrificial economy«, in: Wuthnow, Robert (ed.): *Vocabularies of Public Life. Empirical Essays in Symbolic Structure*. London / New York 1992, S. 39-56.

456) Hymes und Gumperz sowie Goffman und Garfinkel untersuchten, in Abgrenzung zu den strukturalistischen Ansätzen der Sprachsoziologie (de Saussure), das Sprechen als eine Form sozialen Handelns. Der Ansatz stieß vorerst vor allem in der Kulturanthropologie, auf Resonanz. Baumann, R. / Sherzer J.: »Ethnography of Speaking«, in: *Annual Review of Anthropology*. 4 (1975), S. 95-119. Später fächerte sich der Ansatz in verschiedene

interpretativen Paradigmas in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts waren die Fragen der Interaktionsabhängigkeit und des Prozesscharakters von Bedeutungsmustern aufgenommen worden, und in zahlreichen Wissenschaftsdisziplinen begann eine Suche nach Methoden⁴⁵⁷, um diesen Fragen in valider Weise Rechnung zu tragen.⁴⁵⁸ Allgemein wurde dabei der Sprache ein zentraler, jedoch nicht unproblematischer Stellenwert⁴⁵⁹ zugewiesen, und die menschliche Erfahrung – und damit auch die »religiöse Erfahrung« – als nicht unmittelbar erforschbares Phänomen betrachtet, das nur in Form von Erzählungen erfassbar werden kann.

Eine Theorie der Kommunikation zur Erforschung einer konkreten Form von Religion und Religiosität muss sich über zweierlei Dinge Rechenschaft ablegen: Einerseits muss sie ihr Verständnis von »Sprache«, die maßgeblich an den »Konstruktionen von Wirklichkeiten« – auch »religiösen Wirklichkeiten« – beteiligt ist, wie auch über ihre konkreten Rekonstruktionsmodelle der sogenannten »religiösen Erfahrung« reflektieren. Gerade die funktionale Betrachtungsweise der »Religion«, von der aus auch der hier gewählte kommunikationstheoretische bzw. wissenssoziologische Ansatz ausgeht, neigt nämlich dazu, das Spezifische einer Religionsform aus den Augen zu verlieren, denn die Abgrenzung der »Religion« von der »Nicht-Religion« fällt aus dieser Perspektive schwer. Dieses Problem der Abgrenzbarkeit der »Religion« führte etwa Trutz Rendtorff dazu, den Begriff »Religion« generell nicht mehr als allgemeine Kategorie einsetzen zu wollen. Er plädierte für eine Beschränkung auf jene Phänomene, in deren Zusammenhang er auch entwickelt worden ist: dem Christentum des Westens. Wenn dies für eine Religionswissenschaft und Religionssoziologie angesichts des Pluralismus der Kulturen und Religionen auch in den westlichen Gesellschaften so nicht eingefordert werden darf, so weist Rendtorff doch auf etwas Zentrales hin: Die im Modell »Religion als Kommunikation« aufgestellte These, die »Erfahrung« sei das Bezugsproblem der »Religion«, entspringt einer auf die eigene und damit christlich geprägte Gesellschaft bezogenen Religionssoziologie und hat für die Beobachtung dieser Religion ihre Berechtigung (Einleitung 4).

Teilrichtungen auf: Performance der Kommunikation, interkulturelle Kommunikation, interpretative Soziolinguistik.

- 457) Von der Phänomenologie bis zur Hermeneutik, von der Semiotik und der Psychoanalyse bis zum Feminismus und zur Erzähltheorie, von der dialogischen und diskursiven Psychologie bis zur Kulturpsychologie, von der interpretativen Soziologie bis zu den Cultural Studies.
- 458) Zu nennen ist die Ethnomethodologie von Harold Garfinkel: »Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen«, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Hamburg 1973, S. 189-260. Vgl. auch Habermas, Jürgen 1981.
- 459) Der »linguistic turn« und später dann die Wende zum Narrativismus löste in der Diskussion um die Repräsentationen in der Sprache einen Kampf um Bedeutung und Wahrheit aus.

3. 2. 2. »Religiöse Erfahrung(en)« und die kommunikative Konstruktion »transzendenter Wirklichkeit(en)«

Für die neueren Überlegungen zur kommunikationstheoretischen bzw. wissenssoziologischen Perspektive auf die »Religion« sind die Beiträge von Peter L. Berger⁴⁶⁰ und Thomas Luckmann⁴⁶¹ von zentraler Bedeutung. Sie liefern Kommunikationsbegrifflichkeiten, die vorerst weiterhin an der religionssoziologischen Tradition des Handelns festhalten. Die »Religion« wird ganz beim Subjekt und seinen »Transzendenzenerfahrungen« angesiedelt. »Religion« löst in spezifischer Weise das universale menschliche Problem der Kontingenz, indem sie dem Menschen die Möglichkeit verschafft, sein biologisches Wesen und den alltäglichen wie zwischenmenschlichen Lebens- und Erfahrungsraum zu transzendieren und mit Sinn zu versehen (Einleitung 4.).⁴⁶² Die Autoren beschreiben, in Anlehnung an Schütz, das Transzendieren als eine den Menschen auszeichnende Fähigkeit, sich von unmittelbaren Erfahrungen abzulösen, eine Kompetenz, die sich, so Luckmann, durch jene gesellschaftlichen Vorgänge herausbildet, die in der »Reziprozität in Face-to-Face-Situationen« bzw. in der »Begegnung« mit anderen gründen.⁴⁶³ Diese Vorgänge des Transzendierens führen zur Konstruktion einer objektiven Weltansicht, denn in der »Begegnung« werden die »subjektiven Prozesse beider Partner Schritt für Schritt synchronisiert [...] Die Anteilnahme schließt die Deutung dieser Vorgänge mit ein [...]. Die Erfahrung von anderen, die man jetzt in der Face-to-Face-Situation hat, sind abgestimmt mit den eigenen »inneren« Erfahrungen – wenn auch in gewisser Distanz zu ihnen. Mit anderen Worten: sie sind Deutungen dieser Erfahrungen aus einem unabhängigen Blickwinkel. Im synchronisierten Strom der geteilten Erfahrungen tun sich diese Deutungen ihrerseits dem anderen Partner kund und werden ihm verfügbar«. ⁴⁶⁴ Die Fähigkeit zu transzendieren ermöglicht es dem Menschen also, die Welt überhaupt als »Welt« und »Wirklichkeit« – und mit ihr auch die »Grenzen« dieser Welt und Wirklichkeit, deren

460) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003.

461) Luckmann, Thomas 1991; Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003.

462) Die Fähigkeit zur Ablösung des biologischen Organismus von der unmittelbaren Erfahrung wird, so Luckmann, in den interaktiven Prozessen während der frühen Sozialisation angeeignet. Damit wird die Möglichkeit für die Ausbildung einer persönlichen Identität erst geschaffen. Luckmann, Thomas 1991, S. 82, 166 f.

463) Ebd., S. 83-86, 108. Die Individuation des menschlichen Bewusstseins wird in gesellschaftlichen Vorgängen realisiert, d. h. soziale Vorgänge bzw. die »Begegnungen« mit anderen bilden die Grundlage für die »Ablösung aus dem Strom der eigenen Erfahrungen«, die wiederum die Voraussetzung für die Konstruktion von Deutungsschemata bzw. letzten Endes von Sinnsystemen bilden, die ihrerseits den Fluss der unmittelbaren Erfahrung transzendieren.

464) Ebd., S. 83-84.

sich der Mensch in der »Religion« annimmt – zu sehen, zu deuten und zu erfahren. Um vor diesen Annahmen »Religion« nicht zum alles umfassenden Phänomen werden zu lassen bzw. eine Gleichsetzung von Gesellschaft und »Religion« zu veranlassen, nimmt Luckmann eine begrifflich präzisere Bestimmung dessen vor, was als »Religion« zu gelten hat. Er bleibt also nicht beim anthropologischen Begriff des Transzendierens stehen, sondern bedient sich, aufbauend auf der Analyse von Schütz,⁴⁶⁵ eines phänomenologischen Zugangs zum Begriff der Transzendenz und unterscheidet schließlich drei Ebenen von Transendenzen: die kleinen, mittleren und großen Transendenzen. *Kleine Transendenzen* markieren eine Überschreitung von unmittelbaren Grunderfahrungen allein in zeitlicher und/oder räumlicher Hinsicht. *Mittlere Transendenzen* bezeichnen jene Ereignisse, bei denen das Gegenwärtige grundsätzlich nur mittelbar, aber immer noch als Bestandteil der umfassenden Alltagswirklichkeit erfahren wird. Es geht um die Welt der Anderen, deren Grenzen eben nur mittelbar bewältigbar sind. Von den eigenen Erfahrungen schließt der Mensch auf die Erfahrung der anderen und gestaltet sein Verhalten und Handeln entsprechend. Die *großen Transendenzen* dagegen weisen sich dadurch aus, dass in ihnen etwas nur als Verweis auf eine andere, außeralltägliche, d. h. als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit erfasst werden kann.⁴⁶⁶ Die *großen Transendenzen* stellen also grundsätzlich für den Menschen nicht überschreitbare Grenzen zu anderen Wirklichkeitsbereichen dar. Zu den Erfahrungen *großer Transendenzen* werden Formen der Abkehr vom Alltag gerechnet, wie sie etwa im Schlaf und Traum, in Krisen und Tod, aber auch in den sogenannten »Altered States of Consciousness«⁴⁶⁷ auftreten. Bei letzteren handelt es sich um exstatische und enthusiastische Bewusstseinszustände wie beispielsweise »Todesnäherfahrungen«, »mystische Erfahrungen«, »Trance«, »Out-of-Body-Erfahrungen« usw., aber auch um andere leibliche und emotionale Erfahrungszustände, wie sie etwa allgemein bei Konversionen oder, wie im Fallbeispiel ersichtlich, im Frömmigkeitsumfeld der »Charismatischen Bewegung« als »Geisterfahrungen« auftreten können. Es ist diese Ebene der *großen Transendenzen*, die den Bereich der »Religion« umgrenzen muss, wenn diese analytisch fassbar bleiben soll.⁴⁶⁸

465) Schütz, Alfred / Luckmann Thomas 2003, S. 589 ff.

466) Ebd., S. 614-631.

467) Vgl. Bourguignon, Erika: *Psychological Anthropology: An introduction to human nature and cultural differences*. New York 1979; dies. (ed.): *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus, Ohio, 1973; Nestler, Erich 1998; Cancik, Hubert (Hrsg.): *Grenzformen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf 1978.

468) Dabei bleibt zu bedenken, wie Pollack ausführt, dass ein religiös bestimmter Transzendenzbegriff immer ein Relationsbegriff bleiben muss, der sich nur in Abhängigkeit vom jeweiligen Immanenzbegriff bestimmen lässt. Beide Begriffe sind somit kulturell und individuell variabel. Pollack, Detlef: »Was ist Religion? Probleme der Definition«, in: *ZfR* 3, 1995, S. 163-190, hier S. 184 f.

Die systematische Eingrenzung der »Religion« auf die Überschreitung⁴⁶⁹ des für den Menschen zugänglichen Bereichs muss in der religionssoziologischen Fragestellung aber auch in Bezug gesetzt werden zu den von Schütz⁴⁷⁰ und Luckmann⁴⁷¹ entwickelten Konzepten der »Welt des Alltags« und der verschiedenen »Sinnprovinzen« bzw. der »mannigfaltigen Wirklichkeiten«. Die »Alltagswelt« versteht Schütz als jenen Bereich der Wirklichkeit, in dem wir hellwach handeln, wirken, mit anderen interagieren und kommunizieren. Sie ist die dominierende Ordnung der »Lebenswelt«,⁴⁷² die »Vorzugsrealität«,⁴⁷³ die gekennzeichnet ist durch ihre Zeitform der lebendigen Gegenwart, durch das Prinzip des Pragmas und durch die darin vorherrschende natürliche Einstellung, die den Zweifel an der Existenz der äußeren Dingwelt ausschaltet. In dieser Welt des täglichen Lebens, die dem Menschen »fraglos gegeben« ist, handelt und erlebt er.⁴⁷⁴ Indem Schütz die »Wirklichkeit des Alltags« als Kategorie von der »Wirklichkeit« anderer Sinnprovinzen unterscheidet, klassifiziert er die »Religion« als nicht-alltägliche Sinnprovinz und beschreibt die Welt der »religiösen Erfahrung« als einen Raum der »Abkehr vom Alltag«, die sich in Form von »Erfahrungsabgrenzungen« oder »Grenzüberschreitungen« konkretisiert. Die »Erfahrungen von Transzendenz« werden vom Menschen aber nicht automatisch als »religiöse Erfahrungen« wahrgenommen, die von der Wirklichkeit einer »transzendenten Welt« zeugen. »Wirklich«, im Sinne der Evidenz einer Sinnprovinz, werden sie erst, wenn sie mit Sinn versehen werden oder, mit William James gesprochen, wenn sie das Interesse eines Menschen erregen.⁴⁷⁵ Eine Sinnprovinz wird also, so betrachtet, nicht durch die ontologische Struktur ihrer Gegenstände zur Wirklichkeit, erst der den menschlichen Erfahrungen zugeschriebene Sinn konstituiert den Wirklichkeitscharakter einer Sinnprovinz. Das bedeutet, die subjektive Erfahrung muss zuerst »externali-

469) Vgl. van der Leeuw, Gerardus 1956; siehe Kapitel B. 3. 1.

470) Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003, S. 27-50.

470) Ebd., S. 69.

471) Berger, Peter / Luckmann, Thomas 2003, S. 27-50.

472) »Lebenswelt« und »Alltagswelt« sind also nicht miteinander gleichzusetzen, denn Schütz betrachtet die Alltagswelt lediglich als eine – wenn auch dominierende – Ordnung der Lebenswelt. Er vermeidet es aber, von mehreren Lebenswelten zu sprechen, er verwendet vielmehr den Begriff der »mannigfaltigen Wirklichkeiten«, die aus verschiedenen Sinnprovinzen bestehen. Schütz, Alfred: »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: *Gesammelte Aufsätze Bd. 1*. Den Haag 1971, S. 237-298.

473) Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003, S. 69.

474) Ebd., S. 69-70: Schütz charakterisiert die Wesenszüge des Erlebnis- bzw. Erkenntnisstils dieser Alltagswelt im Detail.

475) James, William: *Principles of Psychology*. Cambridge, Mass., (Bd. 2) 1981, S. 91 ff. Knoblauch, Hubert 1998, S. 156-159.

sier« werden, d. h. mittels anschaulicher Vorstellungen und veranschaulichenden Tätigkeiten für andere zugänglich gemacht und in einem weiteren Schritt, im wechselseitigen, austauschenden Handeln mit diesen anderen »objektiviert« werden. Die subjektiven Erfahrungen von Transzendenz und insbesondere die subjektiven Erfahrungen von *großen Transendenzen*, sprich: die »religiösen Erfahrungen«, sind also immer auch an den »Ausdruck«, an die Artikulation und insbesondere an die Sprache gebunden. Erst durch sie kann »religiöse Wirklichkeit« geschaffen und an weitere Mitglieder der Gesellschaft bzw. an folgende Generationen weitergegeben werden.⁴⁷⁶ Ob gewisse Erfahrungen und ihre zugehörigen Sinnprovinzen aufgrund von typischen Grundstrukturen dieser Erfahrungen aber schon als religiös bzw. nicht-religiös bestimmbar sind, bleibt damit noch ungeklärt.⁴⁷⁷

Indem Luckmann die »Religion« als eine »anthropologische Konstante«⁴⁷⁸ versteht und sie in ihrer Funktion – zusammen mit anderen »Sinnprovinzen«, in denen die Menschen die Welt des Alltags transzendieren können – auf eine anthropologische Basis stellt und maßgeblich mit Sprache bzw. mit kommunikativen Handlungen verknüpft, vollzieht er die »anthropologische Wende«, die Schütz vor ihm nur angedeutet hat.⁴⁷⁹ Folgerichtig sind bei ihm die phänomenologisch beschreibbaren Strukturen von Transzendenzerfahrungen nicht mehr bloß als transzendente Bewusstseinsleistungen erklärbar, sondern sie werden als anthropologische Bedingungszusammenhänge fassbar gemacht, denn die Funktion der »Religion«, die »Alltagswelt« und »-wirklichkeit« zu transzendieren, setzt grundsätzlich auch schon anthropologische Sozialität voraus. Das bedeutet, dass subjektive Erfahrungen nur vor dem Hintergrund und in einer gewissen Abhängigkeit von der Sozialität möglich sind, dass aber andererseits die subjektiven und einsamen Erfahrungen ihrerseits soziale und objektivierte Wirklichkeit mitproduzieren und erhalten. So-

476) Das dabei auftretende Intersubjektivitätsproblem löst die Theorie Luckmanns mit dem Konzept der »Alltagswelt«, das sich an das Husserl'sche »Lebenswelt«-Konzept und an die Schütz'schen Konzepte der »mannigfaltigen Wirklichkeiten« und der »Sinnprovinzen« anlehnt. Lebenswelt im Sinne Husserls ist die ursprüngliche Sphäre, der selbstverständliche, unbefragte Boden des alltäglichen Handelns und Denkens. Sie ist intersubjektiv von Anbeginn an. Konkret existiert diese Lebenswelt aber in einer unfassbaren Vielfalt als einzig wirkliche Welt jeder einzelnen Person. Vgl. Hitzler, Ronald / Eberle, Thomas S.: »Phänomenologische Lebensweltanalyse«, in: Flick, Uwe et al. 2003, S. 109-118, hier S. 110; Knoblauch, Hubert 1999, S. 110-113.

477) Vgl. Knoblauch, Hubert 1998, S. 156 f.

478) Damit vertritt er in der Säkularisierungsdebatte nicht den Standpunkt des Niedergangs der Religion(en), sondern deren Transformation in der modernen Gesellschaft.

479) Der späte Schütz distanzierte sich von transzendentalphänomenologischen Begründungsansprüchen, sein Beitrag gipfelte in der Betonung des Pragmas als anthropologischer Basis mundaner Konstitutionsprozesse, die durch Intersubjektivität und Sozialität charakterisiert sind. Vgl. Knoblauch, Hubert 1998, S. 147; ders. 1999, S. 111-113.

mit ist jede »Wirklichkeit« als ein Ergebnis (zwischen)menschlicher Handlungen erklärbar, das als von diesen Handlungen unabhängig erscheint, in ihnen aber fortwährend neu geschaffen und modifiziert wird. Eine besondere Rolle in diesen gesellschaftlichen Konstruktionen spielt die Sprache. Die These Luckmanns lautet also: »Religion« wird in kommunikativen Handlungen konstruiert.⁴⁸⁰

Der Konstruktivismus formuliert die These, der zufolge »Transzendenerfahrungen« auf kulturelle Konstruktionsprozesse zurückgehen müssen. Die Annahme ist, wie bereits mehrfach erwähnt, angebunden an die Prämisse der Vorgängigkeit des Sozialen: »Wenn nämlich auch dem Transzendieren die Sozialität zugrunde liegt, dann sind die Ausprägungen der Transendenzen, die Abgrenzung der religiösen Sinnprovinz gegen den Alltag und die Unterscheidbarkeit der Sinnprovinzen gegeneinander je soziale Konstruktionen.«⁴⁸¹ Das bedeutet, dass zwar die Möglichkeit der Sinnprovinzen als subjektiver Erfahrungsbereiche gegeben ist, doch ihre Grenzen wie ihre Inhalte werden maßgeblich von kulturellen und sozialen Konstruktionen in Bahnen gehalten. Damit ist die eigenständige Existenz und Struktur einer »religiösen Erfahrung« noch nicht in Abrede gestellt, es wird jedoch festgehalten, dass eine solche nicht allein als eigenständige Erfahrungsform betrachtet werden kann. Sie gilt vielmehr als ein von Geschichte, Kultur, sozialem Milieu und Biographie modelliertes Ereignis. Bei Hubert Knoblauch impliziert diese konstruktivistische Perspektive, dass die »Religion im engeren Sinne als soziale Konstruktion anzusehen [ist], die erst durch die Spezialisierung und Differenzierung des Wissens und der Institutionen entstanden ist. Im Unterschied allerdings zur Systemtheorie muss die konstruktivistische Position davon ausgehen, dass den kulturell konstruierten »Symbolwelten« subjektive Erfahrungen auch anderer Wirklichkeiten zugrunde liegen, die gewissermaßen Ausgangspunkt sind, von dem aus das Religiöse, das Ästhetische, das Wissenschaftliche sich ausbildet. Ohne ästhetische Erfahrung von Tönen also keine Musik, ohne Erkenntnis keine Wissenschaft, ohne religiöse Erfahrung keine Religion.«⁴⁸²

Das Zusammenspiel zwischen subjektiver Erfahrung und den historisch-kulturell-sozial gegebenen Wirklichkeitskonstruktionen wird nun wesentlich in Abhängigkeit von Sprache angegangen. Sprache als das wohl wichtigste Zeichensystem, mit dem wichtigsten Reservoir an Typisierungen, Abstrahierungen und Standardisierungen, vermag – wenn auch niemals vollständig – eine Brücke zwischen den Bewusstseinsvorgängen von Subjekten zu schlagen. Sie bildet den Kern des von der Gesellschaft bzw. Gemeinschaft geschaffenen »Wissens« über die »Wirklichkeit«, und sie ermöglicht so auch Intersubjektivität, denn »Wissen« wird in Prozessen der Kommunikation und Interaktion ausgehandelt und kann sich, sofern es sich

480) Luckmann, Thomas 1991, S. 87 f., 91 f.

481) Ebd., S. 160 f.

482) Ebd., S. 162.

bewährt, zum Gewohnheitswissen entwickeln. Anders ausgedrückt, Sprache ermöglicht gegenseitiges Verstehen wenigstens für die alltäglichen oder praktischen Zwecke, denn sie enthält das innerhalb einer Gemeinschaft sozial anerkannte bzw. »objektivierte« Wissen über die Wirklichkeit.⁴⁸³ Auf diese Weise entstehen sozial objektiviert Sinnsysteme, die dem menschlichen Handeln und seinen Einrichtungen Sinn verleihen und dieses Handeln und diese Einrichtungen legitimieren. Die umfassendste Form der Legitimation stellen »symbolischen Universa« dar, wie Berger und Luckmann sie nennen, in denen die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit – dazu gehören auch die religiösen Wirklichkeitsauffassungen – transzendiert und überhöht werden. Sie dienen dazu, ganze gesellschaftliche Ordnungen zu stützen und gegen konkurrierende Sinnsysteme zu schützen. Für Berger und Luckmann stellt die »Religion« nur ein Sinnsystem neben anderen dar, die sich sowohl auf die »Welt des Alltags« als auch auf jene diese Alltagswelt transzendierenden Erfahrungen beziehen. Die Grenzen der einzelnen Sinnsysteme innerhalb dieser »symbolischen Universa« sind dabei nicht einfach starr, die Sinnprovinzen können mitunter sogar die den »symbolischen Universa« innewohnenden »Wirklichkeitstheorien« beeinflussen, indem sie mitbestimmen, welcher Realitätsakzent einer bestimmten Erfahrung oder einem bestimmten Sinnsystem zugeschrieben wird.⁴⁸⁴

Wie die Sprache aber im Konstruktionsprozess einer spezifischen »religiösen Wirklichkeit« genau beteiligt ist bzw. wie »religiöse Kommunikation« von anderen Kommunikationsformen zu unterscheiden ist, wird unterschiedlich beantwortet. Peter L. Berger und auch der frühe Luckmann sehen die »religiösen Erfahrungen« in einem dialektischen Verhältnis zur Konstruktion und Erhaltung von Sinnsystemen. Der Drehpunkt des Prozesses zwischen »religiöser Erfahrung« und »symbolischer Wirklichkeit« liegt für Berger in der Objektivierung der Sprache: »The basic form of social objectivation is language. Language analyses, recombines and ›fixes‹ biologically based subjective processes and forms it into intersubjective, typical and communicable experiences [...]. It is this edifice of semantic fields, categories, and norms which structures the subjective perceptions of reality into a meaningful, cohesive and ›objective‹ universe.«⁴⁸⁵ Der eigentliche Konstruktionsvorgang

483) Vgl. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 36 ff.; Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003, S. 329 ff. Für eine weiterführende Lektüre vgl. Knoblauch, Hubert 1998; S. 164; Soeffner, Hans-Georg, »Zur Soziologie des Symbols und des Rituals«, in: Oelkers, Jürgen / Wegenast, Klaus (Hrsg.): *Das Symbol – Brücke des Verstehens*. Stuttgart 1991, S. 68; Matter, Christine: *Innerweltlichkeit und Transzendenz. Zur Rekonstruktion amerikanischer Individualitätskonzeptionen*. Diss. Univ. Konstanz 2001, <http://www.ub.uni-konstanz.de/v13/volltexte/2001/690/pdf/matter2.pdf>.

484) Knoblauch, Hubert 1998, S. 166; Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003, S. 165.

485) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: »Sociology of Religion and Sociology of Knowledge«, in: *Sociology and Social Research* 47 (1963), S. 422.

bleibt hier unerklärt, weil Sprache vorwiegend strukturalistisch-objektivistisch als statisches System verstanden wird, das sozusagen unabhängig vom Handeln als Institution existiert. Der Prozess, so sieht es Hubert Knoblauch zusammen mit dem späteren Luckmann, ist aber entschieden als kommunikatives Handeln, in Form eines dialogisch-prozessualen Sprachgebrauchs zu verstehen, das im später vorgestellten Sprachverständnis von Charles Taylor zur Darstellung kommen wird.⁴⁸⁶

Die Nützlichkeit des Begriffs der Kommunikation bzw. des kommunikativen Handelns zeigt sich gerade bei der Rekonstruktion spätmoderner religiöser Phänomene, denn über die kommunikationstheoretische und wissenssoziologische Herangehensweise können die gesellschaftlichen Konstruktionen »religiöser Wirklichkeit« in einem Zusammenhang mit den sogenannten »subjektiven Transzenderfahrungen« gesehen werden. Das »religiöse Erlebnis«, das Spontane und Unmittelbare wird mit dem Verfestigten der »Religion«, d. h. mit ihrem »Ausdruck« in Beziehung gebracht.⁴⁸⁷ Kommunikation als Begriff wird zur Brücke zwischen der Definition von »Religion« als anthropologischem Phänomen bzw. als Möglichkeit des Menschen, seine »Alltagswirklichkeit« zu transzendieren, und dem religionswissenschaftlichen Ansatz, dass Religionen immer nur in historisch-kulturell-sozialen Formen erscheinen und nur als solche untersucht werden können. Seit den 1980er Jahren übernehmen in zunehmender Weise, auch im deutschsprachigen Raum, qualitativ Forschende diesen Ansatz der »Religion als Kommunikation«,⁴⁸⁸ halten aber in der Regel eine gewisse Nähe zur phänomenologisch-

486) Hubert Knoblauch kritisiert in seinem Artikel, »Transzenderfahrung und symbolische Kommunikation« die Positionen Bergers, der von einer substantialen Grundlage der Religion ausgehe. Zwar deutet Berger an, dass die Dynamik der Konstruktionsprozesse symbolischer Wirklichkeiten durch Sprache »through human action« erzeugt werde, doch lasse er offen, wie diese mit der Sprache verbunden seien. Knoblauch verweist auf den späteren Luckmann, der die kommunikativen Handlungen ins Zentrum seiner Überlegungen rückt: Subjektive Erfahrungen stehen hier klar am Anfang. Bei immer wiederkehrenden Erfahrungen kristallisieren sich in den intersubjektiven, kommunikativen Rekonstruktionsleistungen universale Aspekte heraus, die objektiviert werden. Dabei setzt die historische Auswahl, Kanonisierung und Institutionalisierung die Vorgegebenheit der Erfahrung voraus, obschon es, streng genommen, keine urchimliche Vorgegebenheit dieser Art geben kann, da alle menschliche Erfahrung historisch verortet und durch diese Verortung geformt ist. »Empirisch sind deshalb diese zweiten Prozesse und ihre Ergebnisse vorgängig.« Knoblauch, Hubert 1998, S. 166 ff.; Luckmann, Thomas 1991, S. 171-173. Zu dieser Umorientierung innerhalb der Linguistik, der Sprachsoziologie und der Kommunikationsforschung siehe: Knoblauch, Hubert, *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*. Berlin / New York 1995.

487) Frisching, Horst: »Warum Kommunikation«, in: Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 197 ff.

488) Krech, Volkhard: »Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung«, in: *Spirita. Zeitschrift für Religionswissenschaft*. 1-2 (1994). Ulmer, Bernd: »Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung«, in: *Zeit-*

hermeneutischen Tradition aufrecht. Es mag daraus der Vorbehalt gegenüber der schlichten Gleichsetzung von »Religion« und »Kommunikation« sprechen.⁴⁸⁹

In der Frage, wie religiöse Wirklichkeitssetzungen in spätmodernen Gesellschaften zustande kommen bzw. tradiert werden, wo die religiöse Sozialisation nicht mehr voraussetzbar ist, scheint die Frage nach dem Verhältnis zwischen der »religiösen Erfahrung« und dem »religiösen Ausdruck« erneut aktuell. In dem hier diskutierten wissenssoziologischen Modell, das die Sprache als wichtigstes Instrument des Menschen zur Objektivation seiner Erfahrungen und als Medium zum Begreiflichmachen einer gemeinsamen Welt in der Vis-à-vis-Situation versteht, wird der Problematik neue Aufmerksamkeit zuteil. Zeichen und kommunikative Handlungen werden in dem prozessual-dialogischen Konzept zusammen betrachtet, denn beide Ebenen sind an den Objektivierungs- und Intersubjektivierungsprozessen ursprünglich subjektiver Erfahrungen beteiligt. Sprache und andere Zeichen sind also die Mittel zur Konstruktion »religiöser Wirklichkeiten«, der Konstruktionsprozess selbst ist nur als kommunikatives Handeln der beteiligten Menschen rekonstruierbar. Mitteilung und Verstehen kommen darum immer nur in Gestalt kommunikativer und damit sozialer Wirkakte zustande.

Vorausgesetzt, die Annahme, dass »religiöse Wirklichkeiten« in kommunikativen Handlungen konstruiert, erhalten und verändert werden, ist korrekt, muss sich ihr die Frage anschließen, welcher Art diese kommunikativen Handlungen in der Konstruktion von »transzendenter Wirklichkeit« denn sind und wie sie verlaufen.

Das kommunikative Handeln, wie es von der Schütz'schen Theorie her zu verstehen ist, prägt die »Alltagswirklichkeit«, welche den eigentlichen Bezugs- und Ausgangspunkt für die Konstruktion »symbolischer Wirklichkeiten« darstellt. Ob Menschen über den Beruf, die Ernährung oder über ein Gemälde reden oder miteinander durch ein Ritual gehen, sie befinden sich in der durch Pragmatik und, idealtypischerweise, durch Intersubjektivität charakterisierten »Alltagswelt«, denn diese ist Wirklichkeit par excellence, ist vorrangige und dominierende, weil pragmatisch und intersubjektiv angelegte Wirklichkeit. Die »Welt des Alltags« ist die Arena des menschlichen Denkens, Wirkens und Erleidens und genießt, wie weiter oben beschrieben, den Status eines als Gewissheit empfundenen »Natürlichen«, dem die »Religion« als »übernatürliche« Wirklichkeit entgegentritt, so Schütz.⁴⁹⁰ Mit der »Welt des Alltags« ist also das Verständigungsmittel Sprache existentiell verwoben und folgerichtig sperrt es sich »von Natur« aus dagegen, als Trägerin auch für außeralltägliche Bedeutungen verwendet zu werden und damit ihre eige-

schrift für Soziologie. 17 (1988), S. 19-33. Knoblauch, Hubert / Krech, Volkhard / Wohlrab-Sahr, Monika 1998; Comenius-Institut Münster (Hrsg.): *Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E. Gütersloh* 1993.

489) Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 24.

490) Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003, S. 36 ff.

nen Voraussetzungen transzendieren zu müssen.⁴⁹¹ Diese Annahme, dass die Sprache der Alltagswelt angehört, d. h. auch aus der ihr zugeordneten Erfahrungswelt entstanden ist und ihre Deutungsschemata verwendet, legt die Frage der sprachlichen Anschlussfähigkeit der spezifischen Erfahrungen und entsprechenden Deutungsschemata aus den anderen Sinnprovinzen nahe.⁴⁹² Zum Problem wird die Frage, so Schütz, aber erst dann, wenn davon ausgegangen werde, dass die geschlossenen Sinnprovinzen ontologische Größen seien, die objektiv außerhalb des Bewusstseins existierten. In einem solchen Falle wären nämlich die Begriffe der einen Sinnprovinz in der anderen vollkommen bedeutungslos. Die Sinnprovinzen sind jedoch für Schütz keine getrennten Bereiche, die es erforderlich machen, dass Menschen beim Übergang von der einen in die andere eine Seelenwanderung durchleben oder das Gedächtnis verlieren müssen. Vielmehr werden alle Erfahrungen von ein und demselben Bewusstsein gemacht. Die verschiedenen Sinnprovinzen sind, so gesehen, lediglich Sektoren der »natürlichen Alltagswelt«, die über allem steht bzw. die alles integriert. Als solche können sie zum Gegenstand der Kommunikation im Alltag gemacht werden.⁴⁹³

Wie aber ist nun »religiöse Kommunikation« trotzdem charakterisierbar? Schütz verweist auf die Indirektheit dieser Kommunikation und auf ihre Fähigkeit, in andere Deutungs- und Bezugsschemen zu wechseln.⁴⁹⁴ Erving Goffman⁴⁹⁵ greift auf das Schütz'sche Modell der »mannigfaltigen Wirklichkeiten« zurück, kritisiert aber den darin unterstellten Substantialismus, der die Frage aufwerfe, »wie viele verschiedenen ›Welten‹ es überhaupt gebe«. Menschen wechselten zwar dauernd ihre Bezugssysteme und damit die Sets der Bedeutungszuweisungen für Dinge, Ideen oder Handlungen; dabei handle es sich aber nicht bloß um »Transformationen« vom »alltäglichen« in »nicht-alltägliche« Rahmen, so Goffman, son-

491) Vgl. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 28 ff.

492) Schütz, Alfred 1971, S. 297; Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 42, 102 ff.

493) Vgl. Schütz, Alfred 1971, S. 237-298, S. 297; Knoblauch, Hubert 1998, S. 170 f. Dazu auch Charles Taylor, der zur Problematik aus sprachtheoretischer Perspektive Stellung nimmt. Er stellt fest, dass gerade der invokative Gebrauch von Sprache im Alltag die Sicht von der radikalen Alltagsgebundenheit der Sprache nicht in jedem Fall erlaube. Dort, beispielsweise, wo ein Gott durch Zitate seiner Großtaten angerufen wird, wo Mythen über ihn grundlegend für ein Ritual sind, stellt sich die Frage, ob die Alltagswirklichkeit mit ihren Erfahrungen und Deutungsschemata tatsächlich noch die Sprache dominiert, oder ob nicht gerade die Erfahrungen eines Außeralltags die Wahrnehmung der Alltagswirklichkeit prägen. Taylor führt seine Gedanken anhand von Beispielen aus. Taylor, Charles: *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1999, S. 106 ff.

494) Schütz, Alfred 1971, S. 297.

495) Goffman, Erving: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation der Erfahrung*. Frankfurt a. M. 1974.

dern oft auch um Wechsel innerhalb des Alltagsbezugsrahmens selbst. Im Anschluss an George Batesons⁴⁹⁶ empirische Untersuchungen zu den kulturell bedingten kognitiven Zuständen, die menschliches Handeln steuern und rahmen, folgert Goffman, dass solche »Rahmungen« das Resultat kommunikativer Akte sein müssen. Die konkreten Rahmungen »religiöser Kommunikation« müssen darum, wollen sie als solche erkennbar sein, im Fluss eines Gesprächs anhand besonderer »Transformationszeichen« bzw. »Kontextualisierungshinweise«, die eine Abweichung vom Üblichen markieren, erstellt werden. Diese Hinweise oder Markierungen werden denn auch laufend erzeugt, so Knoblauch, um anzuzeigen, welche Bedeutungszuschreibung jeweils beabsichtigt ist. Diese Markierung kann von den Beteiligten aber nur verstanden werden, wenn diese über dieselben Repertoires an Bedeutungsschemata bzw. die gleichen Instrumente des Erschließens verfügen, das heißt, wenn sie derselben Sprechgemeinschaft angehören.⁴⁹⁷ Der Blick auf die konkreten kommunikativen Vorgänge soll die Möglichkeit zur empirischen Erfassung der gelebten »Religion« und zur Identifikation von solchen Rahmungen »religiöser Kommunikation« eröffnen, die darauf hinweisen, wie Differenz zur »Alltagswirklichkeit« erzeugt wird.⁴⁹⁸ Dabei wird davon ausgegangen, dass die meisten Formen »religiöser Kommunikation« das Ergebnis kultureller Konstruktionen sind, also auch der Alltagssprache angehören. Die kulturell geprägten Mittel zur Erzeugung der benannten Differenz, die Rahmungsamente und Markierungen »religiöser Kommunikation« verbaler und nonverbaler Art⁴⁹⁹ erzeugen schließlich jene sozialen Kontexte, in denen die kommunikativen Handlungen der Beteiligten erst ihren religiösen Sinn erhalten bzw. auf »religiöse Inhalte« verweisen.

Nun scheint die Beobachtung »religiöser Kommunikation« vor allem dort unproblematisch, wo religiöse Diskurse⁵⁰⁰ von institutionell deutlich ausdifferenzierten Diskursgemeinschaften getragen werden. Dort nämlich dürfte, so ist anzunehmen, die Abgrenzung der »religiösen Repertoires« gegen außen gelingen und auch

496) Bateson, George: *Die Ökologie des Geistes: anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt a. M. 1983.

497) Knoblauch, Hubert 1998, S. 175 ff.

498) Goffman, Erving: *Forms of Talk*. Oxford 1981, S. 126 f.; Knoblauch 1998, S. 174-175.

499) Die Mittel sind vielfältig und umfassen beispielsweise auch das ritualisierte Schweigen, Geheimsprachen, stilisierte Standardsprachen, archaische Redeformen, Rituale, Tänze, Kunst etc. Für das Sprachliche siehe: Samarin, William F.: »The language of Religion«, in: Ammon, U. / Dittmar, N. / Mattheier, K. J. (Hrsg.): *Sociolinguistics*. 1. Halbband, Berlin und New York 1987.

500) Knoblauch definiert »religiöse Diskurse« als die Produkte makrosoziologischer Prozesse, in denen religiöse Repertoires aufgebaut, verwendet und verändert werden. Diese Diskurse umfassen Veranstaltungen und Milieus religiöser Kommunikation, aber auch großflächige institutionelle und zwischeninstitutionelle Kommunikationsprozesse sowie die sie tragenden Diskursgemeinschaften, 1998, S. 177-178.

von außen identifizierbar sein (Kapitel B. 2.). Doch was geschieht, wenn Abgrenzungen gegen andere Sinnprovinzen und insbesondere gegen die »Alltagswirklichkeit« im herkömmlichen Sinn nicht mehr aufrechtzuerhalten sind, wenn die Grenzen zwischen den »Wirklichkeiten« verwischen oder gar fallen und die sprachlichen Mittel zu deren Beschreibung und Bestimmung nicht mehr einheitlich verwendet werden, wie es gerade in den von Pluralisierung und Individualisierung geprägten spätmodernen Gesellschaften von Soziologen beobachtet wird?⁵⁰¹ Dort finden solche Grenzüberschreitungen und Vermischungen zwischen den verschiedenen Repertoires über bestehende Sozialstrukturen und Sinnprovinzen hinweg statt. Mit anderen Worten: Formen und Muster »religiöser Kommunikation« treten plötzlich in Kontexten auf, die ursprünglich nicht als religiös institutionalisiert waren,⁵⁰² bzw. Wanderungen, Einpassungen, Hybridisierungen und Nivellierungen kommunikativer Muster finden wechselseitig zwischen religiösen und nicht-religiösen Bereichen statt. Religiöse Formen von Kommunikation mischen sich nicht nur mit anderen Formen »symbolischer Kommunikation« (wissenschaftlicher, künstlerischer, politischer usw.), auch die Grenzen zur Alltagssprache scheinen zu verwischen. Angesichts dieser Verschiebungen stellt sich die Frage, wie unter den veränderten Bedingungen »religiöse Kommunikation« überhaupt noch als solche erkannt werden kann?⁵⁰³

Vor dem Hintergrund der dialektischen Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft erscheinen folgende Thesen plausibel und als Ausgangslage für die empirische Erforschung der »Religion« geeignet: »Religiöse Kommunikation« unterscheidet sich als »symbolische Kommunikation« von anderen Formen »symbolischer Kommunikation«, indem sie Differenzen zur »Alltagswirklichkeit« herstellt, die als kommunizierte »religiöse Inhalte« fassbar werden. Diese Inhalte sind aus der emischen Perspektive religiös taxiert und beziehen sich auf eine »transzendente Wirklichkeit« bzw. konstruieren diese »transzendente Wirklichkeit«.⁵⁰⁴ Konstruktion meint hier nicht, dass in und mittels der Kommunikation die »transzendente Wirklichkeit« der »Religion« ex nihilo erst erschaffen wird. Sie ist, wie jedes andere »Wissen« auch, auf die subjektive Erfahrung angewiesen, die der Mensch als subjektiv gemeinter Sinn externalisiert und dann, wenn diese Erfah-

501) Vgl. Bourdieu, Pierre: »Die Auflösung des Religiösen«, in: ders.: *Rede und Antwort*. Frankfurt a. M. 1992, S. 231-237.

502) Wie etwa in der Politik, der Medizin oder in nicht-religiösen Selbsthilfegruppen. Vgl. Luckmanns Analyse von Moralpredigten, die ein Beispiel für den Ortswechsel einer religiösen Gattung aus dem religiösen in den weltlichen Bereich darstellen. Luckmann, Thomas: »Moralpredigten in der modernen Gesellschaft?«, in: Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 391-415.

503) Knoblauch, Hubert 1998, S. 178 f.

504) Knoblauch, Hubert 1999, S. 14.

nung von den anderen geteilt wird, kraft seines Ausdrucksvermögens in der Gemeinschaft objektiviert, was sich dann in der Weitergabe des »Wissens« von Generation zu Generation u. U. wiederholen muss (Einleitung). Die Sache, worauf sich das religiöse kommunikative Handeln bezieht, geht also nicht in den Kommunikationsvorgängen selbst auf, dieses Handeln weist vielmehr einen Bezug zur subjektiven Erfahrung sogenannter »großer Transzendenzen« auf und vice versa.⁵⁰⁵ Die »religiöse Wirklichkeit« wird zwar in der Kommunikation geschaffen, diese beansprucht aber eine Evidenz in der Erfahrung des Außergewöhnlichen. »Die Spezifik der religiösen Kommunikation lebt deswegen nicht in der Kommunikation, die sich selbst kommuniziert, sondern gerade darin, dass das Subjekt ganz wesentlich am religiösen Handeln beteiligt ist. [...] Religion ist also nicht vom Subjekt losgelöste Kommunikation, sie setzt das Subjekt als Medium religiöser Erfahrung notwendig voraus und lebt damit in der Kluft zwischen Subjekt und Kommunikation. Weil uns diese subjektive Erfahrung anderer aber wiederum nur über ihr kommunikatives Handeln zugänglich ist, können wir auch sagen: Das Bezugsproblem der Religion ist die subjektive Erfahrung.«⁵⁰⁶

Vor diesem theoretischen Hintergrund kann die »Religion« im *Alphalive*-Kurs in ihrer Form als kommunikativer Prozess beobachtet und rekonstruiert werden, was auch deshalb naheliegend ist, weil es in der Situation des *Alphalive*-Kurses um »religiöse Tradierung« bzw. um die Konstruktion (Anbieter) und Rekonstruktion (Teilnehmer) von »religiöser Wirklichkeit« geht. Dabei müssen sowohl die Aspekte der kommunikativen Handlungen und der kommunikativen Mittel als auch die darin zum Ausdruck gebrachten Strukturen »religiöser Erfahrungen« berücksichtigt werden, was bereits aus der »Schlüsselkategorie«, dem zentralen Ergebnis der detaillierten Datenanalyse, deutlich wird. Wie das Verhältnis zwischen »Erfahrung« und »Kommunikation« im beobachteten Feld beschaffen ist, soll anhand des Datenmaterials im Kapitel C. aufgerollt werden. Vorerst aber noch einige Überlegungen zur »Sprache«, die im beobachteten Setting *Alphalive* eine prominente Rolle spielt und die im Wesentlichen den Zugang zu den benannten Konstruktionsprozessen herstellt.

505) Knoblauch, Hubert 1998, S. 182.

506) Ebd., S. 181 f.

3. 2. 3. Kommunikatives Handeln: Sprache und Verstehen

Die These von der dialektischen Beziehung zwischen »Kommunikation« und »Erfahrung«, die bei der Konstruktion von Wirklichkeit(en) immer zum Tragen kommt, verlangt nach einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Sprache, denn es stellt sich hier die Frage, wie Bedeutung und Sinn aus Sprache zustande kommen bzw. inwiefern der Sprache eine wirklichkeitskonstituierende Funktion zugeschrieben werden kann. Wenn »Religion« – auch die zeitgenössische Form des *Alphalive*-Kurses – funktional für (Be-)Deutung, Orientierung und Sinn zuständig ist, dann stellt sich anschließend die Frage, wie diese (Be-)Deutungen und Sinnzuschreibungen insbesondere in der spätmodernen Form des Christentums aufrechterhalten und verständlich gemacht werden. Es wird hier, wie bereits erwähnt, davon ausgegangen, dass sich die Konstruktionen von »religiöser Wirklichkeit« und die Tradierung von »religiösem Wissen« nicht grundsätzlich von nicht-religiösen Konstruktions- und Tradierungsprozessen unterscheiden, was eine wissenssoziologische und bedeutungstheoretische Perspektive auf die kommunikativen Vorgänge im *Alphalive*-Setting rechtfertigt. Was jedoch die inhaltliche Ebene (»religiöse Inhalte«) und die Markierungen der Kommunikationsverläufe (»religiöse Kontextualisierungshinweise«) anbelangt, werden diese, wo möglich, am Fallbeispiel herauszukristallisieren zu sein (Kapitel C. 2. 2. und C. 3. 2).

Diese Inhalte bzw. Markierungen zu identifizieren mag für jene Kursteilnehmenden einfach erscheinen, die religiös sozialisiert worden sind bzw. die wenigstens über einen kulturellen Zugang zum betreffenden »religiösen Repertoire« verfügen. Weil dieser Zugang zum »christlichen Sinnsystem« jedoch zunehmend nicht mehr gegeben ist, muss die Frage gestellt werden, wie »Außenstehende« das Vermittelte verstehen, nachvollziehen und sich aneignen können. Diese grundlegende Frage nach dem »Fremdverstehen« in der kommunikativen Situation *Alphalive* macht den folgenden sprach- bzw. bedeutungstheoretischen Exkurs notwendig, in dem gezeigt werden soll, welche Funktionen die im Kapitel C vorgestellten sprachlichen Mittel übernehmen und welche Rolle die inszenierten kommunikativen Prozesse im Kurs spielen. Die Überlegungen lassen sich wiederum mit den konstruktivistisch-orientierten, lerntheoretischen Aussagen in Kapitel B. 1. anbinden, wo auf die Bedeutung der Kontextualisierung und der Anschließbarkeit der Lerninhalte, der Aktivierung der Lernenden und der Individualität aller Lernergebnisse hingewiesen wurde.⁵⁰⁷

Zur Sprach- und Bedeutungstheorie: Manche zeitgenössischen Theorien zur Frage der Bedeutung gründen auf naturalistischen Annahmen⁵⁰⁸ und beziehen sich

507) Vgl. Ausubel, David Paul: *Educational Psychology, A Cognitive View*. New York 1968.

508) Die Versuche, sich der Sprache als einem natürlichen Phänomen zu nähern und sie in einer Theorie zu fassen, prägte die wissenschaftlichen Bemühungen seit der Neuzeit. Sprache wurde im Unterschied zur scholastischen Idee, der zufolge den Allgemeinbegriffen eine

auf die modernen Sprachkonzeptionen zumindest in dem Punkt, dass sie die Repräsentation⁵⁰⁹ als die grundlegende Sprachfunktion und den zentralen Gegenstand einer Bedeutungstheorie ansehen, auch wenn sie anerkennen, dass Bedeutung nicht einfach Designation allein sein kann.⁵¹⁰ Sie identifizieren die für die sprachliche Bedeutung entscheidende Aktivität mit dem Formulieren von Repräsentationen und betrachten damit die Dimensionen des sprachlichen Handelns weiterhin als etwas, das mögliche oder tatsächliche Abbildungen einer unabhängigen Realität hervorbringt. Die Vertreter dieser wahrheitskonditionalen Bedeutungstheorien betonen die Repräsentationsfunktion der Sprache und vertreten die Ansicht, dass Sprachen für externe Beobachter erfassbar und verstehbar sind.⁵¹¹

objektive Realität zukam, als reines Arsenal von Zeichen verstanden, die als Etiketten für die Dinge und ihre Eigenschaften fungierten und außerhalb des Denkens nichts zu sagen hatten. Taylor, Charles 1999, S. 52-53.

- 509) Schon in der Neuzeit begann die Frage nach der Repräsentation als passiv-rezeptorisches, abbildtheoretisches Konzept eine entscheidende Rolle zu spielen. Es sollte nicht darum gehen, Ideen oder Bedeutungen zu erfassen, sondern eine angemessene Repräsentation der Dinge zu erstellen. Wenn die Wörter als Werkzeuge zur Erkenntnis der Welt brauchbar sein sollten, dann musste klar sein, auf welche Elemente der Welt sie sich bezogen. Aus den Bestrebungen, die Verbindung zwischen Wort und Welt zu analysieren, resultierte schließlich eine designativ orientierte Auffassung von Bedeutung. Taylor, Charles 1999, S. 52-56.
- 510) Ein Verständnis von Sprache, das nicht auf Gedanken, Intentionen etc. rekurriert, wurde von den Kritikern zunehmend als unbrauchbar entlarvt. Schon Frege (1848-1925) stellte sich den Auffassungen jener Zeit entgegen, indem er die Unzulänglichkeiten der rein designativen Bedeutungstheorien daran festmachte, dass sie die dem sinnvollen Gebrauch der Sprache zugrunde liegende Tätigkeit ignorierten. Sätze waren seiner Ansicht nach nicht nur Verkettungen von Designata, vielmehr sah er in der Aktivität der Sprechenden eine Wirkkraft, die auf die Art und Weise Einfluss nimmt, wie die Worte sich auf ein Ding schließlich beziehen. In diesem Zusammenhang ist auch Wittgensteins Beitrag zu erwähnen. Dieser analysierte, anstelle einer strikten Trennung von Sprechen und Handeln deren Verschränkung und ging davon aus, dass Worte und Aussagen ihre Bedeutung erst durch den Gebrauch erhalten, den man von ihnen macht. Schon in seinem Frühwerk bestritt Wittgenstein (1889-1951), dass die Wirklichkeit eine Instanz neben und unabhängig von der Sprache sei. Die Grenzen der Sprache, so behauptete er im »Tractatus logico-philosophicus« (erstmal erschienen 1921), bedeuten immer auch die Grenzen der Welt. Von dieser These aus entwickelte er seinen Zugang zur Bedeutungstheorie und zeigte anhand des »Sprachspiels«, wie er es später nannte, wie der Gebrauch von Sprache den Worten erst Bedeutung verleiht: »Das Wort ›Sprachspiel‹ soll [...] hervorheben, dass das Sprechen von Sprache ein Teil einer Tätigkeit oder einer Lebensform« ist, erläuterte er in »Philosophische Untersuchungen«. Wittgenstein, Ludwig: »Philosophische Untersuchungen«, in: *Werkausgabe Bd. I*, Frankfurt a. M. 1984, S. 225-580, hier 250; Taylor, Charles 1999, S. 56 ff.
- 511) In diesem Zusammenhang zu erwähnen ist Donald Davidson: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a. M. 1990; ders.: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford 2001. Davidson

Andere bedeutungstheoretische Ansätze, die sich von der naturalistischen Auffassung von Sprache distanzieren, wie sie etwa bei den vorgestellten Vertretern der »Wende zur Kommunikation«⁵¹² zu finden sind, basieren dagegen auf der Vorstellung von Sprache als einem dialogisch-prozessualen Vorgang, und sie implizieren für die Entstehung von Bedeutung einen Vorgang kommunikativen Handelns. Diese Konzepte konfrontieren den passiv-rezeptiven Ansatz der Repräsentationsfunktion der Sprache durch eine aktiv-konstruktive Auffassung (Kapitel B. 1. und C. 2. 1.),⁵¹³

Eine solche Bedeutungskonzeption, die mit den Konzepten der Konstitution und Konstruktion operiert, vertritt der Sozialphilosoph Charles Taylor, der sich auf die philosophischen Vorleistungen von Herder⁵¹⁴, Humboldt⁵¹⁵ und Hamann⁵¹⁶

ging in den 1980er Jahren der Frage nach dem Verstehen eines vermeintlich fremden Vokabulars nach und kam zum Schluss, dass der Beobachter einer fremden Sprache unterstellen muss, dass die Idiome des Gegenübers in sich logisch sind und der Gesprächspartner sich nicht in allem irren kann, was er sagt. Dieses »Prinzip der Nachsicht« ist für ihn eine Notwendigkeit, die sich aus dem Zusammenhang von Rationalität, Wahrheit und Sprache ergibt. Taylor sieht den Fehler dieses wahrheitskonditionalen Ansatzes in der Annahme, dass ein externer Beobachter eine fremde Sprache verstehen lernen könne. Er bezieht sich zurück auf Wittgensteins Aussage: »Eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.« Genau dies, so Charles Taylor, kann ein frei schwebender Beobachter eben nicht, 1999, S. 62, 91, 101.

- 512) Das betrifft die in diesem Kapitel erwähnten Autoren.
- 513) Die »Krise der Repräsentation« (siehe Einleitung Anm. 72), die im 19. Jahrhundert ihren Anfang nahm, ist damit noch nicht ausgestanden. Bei genauerem Hinsehen erweist sie sich gar als Krise der Bedeutungstheorien und als Paradigmen- und Weltbildkrise, weil in der Debatte philosophische, wissenschaftliche und andere kulturelle Krisenphänomene mitspielen. Im Krisendiskurs sind angesichts der Konzepte des Pluralismus, des Perspektivismus und des Relativismus darum erkenntnis- und wahrheitstheoretische Ansprüche problematisch geworden. Sandkühler, Hans Jörg: *Repräsentation, Krise der Repräsentation, Paradigmenwechsel*. Frankfurt a. M. 2003.
- 514) Herder (1744-1803) lehnte eine rationalistische Sprachtheorie ab. In Worten sah er nicht nur die Bezeichnungen von Gegenständen und Gedanken: »Je älter und ursprünglicher die Sprachen sind, desto mehr durchkreuzen sich auch die Gefühle in den Wurzeln der Wörter.« Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, hrsg. von Irmscher, H. D., Stuttgart 1989, S. 63 f.
- 515) Humboldt (1767-1835) schrieb wie Herder der Sprache eine aktive Aufgabe bei der Strukturierung der Beziehungen des Menschen zur Wirklichkeit zu. Er stellte die These auf, dass »in jeder Sprache eine eigentümliche Weltansicht« liege, und »in die Bildung und den Gebrauch der Sprache geht notwendig die ganze Art der subjektiven Wahrnehmung der Gegenstände über. Denn das Wort entsteht ja aus dieser Wahrnehmung, und ist nicht ein Abdruck des Gegenstandes an sich, sondern des von diesem in der Seele erzeugten Bildes«. In seinen Analysen unterschied er drei Aspekte: den sinnlichen Eindruck, den ein Gegenstand im Betrachter erzeugt; die Art, wie er vom Subjekt aufgenommen wird; die Wirkung, die der Sprachlaut beim Hören erzielt. Diese drei Aspekte wollte er in einem

stützt. Seine sprach- und bedeutungstheoretischen Vorschläge sind an das vorgestellte Modell der Religion als Kommunikation anschließbar.⁵¹⁷ Es soll darum hier vorgestellt werden, weil die zur Darstellung kommenden Funktionen der Sprache auch für die Analyse des im Rahmen dieser Studie untersuchten Fallbeispiels *Alphalive* von Bedeutung waren.

Taylor stützt sich bei seinen Ausführungen, die er selber als romantische oder auch expressivistische Theorie⁵¹⁸ beschreibt, direkt auf das Humboldtsche Zitat: »Primär bedeutend ist die Aktivität des Sprechens, innerhalb deren dieses System [von Begriffen] beständig erzeugt und verändert wird. Es ist entscheidend, die Sprache als *energeia*, nicht bloß als *ergon* aufzufassen.«⁵¹⁹ Die Frage, worin diese Aktivität besteht, in deren Rahmen die sprachlichen Mittel sich entwickeln und verändern und »Wirklichkeiten« konstituieren helfen (Kapitel C. 2. 1. und C. 3. 1.), geht Taylor in drei Schritten an:⁵²⁰

Erstens: Durch die Sprache wird etwas formuliert, explizit bewusst gemacht, was zuvor vielleicht nur implizit empfunden wurde. Die Aktivität des Wortefindens erfordert eine Fokussierung oder Konzentration auf die betreffende Sache, Situation, Gemütslage usw.: »Solange ich noch nicht weiß, wie ich beschreiben soll, wie ich mich fühle oder wie etwas aussieht usw., so lange fehlen den betreffenden Gegenständen klare Konturen. [...] eine Beschreibung zu finden heißt in diesem Falle, ein Wesensmerkmal der betreffenden Sache zu erkennen und dadurch ihre Konturen zu erfassen, eine angemessene Vorstellung von ihr zu erlangen.« Wenn also die erste Leistung des Formulierens darin besteht, dass das sprechende Individuum zu einer artikulierten Auffassung einer Sache gelangt, hängt die zweite Leistung mit der ersten zusammen: Es findet Abgrenzung statt, Umrisse werden abgesteckt (Kapitel C. 2. 1. 1.). Die Artikulation einer Sache ist offensichtlich wesentlich bestimmt von Unterscheidungsvorgängen, denn die verwendeten Begriffe besitzen ihre Bedeutung nur im Kontrast zu anderen Begriffen. Daraus speist sich die Behauptung, dass Grenzziehung für Sprache wesentlich ist. Sie ist in der Lage, bestimmte Merkmale einer Sache hervorzuheben, indem sie aus einem Pool von möglichen Merkmalen auswählt.

interaktiven Zusammenhang verstanden wissen. Christmann, H. H.: *Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts*. Darmstadt 1977, S. 19-46.

- 516) Johann Georg Hamann (1730-1788) wendete sich kritisch gegen einen Glauben an eine reine, von allem Körperlichen, Geschichtlichen und insbesondere von der Sprache losgelöste Vernunft. Er vertrat die Meinung, menschliche Wirklichkeit sei Wirklichkeit durch Sprache. Vgl. Bayer, Oswald: *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart 2002.
- 517) Z. B. Hartmann Tyrell, Volkard Krech und Hubert Knoblauch.
- 518) Taylor, Charles 1999, S. 63.
- 519) Humboldt, Wilhelm von: »Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«, in: *Gesammelte Schriften*. Berlin 1907.
- 520) Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Taylor, Charles 1999, S. 64-74.

Zweitens: Die Sprache dient dazu, eine Angelegenheit zwischen Gesprächsbeteiligten »öffentlich« zu machen.⁵²¹ Durch die Äußerung bleibt eine Angelegenheit nicht mehr länger die persönliche und stille Sache eines Einzelnen, sie wird zur gemeinsamen Sache zwischen den Beteiligten – im *AlphaLive*-Kurs werden die Themen der Referate in die Diskussionsgruppen gegeben. Es geht also immer auch um die Herstellung von »Beziehung«.⁵²² Sprache erzeugt einen gemeinsamen Raum, einen gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem aus die »Welt« betrachtet wird. Wird diese Unterhaltung allein im Sinne einer Mitteilung, einer Übermittlung von Information betrachtet, so kann das Wesentliche an ihr unter Umständen aber gerade unbeachtet bleiben, denn das Formulieren erzeugt ein Miteinander, und die Beteiligten werden im Akt des Sich-auf-etwas-Richtens zusammengebracht und aktiviert (Kapitel B. 1., A. 1. 3. / 1. 4., C. 2. / 3.).⁵²³

Drittens: Die Sprache ist ein Medium, durch das dem Menschen wichtige Anliegen enthüllt werden. Die Tatsache, dass der Mensch als Handelnder und Denkender imstande ist, Grenzziehungen bzw. Unterscheidungen wie »richtig« und »falsch« zu treffen, setzt voraus, dass er auch Kenntnisse von Maßstäben hat, die in einem bestimmten Bereich gelten. Der Mensch muss sich einerseits dieser Maßstäbe bewusst sein, andererseits muss er anerkennen, dass es Maßstäbe gibt, die für ihn von höherer Bedeutung sind und bei deren Negierung er mit Konsequenzen zu rechnen hat. Die Anerkennung von Maßstäben, und damit die Unterscheidung von Handlungen, verlangt nach einer Fähigkeit zu expressivem Verhalten (Ton, Rituale, Gesten usw.) und zur Artikulierung, um diese zu kennzeichnen und für andere zugänglich zu machen.⁵²⁴

-
- 521) Taylor will den Ausdruck des »öffentlichen Raums«, der üblicherweise auf die institutionellen, gesellschaftlichen Erscheinungen verweist, auf alle Gespräche und auf alles, was dazwischenliegt, ausdehnen. Der öffentliche Raum politischer Diskussionen stellt also nur einen besonderen Fall dieser allgemeinen Fähigkeit dar.
- 522) Im Extremfall ist eine Aussage nämlich eine rein rhetorische, sie besagt nichts, was der oder die andere nicht auch schon gewusst hätte oder selber artikuliert haben könnte. Ein Beispiel: Zwei Fremde warten im Schneegestöber auf den Bus, als der eine zum anderen sagt: »Ist das aber bissig kalt heute.« Es kommt etwas zur Sprache, was für beide schon vorher eine Tatsache war, doch mit dem Aussprechen wird die Tatsache öffentlich gemacht, sie wird zur Tatsache zwischen den Beteiligten. Die Herstellung von »Beziehung« gilt für die Ebene der zwischenmenschlichen Interaktionen, aber auch dort, wo die Kommunikation zur Kontaktnahme mit der »religiösen Wirklichkeit« bzw. mit Gott eingesetzt wird (siehe Kapitel C. 2. 2. 1. und 3. 2. 1.).
- 523) Die Vernachlässigung naturalistischer Sprachtheorien dieses Öffentlichkeits- und Beziehungsaspekts ist eine Konsequenz jener erkenntnistheoretischen Strömung, die eine Rekonstruktion des Wissens als Sache allein des Individuums privilegiert.
- 524) Vgl. Schütz' Ausführungen zum Thema »Relevanz«. Dieser unterscheidet zwischen der »thematischen Relevanz«, der »Interpretationsrelevanz« und der »Motivationsrelevanz«. Diese Relevanzstrukturen lenken, so Schütz, die Aufmerksamkeit eines Menschen in einer

Zusammenfassend hebt Taylor drei Funktionen der Sprache hervor: Die Erzeugung von Artikulationen bzw. das Explizit- und Bewusstmachen einer Sache; das Hineinstellen dieser Sache in den »öffentlichen Raum«, der in der Kommunikation eröffnet wird; das Treffen von Unterscheidungen zur Markierung von Anliegen und Wertungen (Kapitel C. 2. 1. 1.).

Nun artikuliert Sprache aber nicht nur, sie ist auch expressives Tun.⁵²⁵ Äußerungen dienen nämlich nicht zwingend der bloßen Beschreibung der Dinge, d. h. es wird keineswegs immer von der Repräsentationsfunktion der Sprache Gebrauch gemacht, denn als bloße Repräsentation ist Sprache nicht automatisch verstehbar bzw. die Dinge erhalten nicht »von selbst« ihre Bedeutung. Geht es nämlich in einer kommunikativen Situation primär um die Herstellung von »Beziehung«, kann der Inhalt einer Aussage sogar sekundär sein.⁵²⁶ Ein bestimmter Tonfall, eine Geste kann etwas »nach außen« bringen, ohne dass es explizit mit Worten beschrieben werden muss. Damit wird klar, dass eine expressive Sprachverwendung auch ohne jeden repräsentativen Bezug auskommen kann. Der umgekehrte Fall jedoch scheint nicht möglich zu sein, denn jede Äußerung besteht aus einer Auswahl von Wörtern, einem bestimmten Tonfall und einer bestimmten Körperhaltung, was die Einstellung der Sprechenden Person zum Thema und zum Gegenüber mittransportiert. Diese expressive Dimension der Sprache greift auch in den Funktionsbereich der sprachlichen Unterscheidung und Wertung hinein. Das Sichtbarmachen von Maßstäben, beispielsweise im persönlichen Ausdrucksverhalten, offenbart, was Menschen bewundern, ablehnen, anstreben usw. Diese Ebene der Sprache spielt gerade bei der Tradierung von »religiösem Wissen« in der spätmodernen Gesellschaft eine Rolle, da dieses Wissen für viele zeitgenössische Menschen weder selbstverständlich gegeben noch per se verständlich und nachvollziehbar bzw. repräsentativ ist. Es muss darum immer wieder neu veranschaulicht bzw. in eine neue Form gegossen werden, um den Zugang zu den »dahinterliegenden« intendierten Bedeutungen zu eröffnen (Kapitel C. 2. 1. 2. und 2. 13.).

aktuellen Situation in unterschiedlicher Weise und sie sind am Wissenserwerb und an der Konstitution von Erfahrung und Verhaltens beteiligt, Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003, S. 252-312.

- 525) Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Taylor, Charles 1999, S. 74-95.
- 526) In einem Beispiel über zwei Eisenbahnreisende veranschaulicht Taylor seine These radikal: Der eine wendet sich an den anderen, und anstatt zu sagen: »Puh, ist das heiß hier drinnen«, lächelt er lediglich und sagt: »Puh«, wobei er sich die Stirn abwischt. Diese Rede kann eine Beziehung begründen, deren nächstes Stadium tatsächlich in ein übliches Gespräch münden kann. Aber auch wenn ein Gespräch nicht folgt, wenn die zwei etwa nicht die gleiche Sprache sprechen, ist eine Beziehung geschaffen. Das Problem der Hitze existiert dank des Ausdrucks als gemeinsame Erfahrung, wobei das Abwischen der Stirn Teil des Ausdrucks darstellt.

Ebenso dient Sprache nicht allein der Erschließung der Dinge, sondern auch der Konstitution von Wirklichkeiten und Befindlichkeiten. So sind beispielsweise die Gefühle teilweise durch die Art und Weise geprägt, in der sie artikuliert werden. Ihre Beschreibungen stehen nicht einfach außerhalb der beschriebenen Realität, lassen diese nicht unberührt, sondern sind vielmehr für sie konstitutiv. Wird es beispielsweise möglich, ein Gefühl auf neue Weise zu artikulieren, dann hat das oft zur Folge, dass auch das Gefühl sich wandelt. Diese Beobachtung macht deutlich, dass Begriffe, ihre Artikulation und ihre Expression Werthorizonte, Lebensweisen und Emotionen mitproduzieren. Über diese konstitutive Dimension geht Sprache also in einen Teil der Realität ein, »über« die sie spricht (in Kapitel C. 3. die Interviews).⁵²⁷

Wenn nun diese Thesen zur konstitutiven Funktion der Sprache tatsächlich Gültigkeit besitzen, dann müssen Menschen für bestimmte Formulierungen, die nicht nur äußere Objekte, sondern Emotionen, Wünsche, Zielsetzungen, Beziehungen und Praktiken betreffen, Sprache entweder bereits »verstehen«, um sie zu verstehen, bzw. die Sprache muss ihnen eine Sache in einer Weise präsentieren, dass sie vor dem Hintergrund ihres eigenen »Wissens« daran anknüpfen können. Das bedeutet, dass die externe Position jener Zuhörenden und Beobachtenden, die ausschließlich von ihrem eigenen »Wissenshorizont« her beobachten, eine ungünstige Ausgangslage für das »Verstehen« darstellt. Wer das Unbekannte, Fremde verstehen will, darf die Mühe nicht scheuen, sich um das Verständnis dessen zu kümmern, was es heißen könnte, das Vermittelte aus der Perspektive eines Teilnehmers bzw. einer Teilnehmerin zu »verstehen«. Im *Alphalive*-Kurs bedeutet das, dass die Kursteilnehmenden sich darum bemühen müssen herauszufinden, was es heißen könnte, ein Glaubender, eine Glaubende zu sein. Was Taylor allgemein über das Fremdverstehen formuliert, gilt in besonderer Weise auch für die *Alphalive*-Teilnehmer und -Teilnehmerinnen: »Somit verstehen wir die Schlüsselbegriffe in dem Maße, in dem wir eine Vorstellung von dem haben, was für einen Teilnehmer in bestimmten Situationen zu tun angemessen wäre. Dies ist eine wesentliche Bedin-

527) Daraus folgt die These, dass Menschen mit unterschiedlichem kulturellen Vokabular auch unterschiedliche Arten von Emotionen, Intentionen, Verhaltensweisen und Verhaltenskodices besitzen. Das trifft im Besonderen auch für den Bereich der Beziehungen zu; die Verhältnisse der Menschen zueinander sind in und durch Sprache konstituiert und je nach Kultur variabel. Was nicht heißt, dass sie nicht ebenso durch Macht- und Eigentumsfaktoren usw. geprägt sind. Der entscheidende Punkt in der Argumentation ist aber, dass Macht- und Eigentumsfaktoren eben nicht ohne Sprache möglich sind, sie realisieren sich wesentlich im Medium der Sprache. Auch das Unausgesprochene existiert im Rahmen dessen, was ausgedrückt ist, d. h. kulturell variabel und nur lesbar ist, wenn die Teilnehmer über ein gewisses Maß an gemeinsamem Vorverständnis verfügen. Taylor, Charles 1999, S. 86.

gung für alles, was wir als Begreifen einer gesellschaftlichen Praxis betrachten würden.«⁵²⁸

Die von Charles Taylor ausgeführten Funktionen von Sprache spielen also gerade in der kommunikativen Situation *Alphalive*, wo es um die Vermittlung und das Verstehen eines bestimmten Wirklichkeitsverständnisses geht, eine bedeutende Rolle. Sprache ist in den auf Interaktion angelegten Kurseinheiten das zentrale, wenn auch nicht das einzige Instrument zur Herstellung von Bedeutung, Sinn und Orientierung. Gerade bei jenen für heutige Menschen schwer verständlichen »religiösen Inhalten« wird darum zu Beschreibungsweisen und expressiven Mitteln gegriffen, um die vorgestellte »religiöse Wirklichkeit« als plausible Version und als relevante Option der Welterklärung erscheinen zu lassen. Mit anderen Worten, explizit »religiöse Inhalte« bleiben hier angewiesen auf das wirklichkeitskonstituierende Potential menschlicher Kommunikationsmittel und -kompetenzen. Wie Sprache, verstanden als verbale und nonverbale Kommunikation, im Kurs ihre repräsentativ-deskriptiven, expressiven und konstitutiven Funktionen bei der Konstruktion (Anbieter) und Rekonstruktion (Teilnehmer) von »religiöser Wirklichkeit« entfaltet, wird in der Folge anhand des Datenmaterials wie folgt aufgezeigt: Basierend auf der »Schlüsselkategorie« »Die Rede von der Erfahrung«, welche auf die Scharnierfunktion der »religiösen Erfahrung« bei der Vermittlung und Aneignung von »religiösem Wissen« hinweist, soll gezeigt werden, wie im Kurs diese »religiöse Erfahrung« in Bezug auf die zu vermittelnde »Religion« und ihre »Wirklichkeit« konstruiert bzw. rekonstruiert wird. Mit Hilfe von Legitimierungen, Veranschaulichungen und Aufforderungen wird dort nämlich auf die potentielle »Erfahrbarkeit von Transzendenz«, aber auch auf die konkreten Dimensionen der auf die »transzendente Wirklichkeit« bezogenen Erfahrungen verwiesen, bzw. diese werden in und durch die Sprache konstruiert. Es soll gezeigt werden, welche Rolle die »religiöse Erfahrung« bei den Wirklichkeitskonstruktionen spielt, wie sie diese Rolle spielt und wie sich die »religiöse Kommunikation« und die »religiösen Inhalte« in der Interaktion zwischen den Kommunikationspartnern und -partnerinnen verschieben.

528) Ebd., S. 99. Was nun für die Beobachterin – wie in der Einleitung bereits eingehend dargelegt – gilt, nämlich dass sie die Nähe zu den Menschen im Feld sucht, um einen Zugang zum Geschehen zu finden, um das Verstehen des Unbekannten zu ermöglichen, gilt in ganz anderer Weise auch für die Teilnehmenden des Kurses, die sich auf die Botschaft der Kursanbietenden einlassen müssen, um verstehen bzw. nachvollziehen zu können, worum es diesen geht.

D. Das Fallbeispiel *Alphalive*: »Religiöse Erfahrung« als Kategorie in der kommunikativen Konstruktion der »transzendenten Wirklichkeit«

1. Theoretischer Rekurs: Mitteilen und Verstehen

Die epistemologische Prämisse, auf der die hier vorliegenden Analyseresultate basieren, geht zurück auf den »linguistic turn« bzw. den »cultural turn« in den Humanwissenschaften.⁵²⁹ Für die Religionswissenschaft bzw. -soziologie hat diese Traditionslinie ihre Bedeutung, weil sie »Religionen als kulturelle Phänomene verstehen und erforschen will.«⁵³⁰ »Religion« wird nun verstanden als ein Phänomen, das »als dynamische Kraft Kultur und Gesellschaft formt und nicht bloß ein irrationales individuelles Erleben benennt, wodurch es einer kulturwissenschaftlichen Beschreibung entzogen wäre.«⁵³¹ Eine »Religion« kann aber nicht nur in Kategorien ihrer Funktion beschrieben werden, da ihre eigentliche Leistung darin gesehen wird, dass sie ein kulturell konditioniertes Bedeutungssystem darstellt, »mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellung zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.«⁵³² Folgerichtig ist die »Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen materialisiert, die die eigentliche Religion ausmachen«,⁵³³ eine wichtige Aufgabe in der wissenschaftlichen Rekonstruktion von »Religion«. Als Bedeutungs- bzw. Sinnsystem zeigt sich »Religion« dem Auge und dem Ohr der wissenschaftlichen Beobachterin, aber auch den religiös interessierten Menschen, auf diverse Weisen. Sie muss sich, um von diesen wahrgenommen zu werden, immer irgendwie »zur Geltung« bringen, d. h. sie muss ihre »Botschaft« verfügbar und zugänglich machen. Das tut sie beispielsweise, indem sie einen Prozess des Mitteilens und Verstehens bzw. Missverstehens eröffnet, d. h. indem sie sich in Form von Kommunikation präsentiert. Ist die These, dass die »Religion« dem Menschen – wie andere Äußerungen menschlicher Erfahrung und Kultur – als Produkt seiner Interaktionen, als eine spezifische Form sozialer Wirklichkeitskonstruktion verfügbar wird, korrekt, dann kann auch davon ausgegangen werden, dass die *Alphalive*-Teilnehmenden auf kommunikative »Materialisierungen« dieser Religion entscheidend angewiesen sind, denn als Kursteil-

529) Lackner, Michael / Michael, Werner: *Der Cultural Turn in den Humanwissenschaften*. Bad Homburg 1999; Geertz, Clifford 1987.

530) Hock, Klaus 2002, S. 187 f.

531) Ebd., S. 188.

532) Geertz, Clifford 1987, S. 44-95.

533) Ebd., S. 94.

nehmende bzw. Sinnsuchende, die daran interessiert sind, das Christentum kennen zu lernen, können sie im *AlphaLive*-Kurs nur über die Kommunikation einen Zugang dazu finden.

Das folgende Kapitel widmet sich den kommunikativen Prozessen im *AlphaLive*-Kurs und entfaltet sie im Rahmen der bereits dargestellten theoretischen Überlegungen,⁵³⁴ die hier in Kürze nochmals resümiert werden: Kommunikation, verstanden als ein sozialer Prozess, in dem bestimmte Informationen, in bestimmte Mitteilungsformen verpackt, anderen zugänglich gemacht werden, kann systematisch in drei Teile zerlegt oder, anders ausgedrückt, als Synthese dreier Selektionen verstanden werden. Diese sind definierbar als »Selektion einer Information, Selektion der Mitteilung dieser Information und selektives Verstehen oder Missverstehen dieser Mitteilung und ihrer Information«.⁵³⁵ Durch die Selektionstätigkeit wird festgelegt, was überhaupt kommuniziert wird, d. h. sie bewertet bestimmte Informationen höher als andere, indem sie Informationen ein- bzw. ausschließt. Die Mitteilung setzt die Informationen in Beiträge um und macht so die intendierten Informationen zur Angelegenheit interaktiver Auseinandersetzungen. Die gewählte Mitteilungsform dient dann als Anregung für eine mögliche Anschlusskommunikation. Das Verstehen schließlich impliziert eine Zustandsänderung, in deren Verlauf der Mitteilung eine spezifische Bedeutung zugewiesen wird, die jedoch nicht mit der ursprünglich ausgewählten Information übereinstimmen muss. Die Kommunikationsbeteiligten ziehen ihre Schlussfolgerungen aus den Mitteilungen, indem sie annehmen, dass in die Mitteilungen bestimmte Informationen eingeflossen sind, die zu (re)konstruieren sind. Durch ihr Folgehandeln zeigen sie an, wie sie interpretiert haben. Es handelt sich bei der Kommunikation also um einen Prozess der Bedeutungsproduktion auf der Basis von Mitteilungshandlungen. Anders ausgedrückt: Nur wenn »Ego« die Mitteilung des »Alter« von der Information selber unterscheiden kann, das heißt, wenn er oder sie die Mitteilung als selektive Bedeutungszuweisung erkennt, kommt überhaupt Kommunikation zustande. Die Ausdrucksformen sprachlicher und nicht-sprachlicher Art vermögen diese Bedeutungszuweisungen aber nicht immer für alle Beteiligten stets gleich eindeutig zu machen; wenn diese interpretationsbedürftig sind, wird eine Folgehandlung vonseiten der Kommunikationspartner und -partnerinnen ausgelöst.⁵³⁶ Die Prozesse des Annehmens bzw. Ablehnens von Bedeutungsvorschlägen in der Kommunikation – Akte,

534) Dieser kommunikationstheoretische Rahmen fungierte zu keiner Zeit der Forschung als Arbeitshypothese, die es zu verifizieren galt, vielmehr wurde durch die Arbeit an den Daten selbst deutlich, dass er das geeignete Instrument zur Elaborierung der Schlüsselkategorie darstellte (siehe Kapitel A. 2. und B. 3. 2.).

535) Luhmann, Niklas 1988, S. 10-18; ders.: *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M. 1984, S. 198.

536) Kommunikationsbeteiligte bekommen also erst eine Ahnung davon, was sie ausgelöst haben, wenn sie die Reaktionen darauf wahrnehmen können.

die sich nicht von selbst ergeben, die die Kommunikation nicht aus sich selbst heraus garantiert – sind folglich wiederum kommunikative Akte.⁵³⁷

Solche kommunikativen Prozesse sind auch im Fallbeispiel *AlphaLive* erkennbar. Die Referenten und Referentinnen des Kurses stehen vor der Herausforderung, dass sie ein bestimmtes Set an »religiösem Wissen« für heutige Menschen zugänglich machen müssen. Diese Menschen sind vielleicht gar nicht oder nicht christlich-religiös sozialisiert worden bzw. sehen sich mit einer Vielfalt an Bedeutungssystemen und Sinnangeboten konfrontiert. Im untersuchten Prozess der Tradierung eines bestimmten religiösen Wissensbestandes werden darum, wie es für solche Situationen »sekundärer Sozialisation«⁵³⁸ üblich ist, Methoden und Mittel verwendet, um jene »religiösen Inhalte«, die es zu vermitteln gilt, den Teilnehmenden zugänglich und vertraut zu machen: Die Mitteilungen werden an bereits bestehende bzw. bekannte oder vorausgesetzte »Referenz- und Relevanzstrukturen«⁵³⁹ bzw. in bereits vorhandenes »Wissen« eingebaut, denn für die Teilnehmenden gilt: »Je subjektiv einleuchtender die Kontinuität von ursprünglichem und neuem Wissen mittels solcher Methoden wird, desto kräftiger ist der Wirklichkeitsakzent, den sie setzen. Man lernt eine zweite Sprache dadurch, dass man auf der ›gewissen‹ Wirklichkeit der ›Muttersprache‹ aufbaut. Lange übersetzt man zurück in die eigene Sprache, was man an neuen Elementen der neuen Sprache kennen lernt. Nur auf diese Weise wird die neue Sprache jemals wirklich. Erst wenn sie sich als Wirklichkeit eigenen Rechts im Bewusstsein etabliert hat, kann man allmählich auf Rückübersetzung verzichten«⁵⁴⁰ (Kapitel B. 1.). Solche Methoden und Mittel betreffen bei der Tradierung von »Wissen« generell die Legitimation semantischer Felder und Verhaltensweisen, die Produktion von Anknüpfungsmöglichkeiten, damit das neue »Wissen« an bestehende kognitive Strukturen bzw. bestehendes

537) Froschauer, Ulrike / Lueger, Manfred: *Das qualitative Interview*. Wien 2003, S. 198-200; Luhmann, Niklas 1984, S. 204 ff.

538) Vgl. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S 140-141, 145, 148-159, hier S. 140-141: »Der ontogenetische Prozess, der das [die Internalisierung von Welt als einer sinnhaften und gesellschaftlichen Wirklichkeit] zustande bringt, ist die Sozialisation, die damit als die grundlegende und allseitige Einführung des Individuums in die objektive Welt einer Gesellschaft oder eines Teiles der Gesellschaft bezeichnet werden kann. Die primäre Sozialisation ist die erste Phase, durch die der Mensch in seiner Kindheit zum Mitglied der Gesellschaft wird. Sekundäre Sozialisation ist jeder spätere Vorgang, der eine bereits sozialisierte Person in neue Ausschnitte der objektiven Welt ihrer Gesellschaft einweist.«

539) Es handelt sich dabei um einen vielschichtigen Begriff für Organisationsprinzipien von Ereignissen und sozialen Situationen bzw. um Bedeutungszuweisungen und ihre Hierarchisierung hinsichtlich eines Ereignisses. Erving Goffman verwendet dafür auch die Synonyme Rahmen, Bezugssystem, Perspektive, Sichtweite, Deutungsschema, Deutung, Bedeutung, Kode, Sinnbereich, Reich, Welt, Seinswelt, Rahmen-Analyse. Goffman, Erving 1974, S. 49, 51, 56, 58, 70, 206, 210, 213; Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003, S. 252 ff.

540) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 154.

»Wissen« angebunden werden kann, die Schaffung einer Atmosphäre, in der die Kursteilnehmenden aktiv ihr neues »Wissen« selbst mitkonstruieren können, sowie den Aufbau einer mit Affekt aufgeladenen Situation, in der Vertrautheit, Identifikation und Hingabe möglich wird.

Im *Alphalive*-Kurs sind die Kursverantwortlichen bemüht, ihre Informationen so zu vermitteln, dass sie zu bilateralen wie multilateralen Anschlusshandlungen zwischen den unterschiedlichsten Partnern und Partnerinnen anregen, d. h. dass das zur Verfügung gestellte und bereits kontextuell aufbereitete »religiöse Wissen« in die Kommunikation eingeht und eine Kooperation der Teilnehmenden auslöst, die selber aktiv werden und ihren eigenen Verstehensprozess mit zu gestalten beginnen. Dieses methodische Vorgehen, das einen positiven »Lerneffekt« haben soll (Kapitel B. 1.), ermöglicht den Kursanbietenden aber auch einen Einblick in den Entwicklungsverlauf der Einzelnen, die sich zum Gehörten äußern und so Teile ihres Verarbeitungsprozesses publik machen. Die Beobachtung dieser kommunikativen Vorgänge im *Alphalive*-Kurs wirft ein Licht auf das komplexe, mehrdimensionale Geschehen von Verstehen bzw. Nicht-Verstehen, aber auch auf die damit verbundenen Transformationsprozesse im Bereich des »religiösen Wissens«. Dieses kommunikative Geschehen und seine Verläufe im *Alphalive*-Kurs interessieren gerade deshalb, weil hier – das trifft für den Idealfall zu – weder eine autoritäre noch explizit kontrollierende, sondern eine demokratische, partizipative und freiwillige kommunikative Situation angestrebt wird: Die Beteiligung aller ist erwünscht, d. h. die Frage, wie und was die Kursteilnehmenden wahr- und aufnehmen, wie sie den Mitteilungen Bedeutung und auch Sinn zuschreiben, ist teils das Resultat ihrer subjektiven Entscheidungen und individuellen Verstehensleistungen und teils das Produkt sozialer Interaktionen. Beide Ebenen bleiben eingebettet in einen historisch-kulturell bereits geformten »Wissensvorrat«, der aus Referenzstrukturen⁵⁴¹ und ihren Typisierungen besteht, welche die Individuen als Angehörige derselben Sprachgemeinschaft übernommen haben und anwenden (Kapitel B. 3. 2. 1. und 3. 2. 2.). Es ist aber anzunehmen, dass das Verstehen einer vermittelten Sache gerade bei Menschen in spätmodernen pluralistischen Gesellschaften des Westens keineswegs mehr gleichförmig bzw. voraussetzbar ist. Zahlreiche Faktoren aus dem kulturellen und sozialen Umfeld, Sozialisation und Biographie, dann auch die Fähigkeit zu individuellen Konstruktionen stellen ungleiche Bedingungen dar und bewirken Varianzen sowohl in der Wahrnehmung als auch in den Bedeutungszuweisungen der Individuen. Damit aber Kommunikation funktionieren kann und Verständigung möglich ist, bedienen sich die Beteiligten jener erwartungsstabilen Typisierungen, die sich in ihrem gemeinsamen sozialen und kulturellen Kontext als Regelsystem etabliert haben. Dadurch wird zwar Kommunikation möglich, ein gleichförmiges und stabiles Verstehen bzw. ein einheitliches »Lern-

541) Siehe Anmerkung 558.

resultat« aller ist damit jedoch keineswegs garantiert. Insbesondere im Falle des *Alphalive*-Kurses, der während zehn Wochen Menschen unterschiedlichen Alters und unterschiedlichster Herkunft mit den unterschiedlichsten Bedürfnissen bzw. Erwartungen in einer kommunikativen Gemeinschaft vereinigt, kann von einer hohen Diversität an Anschlussbildungen, Bedeutungszuweisungen und Ordnungsprinzipien hinsichtlich des Vermittelten ausgegangen werden.

Zum Zwecke der besseren Übersicht werden in der Folge die kommunikativen Handlungen in der *Alphalive*-Situation auf beiden Seiten der Kommunikationspartner und -partnerinnen getrennt, d. h. als zwei Blöcke mit je zwei Hauptteilen einander gegenübergestellt. Dabei werden laufend auch Vergleiche und Querbezüge zwischen den Blöcken (Anbieter/Teilnehmer) vorgenommen, um so ein Licht auch auf die Transformationsprozesse zu werfen. Um die Tradierungssituation im Rahmen des *Alphalive*-Kurses möglichst präzise zu rekonstruieren, wurden schon während der Datenanalyse jene Teile des Vermittlungs- und Verstehensprozesses fokussiert, die Bedeutungselemente aufwiesen, welche auf beiden Seiten der Kommunikation in ähnlicher bzw. unterschiedlicher Weise und wiederholt auftauchten und sich so für beide Seiten als relevant und zentral erwiesen. Diese Auswahl zeigt sich in den »Achsenkategorien«, die auf konkrete, von beiden Seiten immer wieder verwendete Konzepte hinweisen, die sowohl auf der strukturell-argumentativen als auch inhaltlichen Ebene miteinander vergleichbar sind und die schließlich in die Bestimmung der »Schlüsselkategorie« (Einleitung und Kapitel A. 2.) mündeten. In ihrer Form als »Rede von der Erfahrung« verweist die Schlüsselkategorie auf die Bemühungen sowohl aufseiten der Kursanbietenden als auch aufseiten der Kursteilnehmenden, die »religiöse Wirklichkeit« nicht nur über kognitive Leistungen, sondern auch über die Erfahrung zu vermitteln, zu verstehen und zu verankern. Mit der omnipräsenten »Rede von der Erfahrung« scheinen die Kursverantwortlichen, wie andere vor ihnen, der Voraussetzung zu entsprechen, dass erst verstehen und als »wirklich« annehmen kann, wer die kommunizierten Postulate mit Hilfe eigener subjektiver Erlebnisse verifizieren kann. Auf der Seite der Kursteilnehmenden scheint sich diese Annahme schließlich auch zu bestätigen.

Es soll nun aufgezeigt werden, wie die beobachteten *Alphalive*-Vertreter und -Vertreterinnen vorgingen, wenn sie ihr Anliegen in Bezug auf eine »transzendente Wirklichkeit« zu konstruieren und optimal zu vermitteln versuchten. An dieser Stelle sei nochmals erwähnt, dass es sich bei der vorliegenden Fallstudie nicht um eine pädagogische Arbeit handelt, d. h. die auch als Lernprozesse kategorisierbaren Vorgänge (Kapitel B. 1.) im *Alphalive*-Kurs werden hier in einem weiter gefassten Sinne als Kommunikationsprozesse und als Konstruktionsprozesse von »religiöser Wirklichkeit« aus wissenssoziologischer Perspektive untersucht.⁵⁴²

542) Die didaktischen Modelle stützen sich zudem stark auf wissenssoziologische Modelle und Erkenntnisse.

2. Die Anbietenden: die kommunikative Konstruktion der »Erfahrbarkeit« und der »Erfahrung« von »transzendenter Wirklichkeit«

2. 1. Die kommunikativen Mittel zur Konstruktion der »Erfahrbarkeit« der »transzendenten Wirklichkeit«

Wenn die Vertreter und Vertreterinnen von *Alphalive* bestimmte kommunikative Mittel als Träger von Bedeutungen auswählen, dann tun sie das, wie erwähnt, um ausgewählte Informationen optimal zur Geltung zu bringen und möglichst treffsicher zu transportieren. Sie machen damit auch von den unterschiedlichen Funktionen der Sprache Gebrauch. Der Begriff »Mittel«⁵⁴³ wird hier als Sammelbegriff verwendet, weil er für all die Ausdrucksformen stehen kann, die in kommunikativen Situationen zur Anwendung kommen. Wo es um Vermittlung geht, spielt das »Mittel« die zentrale Rolle des »Mittlers«. Es übermittelt Information in einer bestimmten Gestalt, in der Erwartung, auf der anderen Seite einen Prozess des Verstehens auszulösen (Kapitel B. 3. 2. 1. und 3. 2. 2). Dabei beschränken sich die Kursverantwortlichen und Referierenden keineswegs allein auf die Sprache im engeren Sinne, sie bedienen sich diverser Ausdrucksformen und versuchen so, sämtliche menschlichen Sinne bzw. Wahrnehmungskanäle zu mobilisieren und zu aktivieren (Kapitel B. 1.).

Welche kommunikativen Mittel verwenden die Redner⁵⁴⁴, wenn sie vom Glauben, von Gott und der »transzendenter Wirklichkeit« sprechen und wie konstruieren

543) Es können auch die Termini »Zeichen« oder »Symbol« als Träger von Bedeutung – mit Clifford Geertz als »fassbare Formen von Vorstellungen« – verstanden werden, 1987, S. 49. Daniel Münster 2001, S. 77 ff.: »Eine Unterscheidung zwischen Symbolen, Zeichen und Mitteln ist hier aber deshalb gerechtfertigt, weil erstere oft auch Konzepte, Ideen verkörpern, die selbst wieder der Materialisierung, also der Darstellung bedürfen, durch geeignete Mittel vermittelt werden müssen. [...] Es bleibt anzumerken, dass sich in der Empirie diese künstlich-analytischen Aufteilungen kaum eindeutig auseinander halten lassen, ›Mittel‹ sind nicht von ›Inhalten‹ abzulösen und umgekehrt.«

544) Die männliche Form ist hier gewählt, weil im vorliegenden Fallbeispiel innerhalb der Landeskirche ausschließlich Männer als Referenten und Diskussionsleiter auftraten. Frauen waren als Betreuerinnen anwesend oder verantwortlich für Infrastruktur und Gastfreundschaft. Im später besuchten freikirchlichen Kurs war das ganz anders. Neben den Gemeindefleitern war dort auch eine Frau als Rednerin tätig, und Frauen leiteten Diskussionsgruppen. Das erstaunte, zumal das betreffende freikirchliche Setting in anderen Belangen sonst konservativer in Erscheinung trat als das landeskirchliche. Ob das mit den menschlichen Ressourcen zusammenhing – die besuchte Freikirche verfügte über weit weniger Mitarbeitende und Freiwillige als die Landeskirche – oder ob dahinter tatsächlich ein anderes Verständnis der Rollenaufteilung steckte, kann hier nicht beantwortet werden.

ren sie diese Konzepte und Vorstellungen? Die Daten zeigen, dass die Referate stark um die »Rede von der Erfahrung« kreisen, um die Zuhörenden immer wieder und aus den verschiedensten Perspektiven vor allem auf eines hinzuweisen: die Faktizität einer »transzendenten Wirklichkeit«. Sie wollen Außenstehende für die Option dieser Wirklichkeit sensibilisieren und gewinnen, die sie schließlich nicht beweisen bzw. allein auf der kognitiven Ebene herleiten können. Darum wählen sie bewusst den Weg über die Erfahrung, indem sie sich an den Erkenntnissen über das spätmoderne Individuum orientieren bzw. sich diese zunutze machen⁵⁴⁵:

»Graham Cray, principal of Ridley Hall theological college in Cambridge, has spoken with great insight about the culture of the 1990s, which is in the process of shifting from an Enlightenment culture to a new and coming one. In the Enlightenment, reason reigned supreme and explanation led to experience. In the present culture with its ›pick and mix‹ worldview, in which the New Age movement is a potent strand, experiences lead to explanation.«⁵⁴⁶

Wie diese Beobachtungen bzw. diese These im *Alphalive*-Kurs umgesetzt wird, soll in den folgenden Darstellungen aufgezeigt werden. Dabei müssen sich die Lesenden vor Augen halten, dass es sich im Kurs um eine Tradierungssituation handelt, in der »religiöses Wissen« nicht selbstverständlich und fraglos rezipiert wird, sondern einer Erklärung, Rechtfertigung und nachvollziehbaren Darstellung bedarf, denn dieses geschichtliche Wissen »kommt auf eine neue Generation als Tradition eher denn als eigene Erinnerung zu«.⁵⁴⁷ Bedeutung und Sinn müssen also zuerst »durch Formeln und Rezepte für die neue Generation«⁵⁴⁸ verständlich und überzeugend zur Darstellung gebracht werden. Dafür nehmen die Vermittler auf den »gesellschaftlichen Wissensvorrat«⁵⁴⁹ Zugriff, an den die religiösen Wirklichkeitskonstruktionen angeknüpft werden können. Dass die Sprache dabei eine besondere Rolle spielt, wurde bereits dargelegt, denn sie ist maßgeblich an diesen Konstruktionen und Konstitutionen der Wirklichkeitsauffassungen beteiligt und sie hat die besondere Eigenschaft, dass sie auch auf etwas verweisen kann, das sich nicht in unmittelbarer Reichweite befindet. Das heißt, sie kann auch »andere Wirklichkeiten des Träumens, Phantasierens, aber auch der religiösen Erfahrung zum Ausdruck bringen, die den Alltag ›transzendieren‹«.⁵⁵⁰

545) Zur Aufladung subjektiver Erfahrung in der Spätmoderne und im *Alphalive*-Kurs siehe Einleitung und in Kapitel A. 2., B. 2. 2.

546) Gumbel, Nicky 1994, S. 17.

547) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 66 f.

548) Ebd., S. 66.

549) Knoblauch, Hubert 1999, S. 112.

550) Ebd., S. 113.

Was die Sprache – in ihren verbalen und nonverbalen Formen – im *Alphalive*-Kurs leistet, wie Menschen dort ihre repräsentativen, expressiven und konstitutiven Funktionen (Kapitel B. 3. 2.), die in der Theorie analytisch zwar sauber trennbar sind, in der Praxis aber ineinander übergehen, zum Spielen bringen, soll in der Folge vorgestellt werden.

Es werden immer wieder Auszüge aus den Beobachtungsprotokollen eingesetzt, um die Analyse und die damit einhergehenden theoretischen Überlegungen zu illustrieren, weiter auszuführen und zu untermauern. Bei diesen Datenausügen handelt es sich weder um stilistisch noch grammatikalisch einwandfreie Texte, sondern um festgehaltene mündliche Aussagen bzw. spontane Feldnotizen. Die Datentexte werden jeweils mit ihrem Standort in den Originalprotokollen gekennzeichnet: P5:84 bedeutet Dokument 5, Zeile 84. Sie sind nicht – wie später die Interviewtexte (Kapitel C. 3.), bei denen es sich um Transkriptionen von aufgezeichneten Gesprächen handelt – mit Anführungsstrichen versehen, um deutlich zu machen, dass es sich nicht um originale Zitate, sondern um simultan mitgeschriebene Protokolle von Referaten bzw. Gesprächen handelt, die bereits einen gewissen Grad an Selektion und Interpretation aufweisen. Bei den nun folgenden Ausführungen kommt es immer wieder vor, dass einzelne Zitate an mehreren Stellen verwendet werden. Dies geschieht nicht aus Ermangelung an Beweismaterial aus den Interviews, sondern um zu zeigen, dass Aussagen von Menschen immer verschiedene Facetten aufweisen bzw. verschiedene – und manchmal sogar widersprüchliche – Dimensionen einer Sache thematisieren. Der Komplexität dieser Aussagen wird darum hier Rechnung getragen, indem bestimmte Zitate von verschiedenen Seiten her beleuchtet und gewinnbringend gedeutet werden.

2. 1. 1. Legitimierung und Positionierung

Das allgemeine Ziel von *Alphalive* besteht darin, die Teilnehmenden, die mit verschiedensten weltanschaulichen Hintergründen, ungleichem Vorwissen und unterschiedlichen Motivationen zum Kurs kommen, an das religiöse Bedeutungs- und Sinnsystem heranzuführen, dessen Existenz zu legitimieren und Postulate zu plausibilisieren und für die Einzelnen relevant zu machen. Die Verantwortlichen gehen davon aus, dass ein solches Vorhaben – hierbei stützen sie sich auf Erkenntnisse aus der Lerntheorie bzw. der Wissenssoziologie (Kapitel B. 1. und 3.) – nicht gelingen kann, wenn bloß Sonderwissen vorgesetzt bzw. übergestülpt wird, denn die Besucher und Besucherinnen geben ihre eigenen Wissensvorräte nicht an der Tür ab, sondern gestalten ihren eigenen Verstehensprozess aktiv mit. Das heißt, der Kurs, der von seiner Anlage her nur punktuell und temporär Einfluss nimmt, ist mit Menschen konfrontiert, die seine »Botschaft« prinzipiell immer wieder auch in Zweifel ziehen bzw. sich von ihr distanzieren können oder gar keinen Zugang finden. Die »Alltagswirklichkeit« der Individuen wird darum in das Kurskonzept

bewusst eingeschlossen, und zahlreiche Brücken zwischen den unterschiedlichen Sinnsystemen werden angeboten, um den Menschen die Möglichkeit zu geben, das Neue kennen zu lernen, ohne das Bekannte und Vertraute gänzlich preisgeben oder auszublenden zu müssen.

Eine solche Brückenfunktion übernimmt in den Referaten beispielsweise die Dichotomie⁵⁵¹, die, als sprachliches Mittel zur Unterscheidung, im Wesentlichen zur Positionierung und Grenzziehung, zur Orientierung und Ordnung, aber auch zur Markierung von Wichtigem und Richtigem angesichts der Optionenvielfalt eingesetzt wird.⁵⁵² Anhand dieser Dichotomien zeigt sich deutlich, wie gerade der Bereich des Erlebens und Erfahrens als Gegenhorizont zur Vernunft und Theorie immer mitkonstruiert wird, um der postulierten »religiösen Wirklichkeit« mehr Plausibilität und einen Wirklichkeitsakzent zu verleihen.

Dichotomien

Ratio – Religion

Die Aufteilung der Wahrnehmung und Deutung von Wirklichkeit entlang der Kategorien »rational« und »irrational« bzw. »religiös« ist nicht neu. Die dichotome Konzeptualisierung der menschlichen Wahrnehmung bzw. der menschlichen Bewusstseinsleistungen speist sich aus den erkenntnistheoretischen Diskursen seit der Aufklärung und prägt mit ihren unterschiedlichen Nuancierungen die verschiedensten Kontexte.⁵⁵³ Sie ist dergestalt in der Kultur- und Religionsgeschichte der westlichen modernen Gesellschaften verankert, dass die Behauptung, es handle

551) Dichotomie bedeutet die Aufteilung oder Trennung eines Konzeptes in zwei Strukturen bzw. die Trennung eines Begriffs in zwei Unterbegriffe, die sich komplementär zueinander verhalten, sich bedingen, aber gegenseitig auch ausschließen. Dichotomien gründen letztlich auf dualistischen Wirklichkeitskonzepten, die die Zweiheit aller Daseins- oder Erscheinungsformen des Wirklichen postulieren.

552) Vgl. Taylor, Charles 1999, S. 66 f.: »Grenzziehung ist für Sprache wesentlich, und umgekehrt können wir nur innerhalb der Sprache derartige Grenzen ziehen, mittels der Sprache können wir dasjenige abgrenzen, womit wir uns in Bezug auf die jeweilige Thematik befassen. [...] Und es ist eine Hauptaufgabe der Sprache, abzugrenzen, Grenzen zu ziehen, so dass bestimmte Merkmale hervorgehoben werden können, nicht einfach in dem Sinne, dass wir auf sie reagieren, während wir die anderen vergessen haben, sondern in dem Sinne, dass wir sie auswählen aus dem Feld der anderen Merkmale.«

553) Im religiösen Bereich beispielsweise wird die Ratio dem blinden Offenbarungsglauben und der Mystik gegenübergestellt, in ethischen Auseinandersetzungen dagegen werden die rationalen den irrationalen Seelenteilen und -kräften (Affekte, Gefühle, Wille) entgegengesetzt, und in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen wiederum wird die Vernunft in Gegenüberstellung zu den Sinnen betrachtet. Hügli, Anton / Lübcke, Poul 2003, S. 482.

sich dabei um ein kulturelles Deutungsmuster⁵⁵⁴ bzw. um ein intersubjektiv zugängliches Element des »gesellschaftlichen Wissensvorrats«, auf der Hand liegt.

Es ist darum aus zweierlei Gründen nahe liegend, dass die Referierenden im *Alphalive*-Kurs in den Diskurs über »Vernunft« und »Religion« einsteigen. Erstens soll sich im Kurs die Option »Religion« gerade auch für religiös nicht sozialisierte bzw. kirchenentfremdete Menschen auftun, ohne dass das Angebot mit ihrem »säkularisierten« Denken in eine Konkurrenz tritt. Zweitens führt der Kurs in der Spätmoderne die kritische Auseinandersetzung weiter, die in der Neuzeit mit der Betonung der Bedeutung »irrationaler« Momente gegenüber dem universalen Erkenntnisanspruch der modernen Wissenschaft und dem Vernunftglauben der Aufklärung einsetzte.⁵⁵⁵

Das polarisierende bzw. differenzorientierte Konzept *Vernunft – Religion* taucht im beobachteten Kurs sowohl in den Referaten als auch in den Diskussionsgruppen immer wieder auf und wird dort auf seine Dimensionen hin beleuchtet. Eine zentrale Dimension wird in der Gegenüberstellung von *Wissenschaft und Religion* zur Darstellung gebracht, wobei die Wissenschaft vor allem in ihrer Form als Naturwissenschaft skizziert und exemplarisch aufgrund ihres Weltentstehungsmodells besprochen wird.⁵⁵⁶ Das überrascht nicht, ist doch die Evolutionslehre im Vergleich zur biblischen Schöpfungsgeschichte ein Dauerthema in evangelikalen und charismatischen Milieus. In Bezug auf evolutionistische Modelle wird im Kurs darauf hingewiesen, dass es sich hierbei keineswegs um objektive Erkenntnisse im Sinne von Tatsachen, sondern immer nur um Theorien handle. In Bezug zum Schöpfungsmythos vertreten die Referenten kein literalistisches Verständnis des biblischen Textes, sondern legen den Zuhörenden nahe, die Grundlagen ihres eigenen Weltbildes zu überdenken und, jenseits aller Weltentstehungserzählungen, der Grundsatzfrage nachzugehen, die hinter beiden Modellen steht: Es ist die Frage nach der initiierenden Kraft hinter dem Leben.

554) Dieser Begriff steht für die regulativen kulturellen und sozialen Schemata, mit deren Hilfe Wahrnehmungen, Informationen, Situationen, Handlungen, Umweltphänomene oder Personen erkannt, eingeordnet und bewertet werden können; diese Schemata lösen gegebenenfalls standardisierte Reaktionen aus. Als kognitive Leistungen gehören die Deutungsmuster zum »impliziten Wissen« (»tacit knowledge«, N. Chomsky), zu jenen automatisierten mentalen Dispositionen, die Wissensbestände im zentralen Nervensystem formieren, abrufen und mit externen Sinnesdaten wie mit intern gespeicherten Konzepten abgleichen. Die Mitglieder einer Gemeinschaft bedienen sich aus dem Vorrat an Mustern zur (Um-)Weltdeutung, die jedoch keine Konstanten sind, sondern den Status von historisch bedingten »sozialen Tatsachen« besitzen. Auffarth, Christoph et al. 2006, S. 107 f.

555) Cancik, Hubert et al. 1993, S. 303.

556) Weiterführende Literatur siehe Jödicke, Ansgar: *Konfigurationen religiöser Symbolsysteme bei Chemikern.*, Konstanz 1998, insbesondere S. 165-202 und S. 329-404.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Was tut der Heilige Geist«:

Der Gesprächsleiter erklärt, man müsse wissen, dass die Evolutionslehre eine Theorie sei, sie werde aber an uns heran getragen, als gehe es um eine Tatsache. [Wir reden nun über Schöpfung/Evolution.] – Der Gesprächsleiter: Gott ist der creator ex nihilo, egal wie er wählt, das [die Schöpfung] zu machen, das ist mir egal und auch ohne die wissenschaftliche Arbeit runter zu reißen – die vielen gescheiterten und intelligenten Fragen und Lösungen –, aber es ist eben eine Sache von Prioritäten. Da sind jene Menschen verbrannt worden in ihrer Zeit, die verneinten, dass die Erde eine Scheibe ist, oder im Zentrum der Welt steht, aber es ist nicht danach gefragt worden, ob sie mit ihrer Erkenntnis sogar mehr Ehrfurcht vor Gottes Größe bekommen hatten, und dem war nämlich so gewesen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wer ist der Heilige Geist?«:

Der Redner: Oder Ruach, eingeblasen in Menschen, der Atem, der Geist: Er schafft physisches Leben. Das habt ihr nicht gelernt im Biokurs, gell!

Der Redner gesteht den verschiedenen Erklärungsmodellen mit ihren differenten Referenzrahmen eine Existenzberechtigung zu, doch ohne dadurch die biblische Überlieferung einer Relativierung auszusetzen. Grenzen werden dort gezogen, wo in Welterklärungskonzepten der Urimpuls zum Leben nicht als ein Wunder, als eine göttliche Kraft anerkannt wird. Wie der bleibende Rest interpretiert wird, bleibt den Einzelnen überlassen und erscheint dem Redner eher sekundär. Dieser Redner schließt bei dieser Thematik also nicht bestimmte Sinnsysteme und Erklärungsmuster ein und andere aus, sondern er errichtet eine Hierarchie, an deren Spitze eine bestimmte Selektion an religiösen Sinnelementen steht, der sich schließlich auch nicht-religiöse Erklärungsmuster subsumieren lassen, solange die Grundsatzfrage nach dem Impuls der Weltentstehung nicht untergraben wird. Anders ausgedrückt, er bestimmt, was im religiösen Sinnsystem wesentlich und unverhandelbar ist und integriert die nicht-religiösen Alternativen unter einem ultimativen religiösen Dach. Diese Vorgehensweise deckt sich mit der Sicht von Nicky Gumbel, der in seinem Buch »Heiße Eisen angepackt«, dem Thema unter dem Titel »Gibt es einen Widerspruch zwischen Wissenschaft und Christentum?« eigens ein Kapitel widmet:

»Welchen Standpunkt man auch immer vertreten mag – es muss offensichtlich nicht unbedingt einen Widerspruch zwischen Wissenschaft und biblischem Schöpfungsbericht geben. Angesichts der Ungewissheit und der unterschiedlichen Meinungen unter echten Christen halte ich es für unweise, allzu dogmatisch in der ganzen Sache zu sein (besonders wenn Sie, so wie ich, weder Wissenschaftler noch Theologe sind).

Worum es in Genesis 1 wirklich geht, ist nicht die Beantwortung der Fragen »Wie?« und »Wann?« (die wissenschaftlichen Fragen), sondern »Warum?« und »Wer?« (die theologischen Fragen). Die Bibel ist nicht in erster Linie ein wissenschaftliches, sondern

ein theologisches Buch. Ihr liegt mehr an einer persönlichen als an einer wissenschaftlichen Erklärung. Die wissenschaftliche Erklärung kann die persönliche weder beweisen noch widerlegen, sondern sie wirkt nur ergänzend. Sogar Stephen Hawking, den man mit Recht als den brilliantesten Wissenschaftler seiner Generation bezeichnen kann, muss zugeben, dass »die Wissenschaft zwar vielleicht das Problem lösen kann, wie das Universum entstanden ist, aber sie ist nicht in der Lage, die Frage zu beantworten: Warum gibt sich das Universum die Mühe zu existieren?«⁵⁵⁷

Endet also die Frage nach dem Auslöser für die Existenz des Lebens in einer religiös motivierten Antwort, sind die nicht-religiösen Erklärungsmodelle mit ihrem übergeordneten »Wahrheitsanspruch« außer Konkurrenz gesetzt und können als harmlose Teilperspektiven stehen gelassen werden. Das hat zur Folge, dass sie nicht negiert, ausgeschaltet oder zugunsten einer alleingültigen religiösen Lehrmeinung polemisierend attackiert werden müssen, sie werden vielmehr gezielt zum Thema gemacht, selektiv reflektiert und dann in ein übergeordnetes Ganzes⁵⁵⁸ eingefügt. Hier wird die benannte Dichotomie also nicht dazu verwendet, um eine eindeutige Abgrenzung und Ausgrenzung von Sinnelementen zu erzeugen, sondern um diese hierarchisierend bzw. gradualisierend zu integrieren. Die eingesetzte Strategie der Inklusion bzw. Integration stellt nach Berger, Luckmann und anderen⁵⁵⁹ eine von mehreren bewährten Möglichkeiten dar, wie Traditionen legitimiert und am Leben erhalten bzw. für die nachfolgenden Generationen erneut mit Sinn versehen werden können. Gerade in der pluralistischen Situation spätmoderner Gesellschaften scheint es für die »Religion« überlebenswichtig geworden, ihre Plausibilitätsstrukturen neu zu schaffen und erfolgreich zu vermitteln, denn wie sie produzieren auch andere Sinnsysteme solche Plausibilitätsstrukturen. In dieser Situation koexistierender Erklärungsangebote, wo der Kontakt zwischen den verschiedenen Sinnsystemen und damit auch der Wandel dieser Sinnsysteme unvermeidbar geworden sind, sieht Peter L. Berger für die »Religion« drei Verhaltensweisen: Die kognitive Kapitulation kommt einer Anpassung an die von der modernen, säkularisierten Gesellschaft zur Verfügung gestellten Sinnsysteme und Deutungsoptionen gleich. Die kognitive Verschanzung bzw. der Traditionalismus erfolgt entweder in Form eines Rückzugs ins Ghetto oder umgekehrt eines Kreuzzugs gegen die alternativen Deutungsoptionen von »Wirklichkeit«. Das kognitive Verhandeln schließlich stellt einen Mittelweg der kontrollierten Anpassung dar, welche Zugeständnisse an andere Sinnsysteme bzw. die Integration von systemfremden Elemente möglich

557) Gumbel, Nicky 2003, S. 96-113, hier S. 105.

558) Vgl. die Erörterungen zu den »symbolischen Universa« in Kapitel B. 3. 2. 2.

559) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 98 ff. Vgl. Mertens, Annemarie: »Konstruierte Realitäten – soziale Wahrheiten: Die indische Identitätsmanagementstrategie »Inklusivismus«, in: Bocken, Ingo / Dupré, Wilhelm / van der Velde, Paul (eds.): *The Persistent Challenge. Religion, Truth and Scholarship*. Maastricht 2004, S. 101-120.

macht, damit es unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen überhaupt zu einer neuen Plausibilitätsstruktur der »Religion« kommen kann, innerhalb welcher ausgewählten Elementen anderer Sinnsysteme ein fester Platz zugewiesen werden kann, ohne dass diese das ursprüngliche religiöse Sinnsystem bedrohen.⁵⁶⁰

In dieser reflexiv-diskursiven Auseinandersetzung um alternative Wirklichkeitssetzungen, die auch eine Orientierungs- und Positionierungsfunktion hat, wird im Zuge der Gegenüberstellung von *Wissenschaft und Religion* vom Redner entsprechend auch die Gegenüberstellung von *Theologie und Glauben* thematisiert. Dieser Redner befindet sich hier in einer Doppelrolle: Wo er sich als Pfarrer auf die Wissenschaft beruft, will er seine Kompetenzen als Experte betonen, der über eine gesellschaftlich anerkannte Ausbildung und damit über fundiertes Wissen verfügt. Wo er aber als Glaubender diese Theologie als Wissenschaft darstellt, kritisiert er sie, weil sie, so argumentiert er, die Tendenz aufweist, Transzendenz auszublenden und ausschließlich rational und empirisch zu operieren.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann man die Bibel lesen?«:

Der Redner: Wer war schon in der Uni Zürich drinnen? In der Mitte des Gebäudes ist ein Nichts, ein Lichthof und außen herum sind Mauern (Gelächter). Auf der Innenseite dieser Mauern sind die Vorlesungssäle mit Wandelgängen und mit Aussicht in den Lichthof. Diese Beschreibung ist typisch für einen Nicht-Architekten. Als Studis sind wir dort gewandelt mit den Professoren, wir stellten gescheite Fragen und die gaben gescheite Antworten. – Das war alles nur die Einleitung für den Witz: Ein Theologie-Student hatte angefangen in der Bibel zu lesen, er las in Exodus, dort, wo Israel durch das geteilte Meer ging. Dazu saß er auf dem Boden in den Wandelgängen der Uni. Da kommt ein Prof vorbei und der Student sagt in diesem Moment: »Halleluja, Gott ist groß.« Der Professor fragt ihn, was los sei, und der Student erzählt von dem Wunder des geteilten Meeres. Darauf der Prof, das sei ja gut, aber es gebe eigentlich zwei Berichte darüber, und eigentlich sei es ja auch kein Meer gewesen, sondern nur knöcheltiefes Wasser. Der Student liest weiter, und als der Prof wieder vorbei geht, ruft er wieder aus: »Halleluja.« Der Prof fragt nach dem Warum. Der Student erklärt, er habe gerade gelesen, wie die ganze ägyptische Streitmacht im knöcheltiefen Wasser ertrunken sei.

Die auf das »Natürliche« reduzierte Theologie ist nach Ansicht des Redners unter anderem daran erkennbar, dass sie den Heiligen Geist marginalisiert. Eine solche verkürzte und als defizitär empfundene Version des christlich-religiösen Erbes verortet der Redner insbesondere im Umfeld der Universitäten und der großen kirchlichen Institutionen.

560) Berger, Peter L. 1980; ders.: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Freiburg i. B. 1991, S. 42 ff.; Nestler, Erich 1998, S. 177 f.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wer ist der Heilige Geist?«:

Der Redner: In den Vorlesungen an der Uni war das Thema auch eine Seltenheit, es hieß dann dort Pneumatologie. Die reformierte Kirche glaubt in letzter Zeit nur noch an einen zweieinigigen Gott. So hat ein Konfirmand beim Glaubensbekenntnis den Pfarrer gefragt: »Ich glaube an Gott und Jesus, aber nicht an den Heiligen Geist.« Der Pfarrer darauf: »Das ist nicht so schlimm.« So ungefähr wie: »Na, die zwei reichen auch.«

Die Inklusion von säkularen Denkmodellen und die Kritik an ihnen kommen hier gleichzeitig zum Tragen. Implizit geht die Kritik wohl gegen die unter dem Effekt der Säkularisierung erfolgte Überführung des vormodernen dualistischen Konzepts von einer »religiösen« und einer »säkularen« Wirklichkeitsdomäne bzw. des Konzepts »von dieser Welt« und »von der anderen Welt« in eine Wirklichkeitsauffassung vor, deren Merkmale rein diesseitig und säkular definierbar geworden sind und in welcher der »Religion« nur noch ein Nischenplatz zugewiesen wird. Eine Theologie, die sich einer solchen allumfassend säkularen, vom Rationalismus dominierten Wirklichkeit unterordnet, d. h. die eine »transzendente Wirklichkeit« als realen Wirklichkeitsbereich ausschließt, wird hier als kurzfristig eingestuft. Sie muss nach Ansicht des Redners in die Sackgasse führen, weil sie durch die allein an der Vernunft ausgerichteten Reduktionsmaßnahmen Plausibilitätsverluste der »Religion« geradezu selbst herbeiführt.⁵⁶¹

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Einführung zum Referat »Wie werde ich mit dem Heiligen Geist erfüllt?«:

Der Moderator empfiehlt Literatur von Deere, Jack: »Überrascht von der Stimme Gottes«. Jack Deere war ein Uniprofessor, ein Theologe aus den USA. Er erzählt sein Erlebnis mit Gott, wie er in einer Sackgasse angekommen war mit seinem theologischen Verstand – und umkehren musste.

Hier wird nun ein wiederbelebtes »Zwei Welten«-Modell entgegengehalten, das der »Religion« mehr Raum und Selbstverständlichkeit verschafft. Während in den Konzeptionen des Mittelalters in »dieser Welt« sowohl eine Sphäre der diesseitsbezogenen, gegenwärtigen Wirklichkeit (»saeculum«) als auch eine Sphäre der Kirche, die als Vertreterin und Vermittlerin »jener Welt« fungierte, existierte – was eine Unterteilung des Lebens in »säkular« und »religiös« zur Folge hatte –, wird im *Alphalive*-Kurs nun ein Weltbild präsentiert, das eine gegenwärtige und eine zu-

561) Hier deckt sich die Überzeugung des Redners mit der bei Berger diskutierten Strategie der kognitiven Kapitulation, der vollständigen Anpassung der »Religion« an die säkularisierte (Spät-)Moderne, die zur Liquidation der »transzendenten Sinnelemente« führt, was letztlich in eine Selbstaufgabe der »Religion« mündet, so Berger, Peter L. 1991, S. 43 ff.; vgl. Casanova, José 1994, S. 12-17.

künftige Welt kennt und das die »Lebenswirklichkeit«⁵⁶² des Menschen einteilt in einen »natürlichen« und einen »übernatürlichen« Bereich, die voneinander abhängig sind und zu denen jeder Mensch von jedem Ort aus einen Zugang hat. Wenn früher also die Kirche als religiöse Instanz zwischen den »Welten« vermittelte, wird im *Alphalive*-Kurs das Individuum selbst zum Wanderer zwischen den empirischen und nicht-empirischen Sphären, die ineinander fließen und in denen der Mensch seinen individuellen Anteil an der »Transzendenz« und damit auch an der »zukünftigen Welt« hat.⁵⁶³

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Heilt Gott auch heute noch?« mit anschließendem Heilungsministry:

Der Redner: Nun ist die Frage: Was ist das Reich Gottes? Es ist Gottes Herrschaft. Die Erwartung der Juden zur Zeit Jesu war: Sie lebten in diesem Zeitalter, das bedeutete, in der Zeit in der sie lebten, und sie warteten auf das kommende Zeitalter, dann eben, wenn der Messias kommen würde. Sie stellten sich das als goldenes Zeitalter vor wie unter der Herrschaft von König David oder König Salomon.

Wir glauben, dass das Reich Gottes zum Teil schon da ist und zum Teil noch nicht: mit dem ersten Kommen von Jesus fing das kommende Zeitalter bereits an. Dieses Zeitalter aber geht auch noch weiter. Das kommende Zeitalter ist im Prinzip realisiert. Wir sind zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen von Jesus. [...] Dies ist der Grund für die Ambivalenz, die wir auch in uns erleben. Heilung zum Teil ja und zum Teil nein. Es ist ein Vorgeschmack.

Das *Alphalive*-Konzept spiegelt aber nicht eine Auffassung von »Religion« wider, die bloß noch eine untergeordnete Nischenfunktion in einer allumfassenden und dominanten »Alltagswirklichkeit« hat. Vielmehr erscheint hier die »religiöse Sphäre« auch als Teil einer »Gesamtwirklichkeit« bzw. der »Lebenswelt« eines Menschen mit ihren empirisch und nicht-empirisch »wahrnehmbaren« Zonen. Die Schwierigkeit, dass der nicht-empirische Bereich zwar seinen Ausdruck bzw. seine Repräsentation in der empirischen Realität finden muss, seine Faktizität aber damit noch nicht gewährleistet ist, löst der Kurs mit Hilfe des individuellen Erlebnisses und der subjektiven »religiösen Erfahrung«.⁵⁶⁴ Diese Ebene, von der die wissenschaftliche Theologie nach Meinung des Redners offensichtlich nichts weiß, gilt es darum zu mobilisieren:

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie werde ich mit dem Heiligen Geist erfüllt?«:

Der Redner berichtet über einen Heilungsgottesdienst in einer Vineyard Gemeinde in den USA: Wir sahen auf die Gesichter dieser Leute. Ich dachte, das [der Pastor] ist entweder

562) Im Sinn von Schütz nicht gleichzusetzen mit »Alltagswirklichkeit«, siehe Anmerkung 489.

563) Ebd.

564) Vgl. Anmerkung 113.

ein Hochstapler, ein Zauberer oder etwas passiert, was ich noch nicht wusste, trotz meinem staatlichen Abschluss in Theologie. Wir hatten das Gefühl, denen muss es gut gehen da vorne ... eine Frau begann zu schwanken, ich dachte oohh. Sie fiel nach vorne, der Pastor fing sie auf [...]. Ich dachte, die Frau sei in Ohnmacht gefallen. Der Pastor rief mich dann heran [...]. Mir wurde es ganz ungemütlich. Von dort, wo ich so sicher war, musste ich heraus und dorthin stehen. Die Gegenwart Gottes war spürbar... Ich war vorher immer in kritischer Distanz... Und ich bin der Überzeugung, und das ist meine Interpretation, an jenem Abend hat Gott zu mir gesagt: »Ich meine auch dich.«

Gerade das Dilemma des Gottesbeweises soll durch individuelle Erlebnisse aufgelöst werden. Aus diesem Grund werden etwa Begebenheiten, die für das Individuum auf »natürliche« Weise unlesbar und unerklärbar geblieben sind, als »Einbrüche der Transzendenz«, sprich: des *Unsichtbaren ins Sichtbare*, gedeutet. Vorher nicht verständliche oder nicht verortbare individuelle Erlebnisse werden so innerhalb des religiösen Referenzrahmens neu lesbar und als subjektive »Erfahrungen von Transzendenz« sichtbar gemacht. Das religiöse Sinnsystem ermöglicht plötzlich Orientierung, wo vorher keine war bzw. wo die verfügbaren Erklärungen den oder die Einzelne nicht mehr länger befriedigten. In den religiös gedeuteten Erlebnissen wird für die Suchenden fassbar, was ihnen vorher verborgen war, nämlich die »transzendente Wirklichkeit« und ihre Relevanz für das eigene Leben. Diese Intermezzi, von denen Menschen Zeugnis ablegen, sind in manchen Fällen auch empirisch überprüfbar, wenn auch ihre Interpretationsmöglichkeiten immer divers bleiben.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Was tut der Heilige Geist?«:

Der Gruppenleiter erklärt die Bedeutung und die Wirkkraft des Heiligen Geistes, dessen Absicht es u. a. ist, die Menschen zu heilen. Es gehe auch um physische Leiden, sagt er. Ob das schon jemand erlebt habe, will er wissen. Nur Stephanie(T) erzählt von einer Kollegin mit einer kaputten Schulter, die x-mal operiert wurde, mit Knochenmarktransplantation etc., und die einfach nicht mehr zusammenwachsen wollte. Vor einem neuen Eingriff habe sie dann sehr Angst gehabt, aber dann sei der Knochen plötzlich von einer Woche auf die andere zusammengewachsen, und niemand habe sich erklären können warum und wie.

Auf Erlebnisse und Erfahrungen wird abgestützt, sie sollen dem religiösen Sinnsystem Faktizität verleihen, auch wenn damit nicht alle Interpretationslücken geschlossen und alle Fragen beantwortet werden können. Das alltägliche Leben, geprägt von Unvorhersehbarem und Unkalkulierbarem, wird darum den Teilnehmenden auch immer wieder vor Augen geführt, und die omnipräsenten Ambivalenzen des Lebens werden nicht ausgeblendet. Mit anderen Worten: Was den Zweifel speist, wird angesprochen, zu deuten und damit zu entschärfen versucht oder in seiner Unabgeschlossenheit und Rätselhaftigkeit stehen gelassen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Heilt Gott auch heute noch?« mit anschließendem Heilungsministry:

Der Redner: Viele wissen aber auch, dass die Frau unseres Diakons an Krebs starb; für sie beteten auch viele. Es ist nicht so, dass, wenn gebetet wird, Gott immer alle heilt, aber wenn wir dafür nicht beten würden, würde noch weniger passieren.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Dichotomie *Ratio – Religion* oder auch *Empirie – Glaube* in den Äußerungen der Referierenden nicht als eine Gegenüberstellung von sich radikal ausschließenden Entitäten im Sinne von »rational« und »arational« erscheint. Die emischen Differenzorientierungen lassen sich passender mit den von Rudolf Otto geprägten Kategorien »rational« und »irrational« beschreiben.⁵⁶⁵ Sie verweisen auf qualitativ unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche, die für die Menschen prinzipiell als erfahrbar gelten. Es handelt sich bei der kommunizierten Einteilung also nicht um ein kontradiktorisches Konzept oder um einen Dualismus von den zwei getrennten Welten, die sich als Diesseits und Jenseits oder als beweisbare sichtbare Wirklichkeit und als irrationale unsichtbare Projektion erklären und gegeneinander abgrenzen lassen. Vielmehr ist aus den Referaten ein Polaritätsmodell ableitbar, das verschiedene Wirklichkeitssphären darstellt, die einander gegenüberstehen, die aber auch ineinander übergehen können und deren Wirklichkeitscharakter sich maßgeblich über die individuelle Erfahrung, d. h. über die Empirie konstituiert.⁵⁶⁶ Diesbezüglich wird bewusst oder unbewusst davon ausgegangen, dass der Mensch sein Wissen auf Erfahrungen aufbaut und dass diese Erfahrungen sich als »mehr oder weniger dauerhafte Indikatoren subjek-

565) Ins systematische Denken aufgenommen wurde dieses Spannungsverhältnis zwischen dem »Rationalen« und dem »Irrationalen« – als jenem Bereich, der rational nicht erfasst werden kann – mit der Kopernikanischen Wende Immanuel Kants (1724-1804), der das Subjekt ins Zentrum der Philosophie stellte. Seither meint »irrational« jenen nur noch negativ zu erschließenden Bereich der Erkenntnis, der menschlichem Erkennen prinzipiell verschlossen bleibt. Nach Kant sind neue Erkenntnisse nicht a priori und unabhängig von der empirischen Erfahrung aus einer fertigen Welt ablesbar, sondern in sie hineingelegt. Transzendental ist das, was die gegenständliche Erfahrung überschreitet und was als Voraussetzung mitgedacht werden muss, um überhaupt Erfahrungen machen zu können, z. B. Raum, Zeit, Kausalität. Es ist allerdings unmöglich, über die Grenze der Erfahrung hinauszublicken. Je nachdem wie eng oder wie weit in der Vergangenheit das »Rationale« gefasst wurde, fiel dem »Irrationalen« ein mehr oder weniger großer Geltungsbereich zu. Mit der Entwicklung der in der Philosophie verwendeten Begriffe Logos, Vernunft, Verstand, als Grenzbegriffe für das »Irrationale«, veränderten sich auch die Bedeutungen dessen, was als das »Irrationale« verstanden wurde. Cancik, Hubert et al. 1993, S. 302-317.

566) Wenn Empirie als Methode verstanden wird, die sich auf Erfahrung stützt, um Erkenntnisse zu gewinnen, bzw. für das aus Erfahrung, Beobachtung und Experiment gewonnene Wissen steht.

tiver Empfindungen«⁵⁶⁷ – unter anderem in sprachlicher Form – dann als Objektivierungen manifestieren, weil sie sich bewährt haben. So kann für die »Wirklichkeit des Alltags« wie des »Außeralltags« gelten: »Die Wirklichkeit der Alltagswelt [und der Außeralltagswelt] ist nicht nur voll von Objektivierungen, sie ist vielmehr nur wegen dieser Objektivierungen wirklich.«⁵⁶⁸ Auch wenn diese Objektivierungen auf dauerhaften Erfahrungen gründen, die ihrerseits die »Wirklichkeit« einer Wirklichkeit immer weiter zu bestätigen vermögen, d. h. wenn anhand von Erfahrungen die »Wirklichkeit« einer Wirklichkeit unter Beweis gestellt werden kann, bleibt doch das Problem bestehen, dass die empirische Überprüfbarkeit einer »Wirklichkeit« nur für die möglich ist, die den für diese Wirklichkeit zuständigen Referenzrahmen teilen. Das mag kein Problem darstellen für diejenigen, die sich schon innerhalb der religiösen Gemeinschaft bewegen und deren Referenzrahmen im Wesentlichen übernommen haben. Heikel wird es aber für jene, welche »außerhalb« stehen und denken und darum die postulierte und erzählte Faktizität einer »transzendenten Wirklichkeit« nicht mühelos akzeptieren bzw. »wie von selbst« erleben. Die Thematisierung pluralistischer Weltdeutungen und ihre inklusiv-tolerante Betrachtungsweise im *Alphalive*-Kurs reichen an diesem Punkt nicht mehr aus, um »Außenstehende« zu Erlebenden zu machen. Die Betroffenen müssen an diesem Punkt zuerst die Koordinaten ihrer eigenen Deutungsgewohnheiten sprengen und das Experiment des aktiven Einbezugs des religiösen Referenzrahmens bzw. Sinnsystems wagen. Diese »frame extension« ist ein Vorgang, bei dem die Beteiligten die Grenzen ihres »Wissensvorrats« bzw. ihrer aktiven Referenzrahmen so erweitern, dass Gesichtspunkte mit eingeschlossen werden können, die vorher weder gedacht, noch empfunden, noch als tauglich erachtet wurden.⁵⁶⁹ Die »frame exten-

567) Berger, Peter / Luckmann, Thomas 2003, S. 36-37. Diese Objektivierungen in Form von Zeichen bzw. Sprache, die maßgeblich an der Konstitution der Wirklichkeiten beteiligt sind, nehmen also nicht nur Einfluss auf diese, sondern machen sie – aufgrund ihrer Abhängigkeit von Sprache bzw. Zeichen – auch durchlässig füreinander. Hier zeigt sich eine Kongruenz zwischen der innerreligiösen Strategie und den wissenssoziologischen und didaktischen Erkenntnissen.

568) Ebd., S. 37.

569) Rahmungen sind diesem Ansatz zufolge interpretative Schemata (vgl. B. 3. 2. 2.). Sie ermöglichen, Ereignisse zu lokalisieren, wahrzunehmen und zu identifizieren, und dienen insofern dazu, Erfahrungen zu organisieren und das individuelle oder kollektive Handeln anzuleiten. Dieser Ansatz, der u. a. zur Erklärung eingesetzt wird, wie soziale Bewegungen ihre Anhänger werben und für die Mitarbeit in ihren Organisationen mobilisieren, geht davon aus, dass nicht bestimmte Verhältnisse oder Ereignisse als solche bereits mobilisierend wirken, sondern dass von ihnen erst dann, wenn sie in einer bestimmten Art und Weise gedeutet werden (z. B. Unglück als Ungerechtigkeit oder als Sünde), eine mobilisierende Wirkung ausgeht. Ein Individuum engagiert sich in der Regel für die Ziele einer sozialen Bewegung nur dann, wenn zwischen seiner Sicht der Dinge und der Interpretation der Bewegung eine weitgehende Übereinstimmung besteht. Vgl. Snow, David A. /

sion«, die in Studien über die Rekrutierungsstrategien auch nicht-religiös orientierter Bewegungen immer wieder beobachtet wird, kommt auch im *AlphaLive*-Kurs zur Anwendung, und die Teilnehmenden werden schon am Anfang und wiederholt auch später an diese Möglichkeit herangeführt.

Die Dichotomie *Kopf – Herz* wird beispielsweise gezielt eingesetzt, um dieses Ziel der individuellen »frame extension« zu erreichen. Die Dichotomie ist in den Referaten und auch in den Diskussionsgruppen omnipräsent und wird sehr bald auch von den Teilnehmenden übernommen, denn sie ist Teil des geteilten und historisch-kulturell konditionierten »Wissensvorrats«. ⁵⁷⁰ Mit anderen Worten: Die Dichotomie hat einen normativen Charakter und ist als Sprachfigur allen Teilnehmenden vertraut und geläufig. Im Kurs soll sie auf das Zusammenspiel kognitiver und emotionaler Ebenen menschlicher Wahrnehmungs- und Deutungsfähigkeit hinweisen, und sie ist insofern normativ, als sie die menschlichen Steuerungsmöglichkeiten, die dazu führen, dass ein Sachverhalt in einer gewissen Weise wahrgenommen und gedeutet wird, bewertet. So macht sie aus dem Herzen den Ort, wo die echten und tiefen Motivationen eines Menschen zu finden sind, wo sein »wahres Ich« sitzt. Die Verwendung der Dichotomie basiert unter anderem auf der erkenntnistheoretischen Prämisse, dass der Mensch »sieht«, was er »sehen« will, dass also jedes »Sehen« auch ein Handeln ist, das der Mensch auch selbst verantwortet (Einleitung 6.). Darum ist jeder Mensch auch selber zuständig und schließlich belangbar für das, was er »sieht«. Wenn die Referierenden dafür plädieren, dass die Teilnehmenden die Schau – über die eigenen und bisher anerkannten Grenzen hinaus – in die »transzendente Wirklichkeit« wagen, dann reden sie vom Herzen, quasi von einer im Herzen gründenden und auf »Religion« gepolten Entscheidung bzw. bewussten Weichenstellung. Diese gilt als wünschenswert und darum auch als lobenswert, d. h. sie wird positiv bewertet. Die Willensfreiheit und Selbstverantwortung der Individuen wird so mit einem normativen Unterton in eine bestimmte Richtung geleitet.

Rochford E. Burke / Worden, Steven W. / Benford, Robert D.: »Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation«, in: *American Sociological Review* 51 (1986), S. 464-481, hier 472; Snow, David A. et al.: »Master Frames and Cycles of Protest«, in: Morris, Aldon / Mueller, Carol (eds.): *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven 1992, S. 133-155; Zald, Mayer N.: »Culture, Ideology, and Strategic Framing«, in: McAdam, Doug / McCarthy, John / Mayer N. Zald (eds.): *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge 1996, S. 261-274.

570) In diesem Zusammenhang sind unter anderem zu nennen: Hegel, Pestalozzi, Lessing und Saint-Exupéry. Letzterer sagt beispielsweise in »Der kleine Prinz«: »Hier ist mein Geheimnis. Es ist ganz einfach: Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.« (Kapitel XXI). Auch im Pietismus ist die Dichotomie verankert.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Was tut der Heilige Geist«:

Maria(T) fragt [anschließend an eine Erzählung von einem Heilungswunder], es wäre nun interessant zu hören, was die Ärzte darüber sagen würden. Der Leiter: Das ist eben wieder die Herzensangelegenheit, es kommt darauf an, wie man etwas ansehen will.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?«:

Der Redner: Im Café Odeon in Zürich diskutierten zwei Freunde zusammen, der eine war Christ, der andere nicht. Sie sprachen über den Glauben. Der zweite sagte, er habe eben so seine Zweifel mit Gott und mit dem Gebet. Aber so eine Art Wunder könnte ihn schon überzeugen, z. B. wenn sein Freund, den er lange Jahre nicht mehr gesehen habe, hier und jetzt ins Odeon rein käme, dann würde ihn das überzeugen. Genau das geschah und er sagte, »was für ein Zufall«. – D. h. es kommt drauf an, wie wir eingestellt sind, was wir im Herzen denken.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Dichotomie von ihrer Zielsetzung her eine allgemeine Charakterisierung des Herzens als eine die Wahrnehmung lenkende Instanz erzeugt, d. h. das Herz lenkt die »Sicht«, die Gedanken und Gefühle und kann als Steuerungsorgan der Erkenntnis prinzipiell auch von der »Religion« wegführen. Wie das Herz lenkt, zeigt sich also in der Art und Weise, wie ein Mensch seine »Wirklichkeit« deutet, was aus seinen Artikulationen über die »Wirklichkeit« deutlich wird. Was der Mensch mitteilt, gibt also Aufschluss über sein Herz, seine Herzenshaltung. Mit anderen Worten: Es verrät den Menschen über den Mund. Dass die Dichotomie *Herz – Kopf* von religiösen Vertretern und Vertreterinnen für ihre Zwecke verwendet wird, ist nahe liegend.⁵⁷¹ Sie setzt nicht nur verschiedene Erkenntnis Kanäle des Menschen zueinander in Bezug, sie ermöglicht auch eine Hierarchisierung bzw. Gradualisierung und damit eine Wertung derselben. So erfährt das von der Vernunft allein geleitete und bei ihr verbleibende Sehen und Verstehen gegenüber dem vom Herzen geleiteten Erkennen eine Abwertung. Nur wer auch mit dem Herzen »richtig« dabei ist, d. h. nur wer letztlich die von den *Alphalive*-Vertretern und Vertreterinnen als richtig befundenen Vorentscheidungen trifft und die Prioritäten entsprechend setzt, wird nicht bloß das Schauspiel auf der Bühne zu Gesicht bekommen, sondern kann auch die Szenarien »hinter der Bühne des Lebens«, sprich: die »transzendente Wirklichkeit«, schauen. Das bedeutet, dass mit der »richtigen« Einstellung automatisch auch die »richtigen« Fragen auftauchen, auf die das religiöse Sinnsystem wiederum die entspre-

571) Diese Betonung der »Religion des Herzens« ist nicht neu, sondern beruft sich auf die lange Tradition des neuzeitlichen Widerstandes gegen den Intellektualismus in der Religion des späten 17. und 18. Jahrhunderts, die auch den Pietismus prägte. Die Hervorhebung »irrationaler« Momente – wie Herz und Gefühl – wurde später auch von der Romantik aufgenommen.

chenden Antworten zur Verfügung stellt. Die Unumgänglichkeit des hermeneutischen Zirkels bei der Wahrnehmungsfrage tritt hier deutlich zu Tage. Die Antwort setzt eine bestimmte Frage voraus, und diese Frage hängt von den Motiven und Intentionen des Menschen ab, die im Herzen lokalisiert werden. Genau mit diesem Prinzip operieren die Referierenden.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?«:

Der Redner: Das heißt, es kommt drauf an, wie wir eingestellt sind, was wir im Herzen denken. Durch Gebeterhörungen lässt sich Gott nicht beweisen, und ich sage einmal, er hat es auch nicht nötig. Er sucht eine Haltung in uns, auf die er so anspielen kann.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wer ist Jesus?«:

Der Redner: Vielleicht geht es euch auch, wie es mir ging, reformiert sein ja, aber der Glaube? Ist das nicht eine Krücke für die Schwachen? Das ist aber die falsche Frage, die richtige ist: Gibt's denn Jesus, wer ist er, ist er mehr als nur ein Mensch gewesen? Es kommt eigentlich nur auf das drauf an, weil, wenn das alles nicht stimmt, müssen wir gar nicht mehr weiter suchen.

Und trotzdem scheint es mit der Herzensschau noch nicht ganz getan zu sein. Alle Stränge bzw. Dimensionen der Wahrnehmung müssen nämlich aktiviert bleiben, d. h. auch das rationale Denken und der Common Sense sind gefragt, sofern ihr Dazutun unter dem richtigen Vorzeichen steht. In diesem Falle stellen sie keine Kontrapunkte zur Herzensperspektive dar.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Videoreferats von Nicky Gumbel »Wie führt uns Gott?«:

Der Redner: Der Gebrauch des gesunden Menschenverstandes: Ps. 32:8-9: »Ich will dich unterweisen und dir den Weg zeigen, den du gehen sollst; ich will dich mit meinen Augen leiten. Seid nicht wie die Rosse und Maultiere, die ohne Verstand sind, denen man Zaum und Gebiss anlegen muss; sie werden sonst nicht zu dir kommen.« Und Paulus sagt einmal: »Denkt darüber nach, und Gott will euch Einsicht geben.«

Wir könnten so übergeistlich werden, so wie die Frau, die jeden Morgen betete, ob sie aufstehen solle, oder nicht. Das ist absurd. Wesley sagte, Gott präsentiert ihm immer vernünftige Gründe zum Handeln, auch in wichtigen Entscheidungen leite uns Gott.

Doch auch wenn auf das rationale Denken nicht zu verzichten ist, so ist darauf letztlich auch kein endgültiger Verlass, denn ihm entspringt der Zweifel gerade an den Angelegenheiten des Glaubens. Im Kurs bleiben also beispielsweise folgende Fragen unbeantwortet bzw. müssen individuell gelöst werden: Welches sind in einem konkreten Lebensumstand die »richtigen« Denk- und Handlungskriterien? Worin besteht die »richtige« Schau der Dinge anlässlich eines Ereignisses? Zu diesen Punkten schweigen sich die Referierenden aus, auch wenn es für sie klar sein muss, dass nur handlungsfähig sein kann, wer spezifische Anhaltspunkte und Ent-

scheidungskriterien zur Verfügung hat, die eine diffuse Kopf-Herz-Rhetorik allein noch nicht zu schaffen vermag. Doch endgültige Rezepte gibt der Kurs seinen Teilnehmenden nicht, diese werden also von ihrer Verantwortung nicht entlastet. Für die Ehe wird den Zuhörenden immerhin ein Entscheidungskatalog zur Orientierung vorgelegt:

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Videoreferats von Nicky Gumbel »Wie führt uns Gott?«:

[Zusammengefasst]: Die Ehe beispielsweise ist eine biblische Norm, das Ledigsein eine Berufung (also die Ausnahme). Die Bibel sagt aber nicht, wen man heiraten soll [...]. Bei einem möglichen Ehepartner soll man 1. fragen, ob man geistlich kompatibel ist, denn ein Zusammensein ist nur sinnvoll, wenn man in die gleiche Richtung zieht. 2. ob man auf der Persönlichkeitsebene kompatibel ist, und 3. ob man körperlich kompatibel ist, denn man muss jemanden ja auch attraktiv finden.

Doch über zahlreiche andere Lebensbereiche wird nicht geredet. Danach befragt, weichen die Kursverantwortlichen auf das in den Gefühlen des Individuums vertortete »Gewissen« bzw. die individuelle Intuition aus. Das Individuum bleibt auf sich selbst gestellt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe nach dem Referat »Wie widerstehe ich dem Teufel?«:

Der Leiter antwortet auf die Nachfrage, wie man sich denn aus christlicher Perspektive zu fernöstlicher Medizin, gewisser Musik, gewisser Literatur zu stellen habe, darauf könnte keine generelle Antwort gegeben werden. Das sei schwierig, aber er gebe den Tipp, dass man doch auf seine Gefühle achten solle: dort wo man bei einem Buch oder einer Musik ein ungutes Gefühl habe, es einem einfach nicht mehr wohl sei damit, solle man sich doch mal überlegen, ob man es nicht beseitigen sollte.

Das Dilemma ist nicht zu lösen: Auch wenn die Gefühle, die Intuition oder das Gewissen vielleicht ein nicht allein auf rationaler Reflexion beruhendes Erkennen ermöglichen, bleiben auch diese Erkenntnisinstanzen aufgrund ihres subjektiven und situativen Charakters potentiell trügerisch und unsicher. Der Weg aus der instabilen Situation ist am Ende nur möglich, wenn bestimmte semantische Fixpunkte im Vorherein akzeptiert werden bzw. wenn bestimmte Deutungsoptionen gezielt ausgeschaltet oder umgekehrt aktiviert werden. Eine Strategie, die ein solches Trichtern der Wahrnehmung und Deutung auf einen Punkt hin ermöglicht, liegt beispielsweise im Abgleichen der eigenen Erkenntnisse und Erlebnisse an den Aussagen der Bibel als der letzten Autorität.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Heilt Gott auch heute noch?«:

Der Redner: Was sagt die Bibel dazu? Das ist wichtig anzuschauen, wie die Bibel darüber redet, sonst bauen wir nur auf unseren positiven oder negativen Erfahrungen auf.

Damit also die »transzendente Wirklichkeit« auch tatsächlich »gesehen« werden kann, muss ein zielgerichteter Ein- und Ausblendungsprozess hinsichtlich des zur Verfügung stehenden »religiösen« bzw. »nicht-religiösen Wissens« erfolgen sowie ein dialektischer Prozess zwischen der rationalen Reflexion und dem emotionalen Empfinden in Gang gesetzt werden. Unter der Voraussetzung, dass die innere Bereitschaft einer Person auf »Religion«, d. h. auf ein bestimmtes religiöses Sinnsystem eingestellt ist, kann gerichtetes Verstehen und dann auch Erfahren schließlich stattfinden.

Der Ausgang dieses komplexen Verstehensprozesses, wie ihn die Referenten erörtern, gestaltet sich jedoch von Individuum zu Individuum unterschiedlich. Zwar können die Teilnehmenden in der Herzesschau angeleitet werden, aber die Strategie des Perspektivenwechsels setzt in der Regel ein empathisches Interesse des Individuums an der Sache selbst voraus. Wer auf Distanz bleibt, wer sich nicht auf eine Begegnung mit dem Unbekannten einlässt, dem oder der wird Unverständliches nicht verständlich, Unlogisches nicht logisch, Unsichtbares nicht sichtbar und Bezweifeltes nicht glaubhaft (Einleitung 6 und Kapitel B. 3. 2. 3. zur Frage des Fremdverstehens). Wer nicht zugreift, der begreift nicht. Mit Achim Hahn gesprochen: »Noch vor jedem Begreifen liegt das Greifen, und das will erst gekonnt sein.«⁵⁷² Doch nicht jeder Mensch scheint zu diesem Prozess aus sich selbst heraus fähig zu sein. Wer es nicht selbst schafft, diese Strategie anzuwenden oder wenigstens zu testen, für den oder die steht ein Gebetsteam im Einsatz:

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?«:

Der Redner: Das Gebetsteam soll nach vorne kommen: es sind vier Leute, zwei Frauen und zwei Männer. Die machen nichts anderes im Kurs als beten, dass wir einen guten Kurs haben, dass wir etwas entdecken, dass es vom Kopf ins Herz rutscht.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum mit anderen darüber reden?«:

Der Redner: Für andere Menschen beten ist noch viel besser als das viele Diskutieren. Oft ist es das, was bei Menschen bewirkt, dass sie es überhaupt verstehen können, manchmal ist das Herz und die Ohren wie zu. Pfropfen in den Ohren und das Herz ein Klumpen Stein. Die Leute verstehen gar nicht, was wir erzählen. Da gibt es nur eines: Beten für diese Menschen!

Die Redner und Rednerinnen verweisen in diesem Zusammenhang immer wieder auf die Hilfe des Heiligen Geistes, der allein Verständnis schaffen kann (Kapitel A. 1.). Damit entlasten sie sich einerseits vom Erfolgsdruck und konzentrieren sich auf die für sie erreichbaren kurzfristigen Ziele der »discussion and exploration«⁵⁷³ und sehen andererseits dem Fernziel der »Bekehrung« mit Gelassenheit entgegen.

572) Jungs, Thomas / Müller-Doohm, Stefan M. 1993, S. 70-91, hier S. 78.

573) Hunt, Stephen 2004, S. 110; siehe auch Kapitel B. 1. 1.

Damit entledigen sie sich auch des Vorwurfs, manipulativ zu sein, denn sie sind zuständig für den »einen Teil«, die Teilnehmenden und der Heilige Geist für den »anderen Teil«.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Was tut der Heilige Geist?«:

Der Redner: Der Heilige Geist hilft uns, die Bibel zu verstehen. Die Bibel ist manchmal sehr schwierig zu verstehen. Die Evangelien verstehe ich ja noch, aber dann? Der Heilige Geist ist wie ein Übersetzer.

Er zeigt einen englischen Cartoon: Die Zeichnung zeigt Noah, der einen Park anstelle der Arche baut, weil er Gott missverstanden hat: Er hat »Park, anstatt Ark« verstanden. – Ja, das war ein Witz, und wenn man ihn nicht versteht, muss man auch nicht lachen. Der Heilige Geist zeigt uns, was Gott meint. Er gibt Verständnis, um was es eigentlich geht. Ich bin intellektuell geprägt, wollte lange Zeit immer verstehen, bevor ich etwas glauben konnte. Aber schon Augustin erkannte: »Ich glaube, auf dass ich verstehen werde.« Bei Gott ist vieles umgekehrt, und der Heilige Geist hilft uns zu verstehen. Er führt in die Beziehung zu Gott und hilft uns dann, dabei zu bleiben.

In den Bemühungen der Referierenden, die Teilnehmenden für eine zielgerichtete Herzensschau zu gewinnen, zeigt sich, dass aus ihrer Sicht Rationalität und Vernunft nicht einfach gegen Religion und Irrationalität – und umgekehrt – ausgespielt werden können. In ihren Ausführungen werden beide Zugriffe auf die »Wirklichkeit« nicht nur als legitim, sondern auch als in gegenseitiger Abhängigkeit stehend dargestellt.⁵⁷⁴ Mit der Betonung der Dialektik zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft kritisieren sie die Verneinung der »Transzendenz« durch die Absolutsetzung des Fassbaren, ohne aber den Rahmen des »Rationalen« mit einem Rahmen des »Irrationalen« ersetzen zu wollen. Sie konstruieren einen umfassenderen Referenzrahmen, der beide Teile umschließen kann und der, weil er gleichzeitig eine bestimmte Perspektive auf die Welt einnimmt, beansprucht, Orientierung zu schaffen.

Es bleibt anzufügen, dass das Herz, das symbolisch für den Ort im Menschen steht, an dem seine Bedürfnisse, Wünsche, Nöte, Geheimnisse und Sehnsüchte entstehen, auch der Ort ist, an dem Gott auf den Menschen treffen kann. Jenseits dieses zentralen Ortes der Erkenntnis und des umfassenden Begreifens bleibt Gott, und mit ihm Jesus, für den Menschen unzugänglich und irrelevant. Darum das Motto: Wer mit dem Herzen sieht, sieht mehr!

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats über »Wer ist Jesus?«:

Der Redner: Nun gibt es verschiedenen Möglichkeiten, über Jesus zu denken: Ihn als normalen Menschen zu akzeptieren, was auch nicht schwierig ist, was auch die Wissen-

574) Siehe Habermas, der in seinem Buch *Zwischen Naturalismus und Religion* die These vertritt, dass die Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen für jede moderne Religion, die nicht in fundamentalistische Positionen abdriften will, konstitutiv ist, Frankfurt a. M. 2005.

schaft belegen kann, denn er hat Hunger gehabt, Versuchung erlitten, Empfindungen gehabt etc. Die Frage entsteht aber beim Mehr: Jesus als Sohn Gottes. Stimmt das denn? Nur wenn er das Mehr ist, ist er für uns relevant.

Theorie – Praxis

Wie sich der Zugang zu diesem »Mehr« ergibt, erklären die Referierenden, indem sie, wie eben dargelegt, die analytisch abtrennbaren, faktisch aber miteinander verbundenen Ebenen des Wissens, Handelns und Erfahrens, die jeden Prozess von Wirklichkeitssetzung prägen, hervorheben und dabei den Akzent auf die Aktivität und die Verantwortung des Individuums legen. Dieses muss sich auf die Postulate einlassen, die Möglichkeit einer »transzendenten Wirklichkeit« wenigstens in Betracht ziehen und sich so verhalten, als sei sie eine Gegebenheit. Nur über den Weg des Ausprobierens, des Wagnisses des Perspektivenwechsels eröffnet sich, so wird immer wieder betont, dem Individuum eine Möglichkeit, dann auch über die Faktizität dieser »transzendenten Wirklichkeit« entscheiden zu können. Grenzen sollen überschritten werden, fokussiertes Handeln ist angesagt und entsprechende Erfahrungen werden sich einstellen, so das Fazit.

*Aus dem Beobachtungsprotokoll des FEG-Referats »Wie kann man die Bibel lesen?«:
Der Redner: Nun kann man sagen, das mit der Wahrheit ist eine Behauptung. Das stimmt, das kann man sagen. Aber wir können der Sache auch auf den Grund gehen, und erfahren ob es stimmt. – Beispielsweise das hier wäre jetzt ein Fahrplan, und ich behauptete, der Fahrplan stimme nicht. Ein anderer aber sagt, er stimme. Ich kann die Wahrheit nur herausfinden, wenn ich das, was hier steht einfach mal für wahr nehme und dann danach handle. Das heißt, ich glaube, dass die Abfahrtszeit des Zuges stimmt und gehe zum Bahnhof und finde es heraus. Man kann es nur ausprobieren, testen. Jesus sagte, wer wissen wolle, ob er die Wahrheit sage, der solle danach handeln und er werde es herausfinden. Wenn ich das nicht täte, könnte ich etwas verpassen, das wäre doch schade.*

*Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wer ist der Heilige Geist?«:
Der Redner: Ein Bild: Wir gehen auf eine Wanderung mit einem Rucksack, dort hat es unter anderem Energie in Form von Essen und Trinken drin. Er ist schwer, er schneidet ein, da machen wir einen Rast – so ungefähr nach 10 Min (Gekicher) – zum Essen und Trinken. Der Rucksack wird leer. Nun, beim Weiterlaufen ist die Last erstens kleiner, und zweitens habt ihr Energie in euch, das ist ein doppelter Vorteil.*

Es geht um das »Ergreifen« und um die ganz persönliche Erfahrung der postulierten und vorgängig unbekanntem Wirklichkeit.

*Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann man die Bibel lesen?«:
Der Redner: All die Menschen, die sagen, sie richten sich nach dem, was in der Bibel steht, wohlbedacht und mit dem Hirn eingeschaltet, die profitieren in ihrem Leben. Es kommt ein Punkt, da muss man es einfach mal ausprobieren. Ein Beispiel: Liebe Freunde*

waren bei uns, sie hatten gerade das erste Kind bekommen. Da sagten sie: »Weißt du, zu wissen wie es ist mit einem Kind, kann man erst, wenn man eins hat« (alle raunen und nicken).

Wer die eigenen Entscheidungen gleichzeitig mit Erwartungen verbindet, für den oder die soll sich die fundamentale Opposition von »möglich« und »unmöglich« auflösen, und zwar in ebendieser subjektiven »religiösen Erfahrung«. Das Gebet bietet sich für solche Experimente und Erfahrungen geradezu an. Die reservierte Beobachterposition wird hier zugunsten des Teilhabens aufgegeben.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?«:

Der Redner: Ein anderes Mal war es in den Herbstferien, ich war alleine zu Hause und musste auf die Wüstenspringmäuse meines Bruders aufpassen, sie füttern etc., und dann jeweils wieder das Türli zumachen. Das aber vergaß ich, und sie waren weg. Was würde passieren, wenn sie nicht mehr gefunden würden? Ich machte mir Sorgen, suchte im ganzen Haus, fand aber nur eine. Doch am Samstag wollte ich selber in ein Lager gehen für eine Woche, dann würde niemand da sein. Ich dachte mir, die andere Maus wird eingehen. Da kam wieder der Moment des Stoßgebets. Ich saß am Esstisch, schloss meine Augen und betete, dass ich die Maus doch beim Öffnen der Augen vor mir haben würde. Ich musste dann nämlich gleich gehen, und wenn ich sie jetzt nicht finden würde, würde es in einer Woche hier mächtig stinken. Ich öffnete die Augen, und sie saß dort am Boden (Gelächter). Ich schloss sie gleich wieder, um nochmals hinzusehen, aber sie war noch da. Das stärkte mein Vertrauen in Gott und von dort aus ging ich dann weiter.

In der Diskussionsrunde unterhält man sich darüber, ob man beim Beten von einem Gegenüber ausgehe oder nicht. Der Gruppenleiter hakt hier ein und bestätigt diesen Gedanken, ja wie es wohl wäre, wenn wir nicht davon ausgingen. Man kommt gemeinsam darauf, dass man davon ausgehe, dass man das Gegenüber zwar nicht beweisen könne aber doch sehr hoffe, dass es da sei. Rolf(T) wiederholt dann, was Markus(L) im Referat unterstrichen hatte: Es komme wirklich darauf an, zu was man sich entscheide, ob man das glauben wolle oder ob man sich an etwas anderes halte.

Doch eine kausale Beziehung zwischen der eigenen Entscheidung, die Perspektive zu wechseln, um die Postulate zu testen, und den nachfolgenden Ereignissen lässt sich nicht immer im erwarteten Sinne herstellen. Das Experiment, hier das Gebet, kann auch unerwünschte Resultate erzeugen, bzw. es können sich Umstände einstellen, die mit dem Gebet und den damit verbundenen Intentionen nicht in Verbindung gebracht werden können. Doch diese Ungereimtheiten lassen sich vom religiösen Sinnsystem mit den entsprechenden Erklärungen meistens auffangen. Schließlich sind diejenigen, die sich entschieden haben, innerhalb des religiösen Deutungs- und Sinnsystems zu operieren, auch nicht mehr total und in jedem Fall abhängig von der Erfahrbarkeit der nicht-empirischen Wirklichkeit. Das bei dieser Person bereits internalisierte »religiöse Wissen« stellt sich ihr wie ein WahrnehmungsfILTER schützend vor das durch die Störfaktoren bedrohte System.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?«:

Der Redner: Warum erhört Gott nicht alle Gebete? Es gibt Gründe zum Herausfinden, aber manchmal bleiben Gründe verborgen, wir können es nicht immer herausfinden. Hier ist dann unser Vertrauen besonders herausgefordert. Manchmal ist es unbereinigte Sünde, Ungehorsam. Jesaja 55:1-2 redet davon, etwas kommt zwischen uns und Gott. Wichtig ist: hey, Gott ist kein »Tscholi«, Gott ist Gott, wo wir falsch waren, brauchen wir seine Vergebung, dann ist die Freundschaft wieder in Ordnung. Oder falsche Motive, z. B. wenn wir beten: »Gott gib mir ein Auto, 2 Frauen, eine Yacht etc.«. Oder das Gebet, das wir beten, kann nicht erfüllt werden, weil es nicht gut für uns wäre. Ein Beispiel aus der Kindererziehung: Im Bastelraum fragen mich die Kinder, ob sie mit dem Teppichmesser hantieren dürfen. Ich sage nein, aber die Kinder sehen das nicht ein, halten mich für einen Spielverderber. Es gibt Gebete, die würden uns schaden, wenn sie so in Erfüllung gingen.

Jemand sagte einmal: Gott sagt nein, wenn das Erbetene an sich schlecht ist, oder schlecht ist für mich, für andere, direkt oder indirekt, unverzüglich oder letztendlich. Billy Grahams Frau sagte dazu: Hätte Gott alle ihre Gebet erhört, hätte sie den Falschen geheiratet und das mehrmals. Manchmal sagt Gott: »Nein, aber später.«

Das praktische Tun zum Zwecke der Erfahrungen wird im *AlphaLive*-Kurs auch durch die »Ministry-Zeiten« gefördert bzw. forciert. Hier soll Gehörtes unter Anleitung und im gemeinschaftlichen Rahmen in die Tat umgesetzt und gezielt auf die Probe gestellt werden. Diese Zeiten sind im Kurs fest verankert, vor allem während des Wochenendes und beim Kursabend zum Thema »Heilung«. Die Leute werden ermutigt, Schwellen und Grenzen zu übersteigen, um Erfahrungen machen zu können, welche den Zweifel entschärfen sollen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie werde ich vom Heiligen Geist erfüllt?«:

Der Redner: Wenn wir natürlich sofort abblocken, wenn wir etwas spüren und wieder die Kontrolle übernehmen, dann stellen wir den Prozess ab. Wir können ihm keine Vorschriften machen, er ist Gott. Oft ist es der Stolz. Immer das »Aber« – ja, das schon, aber jenes nicht. Die Frage ist: »Bist du offen für mich oder nicht?« Er zeigt seine Liebe so wie es für uns richtig ist, lässt uns aber die Freiheit. [...] Lukas 11:9-11: »Bittet, dann wird euch gegeben«, das wird 6x wiederholt. Gott wusste, dass Menschen zögern, zweifeln. Und dann das Geheimnis von den Kindern, die ihren Vater um etwas bitten: Wenn sie um Brot bitten, wird er ihnen keine Schlange geben. Ihr bekommt den Heiligen Geist. Gibt es eine Bedingung? Was muss ich erfüllen, dass ich ihn bekomme? Vielleicht die anderen, aber nicht ich, denken einige, so im Sinne von: Ich bin es nicht würdig. Aber: Bitten ist alles, was wir tun müssen.

Dann kommt die Angst: Was ist, wenn ich mich gehen lasse, dann bin ich am Schluss noch in einer Sekte, das Geld wird von mir abgenommen. Aber Jesus hat nicht Geld genommen von den Leuten und wir haben auch unseren festen Lohn. Aber Vorsicht ist verständlich. Meine Erfahrung dazu: Wenn ich mich Gott hingebe, ist es nicht so, dass ich meine Persönlichkeit verliere, sondern, dass ich erst merke, wer ich überhaupt bin. Er

gibt den Heiligen Geist denen, die ihn darum bitten, nicht nur für den reifen Christen. [...] Wir stehen jetzt dann auf, wir sind frei dazu, und ich bete für den Heiligen Geist. Wer will kann die Hände hinhalten, ja, er weiß es auch sonst, das ist klar, es ist vielleicht mehr für uns. Schaut nicht auf die anderen, schaut nur auf euch, es geht darum, dass wir vor Gott sind.

Zusammenfassend kann über den Gebrauch der Dichotomien im *Alphalive*-Kurs festgehalten werden, dass sie deshalb verwendet werden, weil auch in der Alltagssprache der Anwesenden diese Unterscheidungsschemen vorkommen. Die Kursteilnehmenden können hier also an Bekanntes und Bestehendes anknüpfen, und die Referierenden können darüber hinaus von dieser Basis aus an ihre »religiöse Botschaft« heranführen. Interessanterweise werden die Dichotomien im Kurs generell nicht dazu verwendet, um Grenzen zu ziehen, sondern um bestimmte Anteile und bestimmte Gegenteile einer Sache so weit als möglich miteinander zu harmonisieren. Wenn im Kurs beispielsweise die kulturell verankerte Dichotomie *Ratio – Religion* aufgenommen wird, dann geschieht dies mit der Absicht, die damit verknüpften Vorstellungen und Stimmungen als kulturgeschichtliche Konstruktionen zu entlarven, zu entproblematisieren und so für die Zwecke des Kurses zu instrumentalisieren. Eine integrative Schau wird postuliert, eine Selektion und Hierarchisierung der religiösen und säkularen Sinnsysteme mittels normativer Deutungsschemen konstruiert. Mit Hilfe des »rationalen« Arguments werden Konditionen geschaffen, um die Daseinsberechtigung auch »irrationaler« Wirklichkeitssetzungen zu legitimieren, d. h. die Dichotomie wird nicht einfach auf ihre unvereinbaren vor- und nach-aufklärerischen Aspekte hin beleuchtet, sondern als Polaritätsmodell für eine umfassendere Wirklichkeitsschau verwendet, die jedoch nicht-religiöse Sinnsysteme je nach Situation subsumiert, akzentuiert oder ausklammert. Die Kursteilnehmenden werden zu keinem Zeitpunkt angeleitet, von einem Sinnsystem in ein ganz anderes zu wechseln und damit ihre totale Umkehr zu markieren, vielmehr werden sie animiert, eine »frame extension« zu wagen. Sie werden ermutigt, über den ihnen bekannten und anerkannten Wissens- und Erfahrungshorizont hinaus zu denken und zu handeln. Diese Strategie der Inklusion bzw. Integration bei gleichzeitiger Akzentuierung und Wertung bestimmter Sinnelemente bzw. -systeme soll angesichts des Pluralismus der Weltdeutungen und angesichts der kaum noch religiös sozialisierten Menschen die Plausibilität und Sozialverträglichkeit religiöser Konzepte steigern. Im Kurs wird also keine geschlossene, puristisch-religiöse Weltanschauung konstruiert, wie sie in religionsgeschichtlichen Texten nicht nur dem Mittelalter⁵⁷⁵, sondern auch den fundamentalistisch-separatistischen Milieus

575) Vgl. Gladigow, Burkhard: »Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte: Zur Genese eines Fachkonzepts«, in: Horstmannshoff, H. F. J. / Singor, H. W. / van Straten, F. T. / Strubbe, J. H. M. (Hrsg.): *Kykeon*. Leiden / Bosten / Köln 2002, S. 49-68; hier S. 50: »Weder ist »Europa« durch »eine« Reli-

der Gegenwart zugeordnet werden. Die Kursdesigner setzen ihr Wissen über die spätmoderne pluralistische Gesellschaft, der nicht entflohen werden kann, im Kurs gezielt um, der mit seinen wöchentlichen Inputs, seiner temporären Anlage, seinem heterogenen Publikum und seinen global anwendbaren Inhalten und Strategien gar nicht erst auf Rückzug aus der Gegenwartsgesellschaft setzt, sondern sich ihr offensiv zuwendet. Seine Vertreter wissen geschickt zwischen den zur Verfügung stehenden Wirklichkeitskonzepten zu jonglieren,⁵⁷⁶ wodurch sie die Plausibilitätsstrukturen ihres »religiösen Angebots« verbessern und erweitern.⁵⁷⁷ Eine Totaltransformation bzw. eine totale »Umkehr« eines Menschen kann unter diesen Bedingungen nicht zustande kommen, denn jedes Individuum wird ermutigt, vor seinem spezifischen Hintergrund und seinen subjektiven Erfahrungen aktiv eigene Sinnelektionen zu treffen. Mit anderen Worten: Im Umfeld von *Alphalive* kann es konkret immer nur zu Teiltransformationen kommen.

Die beobachteten Tradierungs- bzw. Legitimierungs- und Positionierungsstrategien aufseiten der Kursverantwortlichen sind nicht unbekannt. Gerade die Vertreter und Vertreterinnen religiöser Sinnsysteme in der spätmodernen säkularisierten Gesellschaft sind, neben der Kompetenz zur Harmonisierung und Nivellierung von Gegensätzen, auch auf eine Kompetenz zur (Be-)Wertung von Deutungsoptionen angewiesen, um nicht vor lauter Inklusivismus das eigene Sinnsystem bis zur Unkenntlichkeit zu entgrenzen bzw. aufzulösen.⁵⁷⁸ Im *Alphalive*-Kurs wird das Problem wie folgt gelöst: Die Verantwortlichen versuchen nicht, alle Schwierigkeiten und Ambivalenzen und auch nicht alle Kontingenzen auszuschalten, sie versuchen vielmehr, die Teilnehmenden in einen selbstverantwortlichen und trotzdem zielge-

gion allein definierbar, wie von der christlichen Kirchengeschichte vorausgesetzt, noch darf wie selbstverständlich angenommen werden, dass ein Mensch nur »eine« Religion habe, oder »Religion« so definiert werden, dass nur das möglich ist.«

- 576) Eine Beobachtung, die nicht nur für *Alphalive* zutrifft. Sie scheint typisch zu sein für die europäischen Verhältnisse, seit die Renaissance, der Humanismus und die Romantik alternative Sinnsysteme produzierten. Gladigows Ansicht nach ist der Komplexität religiöser bzw. weltanschaulicher Orientierungen darum lange Zeit wenig Aufmerksamkeit zugekommen, weil die sukzessive Ausgliederung unterschiedlicher Lebensbereiche aus den christlichen Normierungsansprüchen als »Säkularisierung« abgetan worden ist. Die gleichzeitige und sukzessive Nutzung verschiedener Sinnsysteme hat aber von jeher stattgefunden. Darum ist es seiner Meinung nach auch nicht korrekt, beim modernen Menschen von einem »Zwang zur Häresie« (Berger, Peter L. 1980) zu sprechen. Gladigow, Burkhard 2002.
- 577) Eine »frame extension« findet also auf beiden Seiten der Kommunikation statt.
- 578) Peter L. Berger weist darauf hin, dass es schwer ist, »Anschauungen zu verfechten, ohne sie entweder in einer letzten Relativität aufzulösen oder in die falschen Absolutheiten des Fanatismus einzumauern«. Er sieht die Herausforderung der pluralistischen Gesellschaften in einem »Wechsel zwischen grenzenloser Toleranz und Fanatismus«, von der insbesondere auch die Religion betroffen ist, 1994, S. 49, 52.

richteten Prozess hineinzunehmen, der schließlich in einen individuellen Positionierungsprozess übergehen soll. Die normative Dichotomie *Herz – Kopf* wird dafür gekonnt und wirksam in Szene gesetzt. Eine Art Gesamtreferenzrahmen wird konstruiert, der in sich die unterschiedlichen Wirklichkeiten und ihre Sinnsysteme vereint und gleichzeitig hierarchisiert, so dass eine neue Ordnung entsteht.

Gerade mit den Anspielungen auf die persönliche Herzenshaltung, sprich: Motivation, wird die Entscheidungskompetenz und -verantwortung der Einzelnen zum Thema gemacht und dann anhand der Theorie-Praxis-Dichotomie erörtert und aufgelöst. Angesichts der von den Referierenden postulierten Verträglichkeit verschiedener Wirklichkeitskonzeptionen können die Individuen mit einem Minimum an Risiko in das Experiment einsteigen. Ohne dieses aktive Experimentieren kann jedoch nichts geschehen, wird ihnen versichert, denn das »Ergreifen« erst bringt die Erfahrung mit sich und lässt das vorerst nur (Un-)Denkbare und Fremde »wirklich« werden. Die Teilnehmenden werden in diesem Prozess des »Fremdverstehens« angeleitet und begleitet. Wahrnehmung und Handlung, Erlebnis und Deutung werden als sich wechselseitig bedingend und befruchtend dargestellt. Dies schafft eine Atmosphäre, in der sich insbesondere die Überzeugung, dass ein totaler Perspektivenwechsel in Form einer »Bekehrung« Bedingung für eine »religiöse Erfahrung« ist, nicht mehr unangefochten halten kann. Eine grundsätzliche Offenheit, auch wenn sie von Skepsis gezeichnet ist, scheint hier schon auszureichen für eine »Geisterfahrung« (Kapitel C. 2. 2.). Aber eine solche unbestimmte Offenheit kann bereits schon als eine Form aktiver Selbstpositionierung gedeutet und als solche als Bedingung für Erfahrung verstanden werden.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie werde ich vom Heiligen Geist erfüllt?«:

Der Redner: Wichtig ist, dass ich sage: »Ja, ich hebe ane.« [Ich halte mich hin.]

2. 1. 2. Illustrierung und Exemplifizierung

Mit der Legitimierung der »Transzendenzoption« und der Darstellung ihrer Erfahrbarkeit muss auch die Beschaffenheit der »transzendenten Wirklichkeit« selbst und der Erfahrung derselben in der Rede konstruiert werden, denn konkret soll es darum gehen, den Teilnehmenden nachvollziehbar zu vermitteln, was wie erfahren werden kann. Während die Art, die Inhalte und die Bezugsgrößen der »religiösen Erfahrungen«, wie sie im *Alphalive*-Kurs konstruiert werden, im Kapitel C. 2. 2. zu Sprache kommen werden, soll hier nur aufgezeigt werden, wie die Referierenden mittels sprachlicher Mittel die Zuhörenden immer weiter mit der Selbstverständlichkeit der subjektiven Erfahrbarkeit zentraler Dimensionen der »transzendenten Wirklichkeit« vertraut zu machen versuchen.

Insbesondere das Kernanliegen von *Alphalive*, die Gottes-Beziehung, die sich als »Transzendenzenerfahrung« auf unterschiedlichen Ebenen manifestieren kann, wird im Kurs in verbalen und visuellen Bildern facettenartig immer wieder veranschaulicht. Mithilfe von Metaphern und Analogien, Gemälden und Comiczeichnungen generieren die Referierenden einen multidimensionalen Zugang zu dem, was sich der unmittelbaren Vergegenwärtigung entzieht. Durch das Ersetzen beispielsweise eines Ausdrucks bzw. eines ganzen semantischen Feldes durch einen Ausdruck aus einem anderen Vorstellungs- und Erfahrungsbereich werden semantische Ähnlichkeiten oder Unterschiede zwischen Bekanntem und Unbekanntem sichtbar gemacht. Das Abstrakte und Fremde soll durch die sprachlichen Übertragungen und bildhaften Vergleiche leichter zugänglich und an Bestehendes anschließbar werden. Was mit einer ausschließlich beschreibenden Sprache, die allein ihre repräsentative Leistung zur Geltung bringt, offensichtlich nicht mehr geleistet werden kann, weil die transportierten »religiösen Inhalte« so für die Zuhörenden nicht verständlich sind, wird mit der expressiven Funktion der Sprache wettgemacht.

Die *Alphalive*-Vertreter bedienen sich gängiger Metaphern aus dem »religiösen Repertoire« und erweitern, ergänzen und vergleichen dieses mit solchen aus dem alltäglichen Berufs-, Freizeit- und Familienleben sowie aus den Bereichen der Natur, des Sports und der Politik.⁵⁷⁹ Weil Metaphern und Analogien die Fähigkeit haben, Bedeutungen zu kumulieren und unterschiedliche Assoziationen zu erzeugen, sind sie in der Regel für die Einzelnen immer irgendwie anschlussfähig. Die gezielte Kombination und der Vergleich von Metaphern ermöglichen eine Erweiterung auch ihrer Bedeutungen und ihres Veranschaulichungscharakters. Die verwendeten Sprachbilder erzeugen also einerseits subjektiven Sinn, andererseits helfen sie den Referierenden – gerade weil diese mittels Metaphern oft auf »Alltagserfahrungen« und »-deutungen« zurückgreifen, bei der Interpretation der verwendeten Sprachbilder aber über deren angestammten Bedeutungsrahmen hinausgehen –, eine Sache, einen Gegenstand von verschiedenen Seiten so einzukreisen, dass er intersubjektiv verständlich und individuell zugänglich wird.

Die sprachlichen und visuellen Bilder sollen von der Erfahrbarkeit einer konkreten »transzendenten Wirklichkeit« erzählen, deren Beschaffenheit sie gleichzeitig mitkonstruieren.⁵⁸⁰ Zur optimalen und vertiefenden Darstellung der intendierten Botschaft greifen die Referierenden neben den Metaphern und Analogien darum immer wieder auch zu persönlichen Erfahrungsberichten. Diese authentischen Zeugnisse »erfahrener Transzendenz« machen einen großen Teil der veranschaulichenden Kommunikation im *Alphalive*-Kurses aus, weshalb sie an dieser Stelle ebenfalls eine Erwähnung finden.

579) Konferenzunterlagen 2002, S. 3.

580) Sie binden sich insofern an die biblische Tradition der erzählenden Veranschaulichung an.

Metaphern und Analogien

Die Suche: Reise, Weg und Proviant

In den Referaten wird der Mensch von Anfang an als ein aktiv Handelnder verstanden, dessen Glaube sich an die konkrete »Begegnung« bzw. »Beziehung« mit Gott bindet. Die Darstellung des Kursverlaufs als eine Expedition von Menschen, die unterwegs sind, um diesen Gott zu suchen und zu finden, ist denn auch stimmig. Das Bild von der *Gruppenreise* räumt den einzelnen Mitgliedern den größtmöglichen Freiraum und gleichzeitig, entsprechend ihrer Ausrüstung, die größtmögliche Unterstützung im Verlaufe des Kurses ein. Ziel des Aufbruchs ist eine »Begegnung«, sprich: ein »Erlebnis mit Gott«. Wann, wo und wie sie bzw. es stattfindet scheint nicht so relevant zu sein. Der Redner zeigt sich diesbezüglich aber schon am ersten Kursabend zuversichtlich, denn liegt es nicht in der Sache des Losziehens, dass man Erfahrungen macht?

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wer ist Jesus?«:

Der Moderator am ersten Kursabend: Ich will euch auf eine Entdeckungsreise mitnehmen, das Ticket haben wir schon gelöst, das ist die Anmeldung gewesen. Das Gepäck ist die Neugier, die Skepsis, das Reisefieber, aber keine Angst, es wird eine gemütliche Reise, man hält immer wieder an, aber kommt doch auch immer wieder vorwärts. Wir wollen, dass Gott uns begegnet, so ganz natürlich übernatürlich. Wir wollen Gott erfahren.

Die Teilnehmenden sollen sich entspannen und auf das Abenteuer einlassen, es soll ihnen aber auch klar werden, dass diese Reise keine zufällige Fahrt ins Blaue ist. Die Richtung kann nicht beliebig gewählt werden, das Fernziel des Kurses ist klar definiert. Dieses Ziel wird im Kurs aber nicht sehr häufig explizit erwähnt, denn es ist ein individuelles Langzeitziel, auf das der Kurs hinsteuert, das jedoch in der Zeitspanne von zehn Wochen nicht für alle zu verwirklichen ist bzw. verwirklicht werden muss. Darum sind Aussagen wie die folgende eher selten.⁵⁸¹

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats bei der Alphasive-Party, »Christsein – unwichtig, unwahr oder unattraktiv?«:

Der Redner zitiert ca. dreimal das Jesus Wort: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.«

Die Verantwortlichen widmen sich vor allem den Kurzzeitzielen, die sich auf ein Coaching der Einzelnen in ihrem persönlichen Entwicklungsprozess beschränken: Die Kursanbietenden informieren und ermutigen die Leute, die Option »Religion« zu erwägen, auszuprobieren, und sie liefern dazu den Rahmen für Diskussion und Exploration. Diese Kursziele werden denn von den Teilnehmenden auch nicht in Frage gestellt.

581) Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 110.

Der *Weg* wird zum Ziel und zur Aufgabe zugleich. Auf dem *Weg* liegt der potentielle Erfahrungsraum des Menschen, in dem er mit Gott in »Berührung« kommen kann. Hier kann das Individuum Gott als eine Kraftquelle erleben, sofern es sich darauf einlässt. Wer aber nicht aktiv »geht« und bloß »von außen« zuschaut, der oder die geht leer aus, das heißt, ihm oder ihr bleibt eine Begegnung mit Gott nicht vergönnt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenend-Referats »Wer ist der Heilige Geist?« (siehe auch unter »Theorie-Praxis«):

Der Redner: Ein Bild: Wir gehen auf eine Wanderung mit einem Rucksack, dort hat es u. a. Energie in Form von Essen und Trinken drin. Er ist schwer, er schneidet ein, da machen wir einen Rast – so ungefähr nach 10 min (Gekicher), zum Essen und Trinken. Der Rucksack wird leer. Nun beim Weiterlaufen ist die Last nun kleiner, und zweitens habt ihr Energie in euch, das ist ein doppelter Vorteil. So etwa im Sinne von je schneller, desto geschwinder.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenend-Referats »Was tut der Heilige Geist?«:
Der Redner: Der Bananenduft kommt von einem Molekül [er sagt die ellenlange chemische Formel dazu, er ist Chemielehrer an der Berufsschule], man könnte sie öffnen, dann käme viel von der Essig...säure...penthyl etc. viele solche Moleküle heraus in meine Nase, aber da hast du noch nichts davon, du musst hinein beißen. [Er hat sie mittlerweile geschält und beißt dann rein und schmatzt genüsslich vor sich hin, zwischendurch kommen noch Wortfetzen heraus, es ist allzu komisch, er bleibt mit stoischer Mine dabe.] Die Banane ist der größte Energiespender, das ist wie mit dem Heiligen Geist, du musst die Kraft hereinlassen, um die Energie zu bekommen.

Jetzt könnten wir die Banane ja aufteilen, alle könnten abbeißen, schauen, ob es reicht, aber so ist Gott eben nicht – oder Markus(L)? [Markus(L) steht auf und holt zwei Migrossäcke mit Bananen, Äpfeln und Birnen hervor. Genug für alle.] Ja, bei den einen geht der Laden gleich runter bei den Bananen: »Oh, Bananen nein danke!« Da gibt es aber auch Äpfel und Birnen. Nicht, dass es verschiedene Heilige Geiste gäbe, aber die einen brauchen das, die anderen das, verstehen es nur auf diese oder jene Art. Aber du musst hinein beißen.

Die »Erfahrung Gottes« als Kraftquelle oder die »Begegnung mit Gott« im Heiligen Geist bleibt gekoppelt an die Aktivität des Menschen.

Die Hürden: Kluft und Tür

Auf der Reise in die »Gottes-Beziehung« stellen sich dem Menschen immer wieder Überraschungen und Hindernisse in den Weg, die ihm seine eigene Begrenztheit vor Augen führen. Die Expedition ist dann zum Scheitern verurteilt, so der Redner, wenn ein Mensch allein auf seine Fähigkeiten und Leistungen baut, denn für eine »Beziehung« braucht es zwei aktive Seiten. So wie also ein Mensch seine eigenen Schritte tun muss, so ist er doch auch darauf angewiesen, dass ihm sein Gegenüber

entgegenkommt. Die Abhängigkeit vom aktiven, handelnden Gott wird in der Metapher von der Kluft deutlich gemacht.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Der Redner: Ich habe eine Zeichnung gemacht [...]. Es ist die Skizze eines Grabens:



Hinüber schaffst du es nicht. Gut leben? Dann kommst du ein Stück näher an die Kluft, aber es bringt dich noch nicht zu Gott. Es reicht nie. Dann gibt es solche, die werden religiös, singen sogar Kirchenlieder, lesen sogar die Bibel, beten vielleicht sogar, machen religiöse Übungen. Aber auch diese bringen mich nie auf die andere Seite. Es gibt nur einen Weg: »Das, was ich am Kreuz auf Golgatha getan habe.« Ich sage damit nicht, dass ein gutes Leben ein »Seich«⁵⁸² ist, oder in die Kirche zu gehen. Aber ich sage: Was Jesus getan hat, das ist wahr für mich, ein Geschenk, ein Angebot (Jesaja 53:6; 1. Petrus 2:24). Jesus nahm unsere Schuld auf sich.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie widerstehe ich dem Bösen?«:

Der Redner: Gott will aber die Freundschaft wieder herstellen, er spricht mit Adam »Wo bist du«, fragt er. Wieso fragt er das wohl? Ist er nicht mehr allwissend, ist er kurzzeitig geworden? Nein, er will die Beziehung wieder herstellen.

Die Metapher von der *Tür* konkretisiert die in den bereits erwähnten Metaphern von der Banane und vom Graben veranschaulichten Angebote und Leistungen Gottes, die dem Menschen zur freiwilligen Nutzung offeriert werden. Anhand eines Gemäldes des Präraphaeliten William Holman Hunt (1827-1919), das eine von Efeu umrankte Tür ohne Klinke zeigt, vor der Jesus steht und darauf wartet, dass ihm der Mensch von innen her öffnet, wird das Zusammenspiel von aktiv und passiv nochmals eindrücklich illustriert (Bild weiter unten).

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Der Redner: Offenbarung 3:20 »Ich will eintreten«. Es ist so und wird so sein, weil Jesus es gesagt hat, das ist ein Versprechen, dem sagt man Verheißung. Es hat etwas mit dem neuen Leben zu tun, dem man auch Bekehrung sagt, oder Zum-Glauben-Kommen. Das ist, wenn man Jesus die Tür öffnet, auch Umkehr genannt. Dann kommt der Heilige Geist

582) Schweizerdeutsch; »mein Leben ist ein Seich« kann übersetzt werden mit »mein Leben ist Mist«.

herein, in mein Herz. Am Wochenende hören wir dann noch mehr davon, wer der ist, was er tut, heute sagen wir einfach mal, er ist der unsichtbare Stellvertreter von Jesus.

Es gibt einen englischen Maler, Holman Hunt. Der hat ein Bild gemalt – »The Light of the World« – von einer Türe, die mit Efeu überwachsen ist, davor steht Jesus und wartet. Die Türe muss schon länger zu sein, sonst wäre sie ja nicht zugewachsen. Und die Türfalle fehlt, die Türe kann von dieser Seite gar nicht geöffnet werden. Hunt sagte, darauf angesprochen, dass er das bewusst so gemacht habe. Die Falle gebe es nur auf der Innenseite.

Ich finde das Bild, ja das Bild an und für sich [er macht eine abwertende Handbewegung], aber was es aussagt, ist genial: Du darfst aufmachen, Jesus drängt sich nicht auf, die Entscheidungsfreiheit ist bei dir, aber wenn er dann hineingeht und mit der Person isst, ist das ein Zeichen von Beziehung. Wenn wir das machen, sagt er uns zu, dass er dann bei uns ist bis ans Ende der Welt (Matthäus 28:20). Und er kommt nur, wenn er erwünscht ist, das hat nichts mit Gefühlen zu tun.

Das Ziel: Neuanfang, Wiedergeburt, Kindschaft, Mannschaftswechsel

Wenn die angestrebte »Begegnung« tatsächlich stattfindet, dann kommt es zu einem Ereignis, das unabhängig von jeder menschlichen Sinneswahrnehmung als Tatsache vorausgesetzt wird: zur Wiedergeburt des Menschen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Was tut der Heilige Geist?«:

Der Redner: Nikodemus (ein Mann vergleichbar heute vielleicht mit dem Kirchenratspräsidenten) ging nachts zu Jesus und fragte, was das mit dem neuen Leben auf sich habe, ob er zurück müsse in den Bauch seiner Mutter (Johannes 3:5-7). Das ist ein Vergleich mit dem menschlichen Leben in Bezug zur Welt, und es gibt einen Bezug zum geistlichen Leben: das Von-oben-geboren-Werden, oder anders gesagt: das Wieder-geboren-Werden. Das ist nicht ein Ausdruck aus den USA, sondern das sagt Jesus selbst.

In der Sonntagsschule fragte die Lehrerin zum Test, ob man denn als Christ zur Welt komme. Darauf ein Kind: »Nein, man wird normal geboren.«

Was passiert, wenn Jesus in ein Leben kommt? Alles was zwischen mir und Gott stand, Barrieren, »Sünde« sagt man dem dann, wird beiseite geschafft. Man braucht sich dann nicht mehr zu fürchten, es gibt keine Verurteilung mehr, Gott versenkt alles in einen tiefen See, was mich von Gott getrennt hat. Am See steht dann ein Schild: Fischen verboten.

Manchmal ist es für uns zu einfach so. Kann denn das einfach so passieren, fragen wir uns. Ja das kann, wir sollen es dann auch nicht mehr zurückholen. Römer 8:1-2: »So gibt es nun kein Verdammungsurteil für die, die in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes, der in Christus Jesus lebendig macht, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.« Passieren tut das, wenn wir ihm annehmen: Er gibt uns das Recht, Kinder Gottes zu werden. Was passiert? Man könnte sagen, eine geistliche Geburt.

Der Redner macht klar, dass diese radikale Neuwerdung mit dem »Ergreifen« des Angebots vonseiten des Menschen einsetzt, das einen Prozess auslöst, der vielleicht vorerst unscheinbar oder gänzlich unbemerkt bleibt, der sich aber ebenso gut

auch mit Vehemenz und unverkennbarer Deutlichkeit Raum zu verschaffen mag. Beispielweise kann eine augenblickliche und für den oder die Betroffene/n – vielleicht sogar für die Zuschauenden – klar erkennbare Veränderung eintreten/ oder ein langsamer Prozess der Transformation beginnen, der »von innen« und vielleicht auch »von außen« wahrgenommen werden kann. Diese Zeichen der Veränderung werden als Beweise der Zugehörigkeit zur göttlichen Familie gedeutet, die mit einer *Wiedergeburt* in Kraft tritt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Der Redner: Der Heilige Geist kommt ins Leben (Römer 8:9), er bringt etwas mit, er verändert Dinge. Die Bibel redet hier von Früchten, die dann entstehen (Galater 5:22, 23). Solche Veränderungen kommen manchmal schnell. Zum Beispiel eine Frau in Kalkutta: Sie war 60 Jahre alt, nach 30 Jahren Heroin und Strich fand sie zu Jesus. Innerhalb sehr kurzer Zeit war sie gesund am Körper, hat noch geheiratet und trat als weiße Braut vor den Altar. In Kalkutta natürlich, nicht da.

Damit man sieht, dass Dinge aber auch bei uns sich verändern können, sage ich noch etwas von mir. Ich bin eine geduldige, robuste, ausgeglichene Person, meinte ich, dann heiratete ich, wurde dreimal Vater. Da merkte ich sehr schnell, dass ich von der Geduld, die ich zu haben glaubte, nichts mehr fand. Aber der Heilige Geist wirkt jetzt, dass diese Frucht wachsen kann. Die Äpfel wachsen auch nicht »tac«, sondern vom Frühling bis zum Herbst. Jesus ist mit mir unterwegs und hilft mir beim Lernen. Ich kann das einfach nicht.

Dieses proklamierte Neue ist also ein im Glauben antizipiertes Geschehen, das mit dem Moment der »Begegnung« zwischen Gott und Mensch zum Faktum wird, das in der »Welt des Alltags« aber nur teilweise erfahrbar und sichtbar wird. Es ist gezeichnet von Brüchen und Uneindeutigkeiten, und es bedarf immer wieder der neuen Vergegenwärtigung im Umfeld der vielfältigen Erfahrungen und zahlreichen Deutungsoptionen. Die in der »transzendenten Wirklichkeit« verortete Tatsache der »Wiedergeburt« muss in der »Alltagswirklichkeit« ausbuchstabiert werden.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Der Redner: Jesus sagt: Das ist mein Angebot für dich. Nimmt man an, wird man eine neue Person, päng, mit einem Schlag fängt etwas Neues an. Er interessiert sich für mich. Das heißt aber nicht, dass dann keine Fehler mehr passieren, das sage ich damit nicht. Es ist wie beim Autofahren, nach der Prüfung darfst du einfach alleine fahren, dass du dann ein guter Autofahrer bist, heißt das noch lange nicht. Der Experte sagte zu mir nach der Prüfung: »Herr, Robert(L), ich rate ihnen einfach noch, lernen sie Auto fahren«, aber er gab mir den Schein. Von dem Moment an, wo Jesus ins Leben kommt, macht es »tac«, etwas Neues fängt an.

Angesichts der Alltagserfahrungen, die im Kurs nicht ausgeblendet oder wegerklärt werden, wird, wie bereits angetönt, ein totaler Seiten- bzw. Perspektivenwechsel im Sinne eines radikalen Identitätswechsels nicht gefordert. Nur ein einziges Mal kommt es zu einer Anspielung, die das Dilemma zwischen der Mehrdeutigkeit von »Wirklichkeit« und dem Zwang zur Wahl für kurze Zeit in einer Metapher der Eindeutigkeit aufzulösen versucht. Mit dem Bild von der *Mannschaft* wagt es der Redner ein einziges Mal, klare Grenzen zu ziehen: Er fordert eine eindeutige Parteinahme des Einzelnen und stößt damit bei den Kursteilnehmern und -teilnehmerinnen entsprechend auf Widerstand (Kapitel C. 3. 1. 2.).

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie widerstehe ich dem Bösen?«:
Der Redner: Eigentlich geht es um einen Vereinswechsel. Es gibt die Mannschaft von Jesus und auch andere Mannschaften. Bei den Mannschaften geht es ja heute um viel Geld, man redet auch von sog. Ablösesummen. Darum sagen wir hier auch, dass es wichtig ist, dass wir unser Leben Gott übergeben, möglichst mit Zeugen, das ist der Vereinswechsel, ich stimme dann für Jesus. Wenn dann einer kommt und sagt: Komm spiel doch wieder mit uns, können wir sagen, nein danke.

Die Radikalität des erwarteten *Mannschaftswechsels* wird in der Metapher vom *Schwamm* später wieder relativiert. Mit dem Sprachbild betont der Redner, aufgrund seiner eigenen Erfahrungen, dass der Prozess der Veränderung ein un abgeschlossener und in Wirklichkeit immer unvollkommener Prozess bleibt. Er stellt fest, dass »Altes« und »Neues« nebeneinander existiert und dass der religiöse Entwicklungsprozess des Einzelnen auch nicht einfach linear verläuft, sondern seine Zyklen hat und niemals zu einem definitiven Abschluss kommt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenend-Referats »Wer ist der Heilige Geist?«:
Der Redner: Ich habe da eine Analogie dazu: ein Schwamm, wie man ihn braucht in der Schule. Er wird unters Wasser gehalten, da werden seine Verhärtungen gelöst. Manchmal perlt das Wasser zuerst noch ab, aber da muss man ihn halt weiter darunter halten. Dann auf einmal nimmt er das Wasser auf. So ist es mit dem Heiligen Geist.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie mache ich das Beste aus meinem Leben?«:
Der Redner: Ich bringe nochmals das Bild vom Schwamm. Bei mir perlte das Wasser zuerst lange ab. Wenn der Schwamm verhärtet ist, heißt das nicht, dass wir negativ sind, das ist einfach unsere Biographie. Aber irgendwann ist der Schwamm dann so weich, dass er das Wasser aufnehmen kann. Dann verhärtet es bei mir wieder, dann muss ich wieder hinhalten.

Dazwischen: Kampf und Krieg

Ein Bewusstsein von Zerrissenheit, Uneindeutigkeit und Unabgeschlossenheit bleibt zurück. Das Ambivalente und Kontingente ist nicht aus der Welt zu schaffen

und sucht darum nach einer sinnhaften Erklärung. Die im »Alltagsleben« real erlebbare Problematik findet denn auch in der religiösen Sprache ihren Niederschlag. In den Darstellungen der verschiedenen »Welten« bzw. »Wirklichkeitsbereiche«, die im Hier und Jetzt offensichtlich nicht zur vollständigen Verschmelzung gebracht werden können, wird die »Spaltung« unter anderem als Resultat unterschiedlicher und auseinander strebender Kräfte thematisiert, die um die Vorherrschaft in den benannten Wirklichkeitsbereichen kämpfen. Mit dem Konzept der Doppelzugehörigkeit des Menschen sowohl zu »dieser« als auch zur »transzendenten« Wirklichkeit soll das Problem gelöst werden, denn der Sowohl-als-Auch-Zustand menschlichen Daseins ist auf Zeit noch von der Atmosphäre des Kampfes zwischen den widerstrebenden Kräften gezeichnet, dessen Ende und Ausgang zugunsten der »Wiedergeborenen« aber feststeht. Die Metaphern von Krieg und Kampf veranschaulichen die eigentliche Verfasstheit der »Welt« und des Menschen darin. Mithilfe der in der Bibel verwendeten Sprache, die mithilfe von aktuellen und konstruierten Beispielen »übersetzt« und zugänglich gemacht wird, verortet der Referent den Menschen im Einflussbereich des Kräftespiels zwischen Gut und Böse. Dabei macht er klar, dass diese Kräfte als reale, wenn auch nicht empirisch beweisbare Größen einerseits von außen auf den Menschen einwirken, andererseits aber auch in ihm selber angesiedelt sind, d. h. dass der Kampf zwischen Gut und Böse auch im Innern des Menschen stattfindet. An dieser thematischen Auseinandersetzung zeigt sich die Verbundenheit des zeitgenössischen, charismatischen Diskurses mit dem Pietismus. Position und Verfassung des »wiedergeborenen Christen« in »dieser Welt« und in Bezug zu der »anderen Welt« werden hier wie dort problematisiert und auf der Basis des vom handelnden, aktiven und produktiven Individuum ausgehenden Menschenbildes lösungsorientiert angegangen. In den besuchten Kursen wurde jedoch die im charismatischen Kontext sonst übliche Kampfführungsrhetorik vermieden (Kapitel B. 2.).

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats an der Alpalive-Party, »Christsein: unwichtig unwahr oder unattraktiv?«:

Der Redner weist auf die dunkle Seite der Erde und des Lebens hin. Es werde sicher verständlicher, was gemeint sei, seit dem 11. September [2001]. Aber auch ohne das sei es uns sicher aus unserem Leben auch verständlich, was die dunkle Seite sei. Er zitiert Sol-schenizyn: Die Grenze zwischen Gut und Böse gehe nicht entlang von Nationalgrenzen, etc. etc., sondern mitten durch das menschliche Herz.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie widerstehe ich dem Bösen?«:

Der Redner: In der biblischen Sicht der Welt steht dahinter, hinter der Welt, das in personifizierter Weise existierende Böse. Oft glauben die Leute eher oder leichter, dass es das Böse gibt als dass es Gott geben kann, so z. B. der Autor des Filmes »Exorzist«.

An anderen Orten können die Leute eher an Gott glauben, als dass sie glauben können, der Teufel existiere auch. Das kommt wahrscheinlich auf das Bild an, das wir von

Gott haben: Ist er ein bärtiger Alter, muss der Teufel ein Gehörnter sein. Und an diese Figur zu glauben ist tatsächlich etwas schwierig. Wenn wir an einen unsichtbaren Gott glauben, so doch auch an eine unsichtbare Macht des Bösen. Diese beide liegen miteinander im Konflikt. Man kann auch sagen, es herrscht Krieg in der unsichtbaren Welt.

Aus Jesaja 14:12-24 lässt sich unter Umständen die Herkunft des Bösen herleiten: »Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern! Wie wurdest du zu Boden geschlagen, der du alle Völker niederschlugst! Aber du dachtest in deinem Herzen: »Ich will in den Himmel steigen und meinen Thron über die Sterne Gottes erhöhen, ich will mich setzen auf den Berg der Versammlung im fernsten Norden. Ich will auffahren über die hohen Wolken und gleich sein dem Allerhöchsten. Ja, hinunter zu den Toten fuhrest du, zur tiefen Grube! Wer dich sieht, wird auf dich schauen, wird dich ansehen und sagen, etc. etc.« Hier könnte man ableiten, dass er ein gefallener Engel ist. Im Alten Testament wird davon nur an wenigen Orten berichtet, z. B. in Hiob 1 und in 1. Chronik 21:1: Es ist dort keine unbestimmte Macht, aber ein persönliches Wesen.

Im Neuen Testament, z. B. in Epheser 6:11-17 (die Waffenrüstung) rebelliert der Teufel aktiv gegen Gott und befiehlt eine Anzahl von Helfern. Paulus sagt, wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen eine unsichtbare Macht. Der geistliche Kampf ist eine Realität. Und Paulus warnt uns davor, dies zu unterschätzen. Die Geister sind mächtig und böse. Menschen können auch immer wieder diesen Angriffen ausgeliefert sein. Wie sieht er denn aus? Es ist kein Gehörnter, er wird Luzifer genannt, d. h. Lichtträger, d. h. er ist eher attraktiv, und er zeigt sich natürlich nicht in seinen wahren Farben.

In dieser Seilzieh-Situation zwischen den benannten Kräften soll und muss der Mensch nicht nur immer wieder neu seine Position definieren und deklarieren, sondern er muss auch entsprechend handeln, denn er ist zu keiner Zeit ein bloß Ausgelieferter, sondern immer ein Mitgestaltender.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum mit anderen darüber reden?«: Der Redner: Jesus hat ein bestimmtes Bild von uns. Matthäus 5:13-16: »Ihr seid das Salz der Erde. Wenn nun das Salz seine Wirkung verliert, womit soll man salzen? Es ist zu nichts mehr nütze, als dass man es fortschüttet und von den Leuten zertreten lässt. Ihr seid das Licht der Welt. Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen bleiben. Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; dann leuchtet es für alle im Hause. So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.«

Wir sollen Salz sein. Was Salz für die Nahrung ist, sollen wir für die Welt sein. Denkt daran, das nächste Mal, wenn ihr einen Zopf oder Spaghetti macht, tut das Salz einmal nicht rein und hört dann die Kinder am Sonntagmorgen, was das wieder einmal sein sollte. Und dabei braucht es ja so wenig Salz, aber es ist das, was es ausmacht, dass die Suppe schmeckt. Wir sollen so sein in der Familie, in der Nachbarschaft etc. Das heißt aber auch, wir sollen in der Welt sein. Ich z. B. könnte die ganze Zeit mit Markus(L) zusammen sein und irgendetwas tun, aber wenn ihr am Montagabend immer Jassen geht, dann bleibt dabei, denn dort braucht es auch Salz.

Diese Positionierung soll also auch einen öffentlichen Charakter haben, sie soll kommuniziert werden und sich in den Handlungen des Menschen ausdrücken (Kapitel B. 2.). Der Akt der Positionierung bzw. der Parteinahme ist niemals optional bzw. bloß eine Anforderung an den religiösen Menschen, er wird als eine anthropologischen Konstante dargestellt. Der Mensch – ob religiös oder nicht-religiös – kann, so wird betont, niemals ohne Selbstverortung auskommen, und diese aktive Positionierung ist immer mit einer Wahl bzw. Abwahl von Optionen verbunden. Mit anderen Worten: Auch wenn ein Mensch sich nicht entscheidet, entscheidet er sich. Wer sich beispielsweise seiner Umwelt dauernd nur passiv anpasst, d. h. sich fortwährend fremdbestimmen lässt, der lebt in seiner passiven Haltung zwar bequem, denn er kann alle unbequemen Faktoren, die eine persönliche Stellungnahme mit sich bringen kann, umgehen. Aber er lebt letztlich auch ungesund, schlussfolgert der Redner.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie mache ich das Beste aus meinem Leben?«:

Der Redner: Er [Gott] hat nicht gedacht, wir sollen Chamäleons sein, das ist sehr spannend, aber auch sehr anstrengend. Immer sich einem jeweiligen Hintergrund anzupassen, das ist es nicht. Heute im Alphakurs ist es schön und gut und morgen im Job? Dort auch wieder anpassen? Das ertragen wir auf die Dauer gar nicht.

Es gibt da eine Legende von einem Forscher, der legte ein Chamäleon auf einen Schottenstoff und das Chamäleon explodierte, weil es die Spannung nicht aushielt. Extra pointiert ausgedrückt: Das zu Gott stehen ist vielleicht morgen nicht mehr so einfach wie am Sonntagabend. Aber langfristig – nicht einmal kurzfristig – ist es die geringere Spannung.

Ein christlicher Familientherapeut, James Dobsen, hat einmal einen Test gemacht: Er brachte 10 Leute in einen Raum, hatte drei Tafeln mit verschiedenen langen Strichen drauf. Die Frage war: Welche Tafel hat den längsten Strich. 9 von den 10 Leuten hatte er vorbereitet, sie sollten nicht beim längsten, sondern beim zweitlängsten die Hand hochhalten. Einer wusste nichts. Als letzterer beim längsten hochhalten wollte, begann er zu zögern, weil die andern nicht aufstreckten. Das Resultat war: 75 % aller Testpersonen streckten schließlich wie alle anderen, nämlich falsch auf. – Gegen den Strom schwimmen ist eben nicht so leicht, es geht darum, den Stil von Jesus zu übernehmen.

Vor meinem Theologiestudium war ich im KV, in einem Großraumbüro, man redete dort immer über die Personen, die nicht anwesend waren. Es war gar nicht so einfach, da nicht mitzumachen.

Bilder und Objekte

Die Referierenden versuchen, die von ihnen aufgezeigten Erfahrungsräume laufend durch den gezielten Einsatz von Gemälden, Cartoons, Filmsequenzen und Objekten zu verdeutlichen und zu veranschaulichen. Das sprachlich Kommunizierte soll unterstützt, ergänzt und weiter differenziert und so auf unterschiedliche Weisen

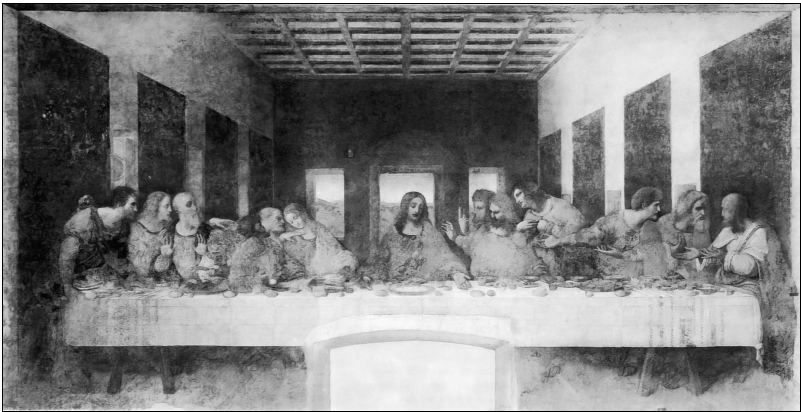
zugänglich gemacht werden. Die eingesetzten visuellen bzw. materiellen Kommunikationsträger sind einerseits in einem gewissen Sinne bereits selbstredend, andererseits regen sie das Individuum an, aktiv zu interpretieren, d. h. die Bilder mit subjektivem Sinn zu versehen. Bilder lösen bei den Betrachtenden Assoziationen, Vergleiche und Identifikationsprozesse aus, die oft weit über das Gesagte und Sagbare hinausreichen. Sie ermöglichen die Kommunikation von komplexen Sachverhalten in komprimierter Weise, und sie überlassen es weitgehend den Betrachtenden, im Rahmen des sprachlich bereits Festgelegten, Eigenes zu kreieren bzw. das Vermittelte mit Eigenem zu kombinieren. Zudem verankert sich visuell Wahrgenommenes oft nachhaltiger in der Erinnerung als Gesprochenes, so dass memorierte Bilder auch später noch Links zur vermittelten Botschaft herzustellen vermögen.⁵⁸³



583) Sachs-Hombach, Klaus: *Das Bild als kommunikatives Medium*. Köln 2003, S. 14-29.

Beispielsweise wird das Gemälde des Präraphaeliten William Holman Hunt im Kurs nur einmal gezeigt, die Referierenden nehmen aber im Verlaufe der zehn Wochen immer wieder darauf Bezug, ohne das Bild nochmals zeigen zu müssen, denn die Zuhörenden erinnern sich sofort daran und verstehen auch, worauf die Referierenden anspielen. Das Bild zeigt eine klinkenlose Tür, an die der Christus anklopft. Es wird darauf hingewiesen, dass der Gast nicht selber eintreten kann, denn die Tür ist nur von innen zu öffnen (Abschnitt »Metaphern und Analogien«).

Auch das Abendmahl von Leonardo da Vinci wird bei den Ausführungen über die ausweglose Situation jedes Menschen vor Gott, der als Sünder nicht bestehen kann, gezielt eingeblendet. Dem Redner kommt da Vinci selbst zu Hilfe, von dessen fundamentalen Erfahrungen im Zusammenhang mit der Suche nach geeigneten Modellen für das Abendmahl-Gemälde eine Legende erzählt.



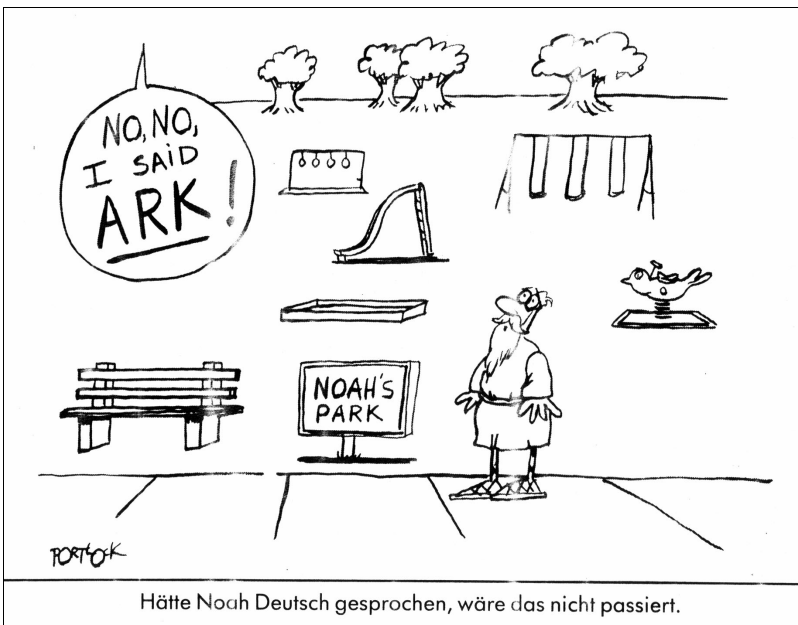
Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum starb Jesus?«:

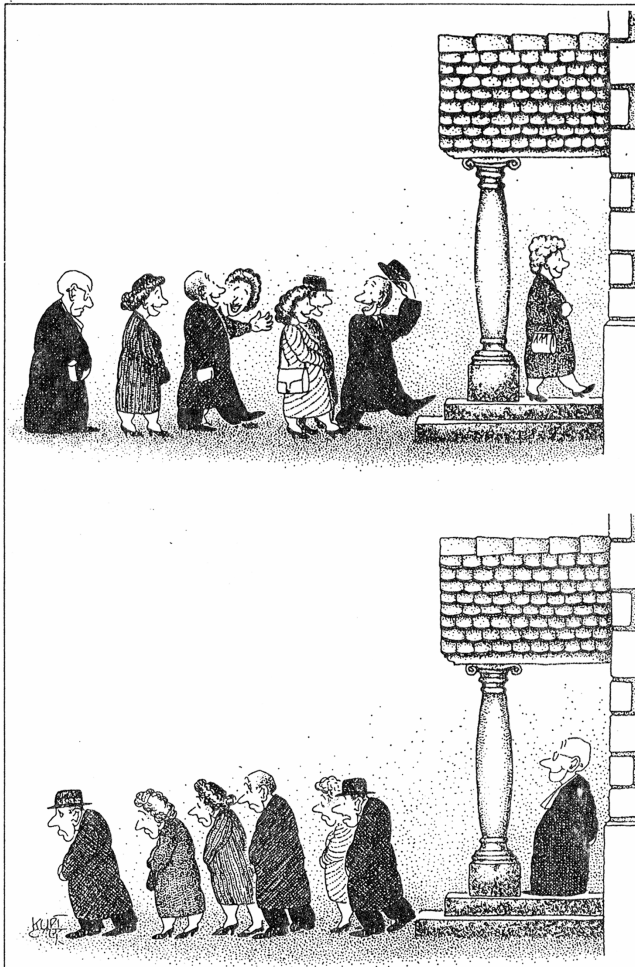
Der Redner: In der Gesellschaft haben wir noch Moralvorstellungen, die sind aber auch oft variabel- hier gilt eine Sache als Sünde, dort nicht – aber sicher ist, dass Sünde überall da ist. Sünde zerstört, schränkt das Leben ein, und das ist der Grund, warum die Bibel mit Jesus das Thema aufnimmt. Wir müssen jetzt halt ein bisschen viel vom Minus reden, ich will nicht zu fest auf euren Füßen heruntretren, aber es ist wichtig, dass wir das verstehen, um zu sehen, warum Jesus gestorben ist. – Ein Beispiel ist das Gemälde von Leonardo da Vinci »Das Abendmahl«. Der Maler hat sich für seine Studien auf den Markt begeben und dort nach Modellen gesucht. Er fand bald einen Mann, der ihm für die Figur des Jesus geeignet schien. Er malte Jesus in der Mitte und die Jünger von dort dann dem Bildrand zu, da brauchte er noch den Judas. Das waren ungefähr drei Jahre nachdem er das Jesus-Modell gesucht hatte. Wieder ging er auf den Markt, und er fand schließlich einen Mann. Als Leonardo ihn nach dem Namen fragte, war es der Name des Jesus-Modells. Es war derselbe Mann: Pietro Patinelli.

Zu niederschwelligeren Veranschaulichungszwecken werden auch Cartoons an die Wand projiziert, die auf parodistische Weise illustrieren, was gesagt werden wollte. In ihrem reduzierten Darstellungsmodus bringen sie die Sache nicht nur auf den Punkt, sie sind oft auch amüsant und sehr direkt in ihrer Aussage. Bei den Ausführungen über den Heiligen Geist beispielsweise erläutert der Redner dessen Fähigkeiten, Menschen zu führen und ihnen Gedanken einzugeben. Eine Karikatur der Noah-Geschichte soll jene Aussage unterstreichen, dass der Mensch Gott nicht ohne weiteres »richtig« verstehen kann. Was das Bild nicht aussagt, fügt der Redner hinzu, indem er auf die Funktion des Heiligen Geistes hinweist, der dem Menschen dieses »richtige« Verstehen der Stimme Gottes eben gerade ermöglicht.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Was tut der Heilige Geist?« (siehe auch unter »Kopf-Herz«):

Der Redner: Der Heilige Geist hilft uns, die Bibel zu verstehen. Die Bibel ist manchmal sehr schwierig zu verstehen. Die Evangelien verstehe ich ja noch, aber dann... Der Heilige Geist ist wie ein Übersetzer. Er zeigt einen Cartoon: Noah hat einen Park gebaut, weil er Gott missverstanden und »Park, anstatt Ark« verstanden hatte. Ja, das war ein Witz und wenn man ihn nicht versteht, muss man auch nicht lachen. Der Heilige Geist zeigt uns, was Gott meint. Er gibt Verständnis, um was es eigentlich geht.





Manchmal haben die Cartoons auch eine selbstkritische Note und fangen so entweder Klischees auf oder bauen Schwellen ab bzw. sie benutzen bestehende Vorurteile als Basis für ein Gegenbild. In der Einleitung zum Referat »Welchen Stellenwert hat die Kirche?« präsentiert der Moderator dem Publikum einen Cartoon, der auf witzige Art und Weise die Zustände in den herkömmlichen Gottesdiensten aufs Korn nimmt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Welchen Stellenwert hat die Kirche?« (siehe »Institution-Charisma«):

Der Redner: Heute geht es darum, welchen Stellenwert die Kirche hat. Wenn man sich Kirche vorstellt, dann kommen einem gewisse Erfahrungen in den Sinn, gute und weniger gute. [Er zeigt einen Cartoon. Darauf gibt es Leute, die zur Kirche gehen, fröhlich, aufgestellt, nachdenklich auch. Der Hinterste, der Pfarrer, geht mit mürrischem Gesicht. Auf dem zweiten Bild sieht man die Leute nach dem Gottesdienst wieder heraus kommen: Alle sind niedergeschlagen nur der Pfarrer lacht. Alle lachen.] So sollte die Kirche nicht sein.

Neben den zweidimensionalen Bildern kommt manchmal auch dreidimensionales Veranschaulichungsmaterial zum Einsatz. Das aus alltäglichen Verwendungsbereichen stammende Material wird uminterpretiert und in den Bereich der »Religion« übertragen bzw. zur Veranschaulichung sonst schwer zugänglicher Sachverhalte herangezogen.

Die »Erfüllung im Heiligen Geist« beispielsweise illustriert der Referent in seiner Einleitung zum Referat auf humorvolle Weise anhand einer Medikamentenpackung aus seiner Hausapotheke. Sein Slogan lautet: Was für die meisten Medikamente gilt, gilt im Wesentlichen auch für den Heiligen Geist: Er hilft, heilt, bringt Erleichterung. Im Unterschied zur Medizin jedoch erzeugt der Heilige Geist aber keine bedenklichen oder negativen Nebenwirkungen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Was tut der Heilige Geist?«:
Es ist heute Samstag, das ist speziell, am Abend schau ich immer Fußball, es ist die Bundesliga auf SAT 1. Heute kann ich eben nicht schauen, ich schaue oft mit den Kindern, es ist noch sinnvoll, weil da geschieht Einiges dort draußen auf dem Feld. Und dann die Werbung dazwischen ist interessant, besonders wenn die Medi-Werbungen kommen, da kommt am Schluss immer ein Spruch, betreffend Packungsbeilage, die man lesen sollte etc. 4-5 cm des Papiers besagt, was Prepulsid macht, dann kommen viele andere Infos und unten kommen noch die Nebenwirkungen, etwa 20 cm vom Text. Einfach nur um zu sagen, zu was es auch noch führen kann. Zum Beispiel stehen da seltene Reaktionen wie Juckreiz, dann sollte man stoppen. Dann in sehr seltenen Fällen kann es zu [er zählt haufenweise Nebenwirkungen auf] kommen. In Ausnahmefällen: Gelbfärbung der Haut, etc. etc. Kann mir hier jemand sagen, was der Unterschied zwischen sehr seltenen Fällen und Ausnahmefällen ist? Und zuletzt noch kann es zu Brustvergrößerungen und Milchfluss kommen (Gelächter im Saal)].

Heute schauen wir uns die Packungsbeilage zum Heiligen Geist an, was macht der eigentlich? Die Bibel ist wie bei den Medis die Packungsbeilage, aber viel positiver. Es geht dabei auch um die Frage der Nebenwirkungen, aber die sind dann positiv, das ist klar. Wir sind nicht die ersten, die das machen.

Geschichten

Eine weitere Methode zur besseren Verankerung und breiteren Abstützung der intendierten Informationen bzw. zur Förderung der Verstehensprozesse der Einzel-

nen ist das Erzählen von Geschichten. Mit Hilfe von Geschichten über Ereignisse und Erfahrungen aus dem eigenen Leben oder aus dem Leben von anderen bringen die Referierenden den Zuhörenden ausgewählte »religiöse Inhalte« nahe und versuchen damit, das Abstrakte und Theoretische auf die Ebene des Konkreten und Subjektiven herunterzubrechen. Die individuellen Anschluss- und Identifikationsmöglichkeiten werden auf diese Weise noch zusätzlich erweitert, denn jeder und jede findet sich in diesen lebensnahen Geschichten irgendwann wieder, was gerade in den informellen Pausengesprächen während des Kurses immer wieder deutlich wurde. Durch die persönlichen und authentischen Erfahrungsgeschichten, mit denen sich die Zuhörenden identifizieren können, sollen einerseits innere Widerstände abgebaut werden, andererseits sollen sie die Teilnehmenden für die Möglichkeit von »Transzendenzerlebnissen« sensibilisieren. Die Geschichten sollen ihnen zeigen, wie sie ihre eigene Wahrnehmung auf »transzendente Ereignisse« einstellen können. Die Geschichten sollen aber auch vermitteln, dass es »normal« ist, »religiöse Erfahrungen« zu machen bzw. dass »ganze normale« Menschen solche Erfahrungen immer wieder machen. Gleichzeitig können die Kursteilnehmerinnen diesen Erzählungen entnehmen, wie »religiöse Erlebnisse und Erfahrungen«⁵⁸⁴ ex post als »Transzendenzerlebnisse bzw. -erfahrungen« kategorisierbar und interpretierbar sind. Anders ausgedrückt, die Teilnehmenden können anhand der erzählten Geschichten mitverfolgen, wie Erlebnisse und Erfahrungen auch religiös deutbar sind, d. h. wie alltägliche oder auch besondere und bisher ungekannte Erfahrungen neu geordnet und zugeordnet werden können.

Die Erzählungen und Berichte sind oft von entwaffnender Transparenz geprägt, sie zeigen Menschen auch in ihren Schwächen und Unzulänglichkeiten, ohne diese zu kritisieren. Es geht den Erzählenden darum, Distanz abzubauen zwischen jenen, die sich des Glaubens bereits gewiss sind, und jenen, die (noch) unentschieden sind. Die Referenten zeigen sich deshalb bewusst als unvollkommene, alltägliche und durchschnittliche Mitmenschen, denn sie wollen einen niederschweligen Zugang zu den Anwesenden, d. h. ihr Vertrauen gewinnen (Kapitel B. 1.). Vertrauensbildung ist denn auch ein ausgesprochenes Ziel des Kurses (Kapitel A. 1. 4. 2.), denn wo sie vorherrscht, steigen die Chancen, dass das Vermittelte von den Kursteilnehmenden auch angenommen wird und es in ihrem Gedächtnis nachhaltig verankert bleibt. Auf der Grundlage des Vertrauens können die Anwesenden sich aber auch, wenn es nicht anders möglich ist, an etwas heranwagen, das sie nicht selber und im Voraus schon bis ins letzte Detail überprüft und nachvollzogen haben. Sozial kompetente Teammitglieder sind darum gefragt, denn sie vermögen es, die Rolle von Vorbildern, sprich: »signifikanten Anderen« (Kapitel B. 1. und Kapitel C. 3), zu übernehmen, die auf die Entwicklung der ihnen anvertrauten Kursteilneh-

584) Vgl. Anmerkung 113.

merinnen und -teilnehmer Einfluss nehmen können. Hier einige Beispiele solcher Geschichten von authentischen Erlebnissen und Erfahrungen:

Wenn Nicky Gumbel von seinen ersten plumpen Evangelisationsversuchen berichtet, dann zeigt er sich als Mensch fehlerhaft und lernfähig zugleich. Er identifiziert sich mit den Anwesenden und ihrer Unsicherheit und Unerfahrenheit, gibt ihnen aber mit seiner Geschichte auch einen weiterführenden Impuls.

»Wenn wir einmal begriffen haben, was für eine gute Nachricht das Evangelium ist, dann werden wir es auch nicht für uns behalten.

Aber wie stellen wir es an, anderen von Jesus zu erzählen? Ich glaube, es gibt dafür zwei gegensätzliche Gefahren. Einerseits besteht die Gefahr der mangelnden Sensibilität. Das war mein Problem, als ich gerade Christ geworden war. Ich war so begeistert von dem, was ich erlebt hatte, dass ich alle Welt dazu bringen wollte, meinem Beispiel zu folgen. Ich war erst seit wenigen Tagen Christ, als ich mit dem festen Entschluss auf eine Party ging, allen Anwesenden von meiner Entscheidung zu erzählen. Ich sah eine Bekannte tanzen und beschloss ihr klar zu machen, dass ihr das Wichtigste fehlte. Ich ging also zu ihr hin und sagt: »Du siehst furchtbar aus. Du brauchst Jesus.« Sie glaubte, ich sei übergeschnappt. Das war nicht gerade die wirkungsvollste Methode, anderen von Jesus zu erzählen. (Übrigens wurde sie später dann trotzdem noch Christ – ohne mein Zutun! – und heute ist sie meine Frau.)«⁵⁸⁵

Auch die Geschichte des Familienvaters bietet ein großes Identifikationspotential für die Teilnehmenden. An die Ausführungen des Referenten erinnern sich später gerade Männer und Frauen, die als Eltern ähnliche Erfahrungen haben.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?« (siehe auch unter »Ziel: Neuanfang, Wiedergeburt...«):

Der Redner: Damit ihr seht, dass sich Dinge aber auch bei uns verändern können, sage ich noch etwas von mir.

Ich bin eine geduldige, robuste, ausgeglichene Person, meinte ich. Dann heiratete ich, wurde dreimal Vater, da merkte ich sehr schnell, dass ich von der Geduld, die ich glaubte zu haben, nichts mehr fand. Aber der Heilige Geist wirkt jetzt da, dass diese Frucht wachsen kann. Die Äpfel wachsen auch nicht »tac«, sondern vom Frühling bis zum Herbst. Jesus ist mit mir unterwegs und hilft mir beim Lernen. Ich kann das einfach nicht. Unser mittlerer Bub, der hat einen Dickschädel, ich schreie ihn oft an, nicht gut, das ist schlimm. Oft muss ich mich entschuldigen, dann reden wir miteinander, beten sogar und am nächsten Tag geht es wieder los. Aber der Heilige Geist hilft mir.

[In der Kaffeepause nach dem Referat unterhalten wir uns. Die Offenheit des Referenten hatte imponiert: Rolf(T) unterstreicht, dass ihm die Sache von Robert(L) mit der Geduld und den Kindern ihn schon auch noch getroffen habe. Er finde sich da wieder. – Später im Interview wird dieser Punkt von Rolf(T) tatsächlich wieder aufgenommen.]

585) Nicky Gumbel zum Thema »Warum mit anderen darüber reden?«, 2005, S. 191 f.

Auf der Grundlage geteilter Schwächen, Bedürfnisse und Wünsche scheint es für die Einzelnen einfacher zu sein, sich auf das Angebot einzulassen, das die Redner ihnen präsentieren. Die Erzählungen stellen Menschen dar, die Schritte tun, Fehler machen und dazulernen, sich also kontinuierlich verändern. Anders ausgedrückt: Die Erzählungen zeigen den Teilnehmenden im Kurs, dass mit dem »Experiment Gott« Erfahrungen gemacht werden und sich Veränderungen einstellen können. Diese Erlebnisse und Erfahrungen, sofern sie entsprechend gedeutet werden können, schichten sich dann auf zu einer nachhaltigen Erfahrungsfähigkeit sowie zu einer Gewissheit über die »transzendente Wirklichkeit« bzw. über Gott.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?« (siehe auch unter »Theorie-Praxis«):

Der Redner: Wo Gott Gebete erhört, entsteht Dankbarkeit, Vertrauen. So wie ich es erlebte in der 1. Oberstufe. [...] Ein anderes Mal war es in den Herbstferien, ich war alleine zu Hause und musste auf die Wüstenspringmäuse meines Bruders aufpassen, sie füttern etc., und dann jeweils wieder das Türli zumachen. Das aber vergaß ich und sie waren weg. »Was würde passieren, wenn sie nicht mehr gefunden würden?« Ich machte mir Sorgen, suchte im ganzen Haus, fand eine. Doch am Samstag wollte ich selber in ein Lager gehen für eine Woche, dann würde niemand da sein. Ich dachte mir, die Maus muss eingehen, da kam wieder der Moment des Stoßgebets. Ich saß am Esstisch, schloss meine Augen und betete, dass ich die Maus doch beim Öffnen der Augen vor mir haben würde. Ich musste dann nämlich gleich gehen, und wenn ich sie jetzt nicht finden würde, würde es in einer Woche hier mächtig stinken. Ich öffnete die Augen und sie saß dort am Boden. (Gelächter) Ich schloss sie gleich wieder, um nochmals hinzusehen, aber sie war noch da. Das stärkte mein Vertrauen in Gott, und von dort aus ging ich dann weiter.

Wer über Erfahrungen verfügt, die er oder sie im Rahmen des religiösen Sinnsystems deuten und erzählen kann, ist im Kreise der »Eingeweihten« angekommen und verfügt über ein Mittel, sich gegen Zweifel und Kritik abzugrenzen.

Erzählte authentische subjektive Erlebnisse und Erfahrungen, die sich zudem mit den Erfahrungen der anderen verbinden, scheinen auch das Potential zu haben, »religiöse Wirklichkeit« als »objektive Wirklichkeit« zu konstituieren und zu konsolidieren (Kapitel C. 3.). An ihnen wird das soziale Moment in der »Wirklichkeitsabsicherung« sichtbar, das sich der *Alphalive*-Kurs zunutze macht. Die »Zeugnisse« werden sowohl vor den Referaten als auch in den Diskussionsgruppen methodisch gezielt eingesetzt. Kursteilnehmende und Kursverantwortliche berichten regelmäßig über ihre persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen mit dem Experiment »Glauben«. Im Dauergespräch zwischen den Teilnehmenden kann die »religiöse Wirklichkeit« immer wieder neu konstituiert und gesichert werden.⁵⁸⁶

586) Peter Berger und Thomas Luckmann sprechen vom »Rattern einer Konversationsmaschine«, die dem Menschen die subjektive Wirklichkeit garantiert, modifiziert und rekonstruiert, 2003, S. 163.

Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass die Referierenden nicht versuchen, die im Bereich der religiösen Wirklichkeitsdefinitionen verlorenen Plausibilitäten allein mittels theoretischer Erklärungen, sozialer Kontrolle oder Gruppendruck wettzumachen. Sie versuchen vielmehr, immer wieder Anknüpfungsmöglichkeiten zu schaffen und Brücken zu bauen zwischen der Tradition, der individuellen »Alltagswirklichkeit« und den einzelnen Biographien, indem sie sich der Erfahrungskategorie bedienen. Die subjektive »religiöse Erfahrung« soll die unplausibel gewordenen Objektivationen erster Ordnung, die von früheren Generationen geschaffen wurden, durch solche zweiter Ordnung bzw. durch kontextualisierte Rekonstruktionen von »traditionellem Wissen« ersetzen. Um aber eine Verbindung zwischen den individuellen Lebensläufen und der Geschichte überhaupt herzustellen zu können, müssen neben Erklärungen, Rechtfertigungen und Veranschaulichungen auch entsprechende, die kognitiven Elemente unterstützende Erfahrungen ermöglicht und eingeleitet werden. Dafür muss zuerst ein Bewusstsein geschaffen werden, dass die »religiöse Wirklichkeit« überhaupt erfahrbar ist, dann aber muss auch thematisiert werden, wie diese Wirklichkeit erfahren werden kann bzw. was es in ihr zu erfahren gibt. Die Empirie erscheint also auch im Bereich der »Religion« für den Faktizitätscharakter bzw. für die Wirklichkeitsakzentuierung zuständig. Die gezielt auf Empirie bzw. auf subjektive Erfahrungen ausgerichtete »religiöse Kommunikation« zeigt sich im *AlphaLive*-Kurs an gewissen Schnittstellen sehr deutlich.

2. 1. 3. Inszenierung und Evokation

Neben den Bildern, Objekten und Erzählungen, die als illustrierende, beschreibende und expressiv-verdeutlichende Bestandteile in den Kursreferaten vorkommen, werden gerade schwer verständliche oder wichtige Themenbereiche häufig auch mit szenischen Elementen angereichert. Mitunter wird von den Referierenden gestikuliert und dramatisierend zur Schau gestellt, was zur Debatte steht. Diese lebhaften und weit über eine repräsentative Sprache hinausreichenden Kommunikationsformen wecken durch ihre Expressivität und ihren Unterhaltungscharakter die Aufmerksamkeit des Publikums und schließen dieses in die aktuellen Prozesse der Bedeutungskonstruktionen ein. Die Sprache bedient sich hier der expressiv-kreativen Dimension und des sozialen Raumes, um die Aktivität der Beteiligten zu steigern und den Zugang zu den transportierten »religiösen Inhalten« zu optimieren. Solche expressiven Formen von Kommunikation haben weiter den Vorteil, dass mit ihnen auch unausgesprochene oder unaussprechliche Informationen transportiert bzw. wichtige Inhalte akzentuiert werden können (Kapitel B. 3. 2. 2.).⁵⁸⁷

587) In einem unveröffentlichten Artikel erörtert Charles Taylor die Dimensionen der Sprache bei der Konstitution von Bedeutung in anschaulicher Weise: Er betont dass die beschreibende Sprache »is inescapably embedded in an activity which has at least two features I

Referate werden generell nicht von einem Rednerpult aus gehalten, die Akteure können sich im Raum frei bewegen und so neben Powerpoint-Präsentationen oder Overhead-Projektionen ungehindert auch sich selbst als Darstellungsmedien benutzen und dabei die Nähe oder Distanz zum Publikum selber bestimmen. Diese Gestaltungsfreiheit nutzen die Referierenden in unterschiedlicher Weise. Hin und wieder kommt es zu regelrechten Show-Einlagen, beispielsweise um den abstrakten Prozess der »Geisterfüllung« auch für Unwissende anschaulich zu kommunizieren, wie bereits weiter oben angedeutet wurde.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Was tut der Heilige Geist?«
Der Redner: Friede (eine Frucht des Heiligen Geistes) – viele Menschen auf der Welt suchen danach, der Heilige Geist kann als einziger diesen Frieden bringen, das Herz, das Ruhe findet. Diese Frucht im Herzen kann sehr schnell kommen. [...] Ihr denkt jetzt, schon gut, was der sagt, aber vielleicht denkt ihr auch, etwas an diesem Robert(L) ist einfach auch komisch. Zum Beispiel die Banane in seiner Brusttasche. Der Bananenduft kommt von einem Molekül [es folgt eine lange chemische Formel, er arbeitet im Berufsfeld der Chemie], man könnte sie öffnen, dann käme viel von dieser Essig...säure... penthyl [????], viele dieser Moleküle kämen heraus in meine Nase. Aber da hast du noch nichts davon, du musst hinein beißen [er hat sie mittlerweile geschält und beißt hinein und schmatzt vor sich hin, zwischendurch kommen noch Wortfetzen heraus ... es ist allzu komisch] Die Banane ist der größte Energiespender, das ist wie mit dem Heiligen Geist, du musst die Kraft hereinlassen, um die Energie zu bekommen. Jetzt könnten wir die Banane ja aufteilen, alle könnten abbeißen, schauen, ob es reicht, aber so ist Gott eben nicht – oder Markus(L)? [Der sagt »ja«. Markus(L) steht auf und holt zwei Säcke mit Bananen, Äpfeln und Birnen hervor.] Robert(L): Ja, bei den einen geht der Laden gleich runter bei den Bananen, oh, Bananen nein danke. Da gibt es aber auch Äpfel und Birnen...

Drei Wochen später kommt die Banane erneut ins Spiel, denn der Redner will aufzeigen, was geschieht, wenn eine Banane nicht verzehrt wird. Sie verrottet und wird ungenießbar.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum mit anderen darüber reden?«:
Der Redner hat eine schwarze Banane mitgebracht und sagt, er habe sie extra konserviert seit dem Wochenende: »Wie anmächlich ist doch so eine Banane, ich esse die nicht mehr. Das soll man mit dem Lebenswasser von Jesus auf gar keinen Fall machen. Nicht nur für sich und bei sich behalten, es wird faul. Jesus überwiegt auch die Chiquita-Firma, er gibt immer wieder neu, wir vertrocknen nicht. Konserviert nicht!

have mentioned here, that it has an expressive dimension, and that it is primarily the activity of interlocutors. [...] But implicit in this is the recognition that the constitutive forms of expression, those which open us to a new range of meanings, go beyond descriptive language, and even beyond speech of any form, to such things as gesture and stance.« Er betont dann die linguistischen (Sprechstil und Rhetorik) und die extra-linguistischen Anteile der Sprache (Gestik und Haltung). Taylor, Charles, *An Issue about Language*, S. 21.

Letztlich erzielen diese Bemühungen vonseiten der Referierenden nur ihre Wirkung bzw. die so konstruierte »religiöse Wirklichkeit« wird für die Anwesenden nur dann verständlich, wenn diese aus der Position der Distanz heraustreten und sich auch darum bemühen zu verstehen, was es heißen könnte, eine Glaubende, ein Glaubender zu sein (Kapitel B. 3. 2. 2.). Auch diesem Aspekt des Verstehens wird im Kurs Rechnung getragen.

Ministries als Anleitungen

»Inszenierungen« (Kapitel B. 1.) im Sinne eines performativen Vollzugs (»enactment«) der »transzendenten Wirklichkeit« haben im *Alphalive*-Kurs einen ganz besonderen Stellenwert. Die standardisierten »Ministry-Zeiten« werden äußerst sorgfältig vorbereitet, denn sie bilden die eigentlichen Höhepunkte im Verstehensprozess sowohl aus der Sicht der Verantwortlichen als auch aus der Sicht der Teilnehmenden. Letztere werten vor allem die »Ministry-Zeit« während des Wochenendes retrospektiv oft als Wendepunkt in ihrer persönlichen Glaubensentwicklung.

Die Kursleitung führt durch diese Zeit, in der es um die aktive Hinwendung des Menschen zu Gott und um die »Erfahrung des Gottesgeistes« geht. Den Anwesenden wird der Ablauf der »Ministry-Zeit« vorgängig erklärt, d. h. sie werden auf das erwartende Geschehen vorbereitet und dann bei den einzelnen Schritten angeleitet. Es ist eine Zeit des Wartens und Erwartens, des Betens und In-sich-Hineinhorchens. Mehrere Teammitglieder stehen in Aktion, sie moderieren den Anlass, sprechen Gebete und stehen bereit, um den Teilnehmenden bei Bedarf sofort zur Seite zu stehen. Die »Ministry-Zeit« des Wochenendes, bei der es konkret um die »Erfüllung mit dem Heiligen Geist« geht, ist die eigentliche Klimax des Kurses. Ihr stark erlebnisorientierter Charakter stellt auch im Nachhinein noch für zahlreiche Anwesende einen unvergesslichen Fixpunkt in ihrer Erinnerung dar. Was am Wochenende geschieht, ist für viele so zentral und einmalig, dass es für sie während der zweiten Hälfte des Kurses nur noch darum geht, das Erlebte und Erworbene zu konsolidieren. Hier ein Einblick in die einleitenden Worte des Referenten, bevor er das weitere Geschehen dem Heiligen Geist und den gruppendynamischen Kräften überlässt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie werde ich mit dem Heiligen Geist erfüllt?«:

Der Redner: Heute wollen wir anschauen, wie wir erfüllt werden können, und zwar so dass es nicht nur Theorie bleibt. Von Robert(L) haben wir gehört, dass alle Bekehrten den Heiligen Geist haben. Wie es ist, wenn wir mit dem Heiligen Geist erfüllt werden, das ist ein Unterschied.

In der Apostelgeschichte schickten sie auch den Petrus und den Johannes zu den Bekehrten und baten für sie um den Heiligen Geist. Die Bibel macht hier einen Unterschied zwischen dem »Heiligen Geist haben« und dem »Erfülltsein im Heiligen Geist«.

Zum Haben: Als Bild: Wir sind in eine Stube eingeladen, aber Gott fragt: »Darf ich der Hausmeister sein in deinem Haus, darf ich auch in die Küche?« – d. h. in alle Bereiche meines Lebens – »auch als Meister deiner Arbeit?« – Ein anderes Beispiel ist der Saulus, er war ein leidenschaftlicher Jude, ein Gläubiger an Gott. Er verfolgte die Christen. In Apostelgeschichte 7 ist er dabei, als der Stephanus gesteinigt wird. Kapitel 9 ist dann verwirrend: nur wenige Tage später geht er als Paulus in die Synagoge und predigt, dass der Jesus der Christus sei. Was geschah in der Zwischenzeit mit ihm? Auf dem Weg nach Damaskus begegnete ihm Jesus. [Markus(L) erzählt nun diese Geschichte in direkter Rede, so als eine Art Hörspiel]. Saulus erblindete. Ich weiß nicht genau wie sie das seiner Mutter beibrachten, er fiel vom Ross und erblindete, ja, was ist denn das für ein Glaube? Er musste zu Ananias, obschon dieser erschrak darüber, dass der Saulus zu ihm kam. Saulus wurde erfüllt vom Heiligen Geist, es fiel wie Schuppen von seinen Augen, er konnte wieder sehen. Vom Saulus zum Paulus – es ist heute eine Redewendung. So ist es manchmal, dass Gegner dann, wenn ihnen der Heilige Geist begegnet, feurig werden.

In Apostelgeschichte 19:1-7 geht es um Sprachen, Weissagung. [...] Der Heilige Geist fiel auf die Juden und Nicht-Juden. Sie erlebten die Macht des Heiligen Geistes – Petrus musste sein Sprechen unterbrechen, da ging etwas ab. Das war spontan, nicht nach Programm. Lobpreis kam aus ihren Herzen heraus. Wow, Gott ist da, da geht was ab [Pfingsten].

Ich sage euch nun, wie es sein kann, wenn der Heilige Geist kommt, nicht damit ihr dann denkt, ah so muss es sein. Sondern damit ihr keine Angst habt, wenn etwas geschieht. Die Gegenwart Gottes kann sehbar und spürbar sein: Ein Zittern – nicht der Heilige Geist zittert, sondern es ist die menschliche Reaktion auf die Gegenwart Gottes, nicht Gott zittert, sondern der Mensch. Tiefer Atem. Flüssige Wärme – freut euch, gebt euch hin! Hitze, Gefühl von überhitzt sein. Umfallen, geschah mir auch schon, ich öffnete mich, lud den Heiligen Geist ein, schwupps hinten um. Flattern der Augenlider. Nichts Sichtbares, aber ein Empfinden von Friede, Ruhe, sehr oft.

Es ist nicht so, dass wenn wir nichts spüren, dass er nicht kommt und wenn wir etwas spüren, dass er dann da ist. Es kommt drauf an, ob wir ihn einladen, und dann ihn machen lassen, was er tun will. [...] Versteift euch nicht, dass es so oder so sein muss, darum dachte ich nämlich, der Heilige Geist sei zu mir nicht gekommen. Da sah ich ein Bild, wenigstens das, dachte ich: Eine Tankstelle, eine Zapfsäule und Zahlen, die herum-sausten. »Gott«, fragte ich, »soll ich Garagist werden?« Ich hatte dann den Eindruck: »Das ist, was ich mache mit dir, ich investiere in dich, ob du es spürst oder nicht, ich fülle dich.« Wichtig ist, dass ich sage: »Ja, ich hebe ane [ich halte mich hin]« [...] Oder Weinen: man muss nicht hingehen zu den Leuten und trösten, Gott ist dann am Operieren.

Im letzten AK geschah das. Manche Leute hatten Schweres erlebt, hatten den Deckel drauf getan und der Schmerz konnte nie heraus. Da kommt Gott und will heilen, trösten, und er nimmt als erstes den Deckel weg, es kommt raus, es ist erlösend, lasst es raus! Überlasst es ihm! [...] Ich frage euch, was bleibt denn, wenn wir aus der Liebe, der Freude, der Fröhlichkeit (den Früchten des Heiligen Geistes) die Gefühle herausnehmen? Oder etwas Anderes: Woher kommen denn die Gefühle, wer hat sie denn gemacht? Sie kommen von Gott!

Im Tennis rufen alle ›yeah, yeah‹. Das ist auch Lobpreis, die haben sich im Stadion einfach gefreut und niemand sagt zu denen Fundis, ›wäh, du gehörst in eine Sekte‹, wenn die yeah sagen. Wenn Roger Federer ein Goal macht.

Aber in der Kirche, wehe. Wimber, er kam mit 30 Jahren zum Glauben. Er war sehr religiös aufgewachsen und erzogen. Dann als er das erste Mal, als er schon bekehrt war, in die Kirche ging, war drinnen alles so still, minenlos. Man redete von Gottes Wundern, seiner Herrlichkeit und alles ohne Mimik und gefühllos. Er fragte: ›Wann macht ihr es dann?‹ Er meinte all die Wunder etc. Und die Antwort war: ›Wir glauben dran, wir machen es nicht.‹ Es ist wie wenn ich zu meiner Frau gehe und sage: ›Ich liebe dich mit meinem ganzen Verstand.‹ Wir wissen genau, wo man Gefühle zeigen kann und wo lieber nicht. Wieso?

Wenn wir natürlich sofort abblocken, wenn wir etwas spüren und wieder die Kontrolle übernehmen, dann stellen wir den Prozess ab. Wir können ihm keine Vorschriften machen, er ist Gott. Oft ist es der Stolz, immer das ›Aber‹, ja, das schon, aber jenes nicht. – Die Frage ist: ›Bist du offen für mich oder nicht?‹ Er zeigt seine Liebe so wie es für uns richtig ist, lässt uns aber die Freiheit. [...] Aber Vorsicht ist verständlich. Meine Erfahrung dazu: Wenn ich mich Gott hingebe, ist es nicht so, dass ich meine Persönlichkeit verliere, sondern dass ich erst merke, wer ich überhaupt bin. Er hat denen den Heiligen Geist gegeben, die ihn darum bitten, nicht nur für die reifen Christen. [...] Wir stehen jetzt dann auf, wir sind frei dazu, und ich bete für den Heiligen Geist. Wer will, kann die Hände hinhalten, ja, er weiß es auch sonst, das ist klar, es ist vielleicht mehr für uns. Schaut nicht auf die anderen, schaut nur auf euch, es geht darum, dass wir vor Gott sind. [Das Gebetsteam kommt in den Raum zurück.] Dann gehen wir in die Anbetung hinein. Ihr müsst aber nichts – einfach so, wie es euch zumute ist. Es kann sein, dass die Teamleute Eindrücke weitergeben, Bibelverse etc. Wenn ihr euch angesprochen fühlt, wir haben euch ja nicht durchscannt, können nicht in euch schauen, dann ist es eine Bestätigung, dass Gott euch meint, es ist dann gut, wenn ihr zu jemandem geht und Gebet in Anspruch nehmt. [Er heißt alle aufzustehen.]

Der Verantwortliche bittet dann den Heiligen Geist zu »kommen«. Stille setzt ein, bald schon beginnt ein Mann herzergreifend zu weinen, knickt in die Knie und wird von Teammitgliedern betreut. Er bleibt lange auf dem Boden liegen und weint. Das Lobpreisteam setzt mit den Liedern ein, deren Texte von der »Gottvater-Kind-Beziehung«, von »Gottes Herz« zu den Menschen und von der menschlichen Sehnsucht nach Gott handeln. Einige Teammitglieder stehen im hinteren Teil des Raumes für Gespräche und individuelle Gebete zur Verfügung. Immer wieder von neuem begeben sich Einzelne nach hinten und nehmen das Angebot in Anspruch. Nach einer Weile formuliert ein Teammitglied einen von Gott empfangenen »Eindruck«. Der Mann erzählt sein »inneres Bild« und deutet es gleichzeitig: Er hat einen Ochsen »gesehen«, der einen schweren Wagen ziehen musste und dabei fast zusammenbrach. Das Bild stehe für all jene, fügt er an, die sich wie ein Ochse fühlten, für all jene, für die alles im Leben schwer geworden sei. Gott könne und wolle diese Last wegnehmen. Zahlreiche Anwesende scheinen sich angespro-

chen zu fühlen, denn sie lassen im Anschluss daran für sich beten. Es dauert nicht lange, da spricht der Heilige Geist erneut durch denselben Mann. Dieser sieht vor seinem inneren Auge eine Person mit einem blauen VW Passat, der nicht mehr fährt und darum geschoben werden muss. Gott sage, so der Sprecher, der Tank sei eben leer, aber er fülle ihn wieder auf.

Während ungefähr einer Stunde warten, hören und reagieren die Anwesenden auf den Heiligen Geist. Die Teammitglieder haben ihre Augen und Ohren offen, damit ihnen keine Regung in den Reihen der Kursteilnehmenden entgeht. Die Atmosphäre ist ruhig, die Musik im Hintergrund ist leise. Niemand verlässt den Raum, alle warten, beten oder schauen neugierig um sich.

Am nächsten Tag gibt es in der Diskussionsgruppe eine Austauschrunde über die »Ministry-Zeit«. Fast alle können von interessanten, wohltuenden, befreienden und neuartigen Erlebnissen berichten. Niemand reagiert ablehnend gegenüber dieser Form von Experiment und Übung. Interessanterweise berichten die Anwesenden häufig von subjektiven Erlebnissen, die sich kongruent verhalten zu den zuvor gehörten Darstellungen des »Geistwirkens« im Referat. Nichts für den Referenten völlig Außergewöhnliches, Unbekanntes oder ganz und gar Unkonventionelles kommt darum in den Erzählungen zur Sprache, nichts fällt aus dem Rahmen des »religiösen Repertoires« vor Ort. Alle Erlebnisse lassen sich in das charismatische Verständnis des Geistwirkens einordnen, und sie spiegeln mehr oder weniger die im Referat erwähnten Möglichkeiten wider, wie der Heilige Geist sich manifestieren kann. Dass beispielsweise niemand von einem Erlebnis mit dem »Sprachengebet«, das sonst im charismatischen Kontext als »Gabe des Geistes« eine prominente Rolle spielt, zu erzählen weiß, verwundert darum auch nicht, denn das Thema wurde nicht offiziell, sondern nur in den Kleingruppen kurz und punktuell erwähnt, während der »Ministry-Zeit« dann aber nicht mehr aufgenommen. Diese Beobachtung führt zu der These, dass die erzählten »religiösen Erlebnisse« mit dem »religiösen Wissen« zusammenhängen, das den Teilnehmenden vorab präsentiert worden ist.

In diesen »Ministry-Zeiten« wird das expressive und konstitutive Moment kommunikativer Handlungen evident, die sowohl aus linguistischen und extra-linguistischen Elementen bestehen und bestimmte »religiöse Inhalte« zur gemeinsamen Sache zwischen den Anwesenden macht (Kapitel B. 3. 2. 2.). Die »Ministry-Zeit« ist eine auf Experiment und Praxis ausgerichtete Methode, in deren Zentrum das »Learning by Doing« steht. Es bleibt hier nicht nur beim kognitiven Verstehensversuch der Einzelnen, der Kommunikationsprozess während der »Ministry-Zeit« wird auch mit Gefühlen aufgeladen und als soziales Ereignis inszeniert.⁵⁸⁸ Als solches weist die »Ministry-Zeit« als Trainingszeit eine enorme sprachliche, musikalische und dramaturgische Dichte auf. Weder die Gruppe noch die Einzel-

588) Vgl. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 139-174, insb. S. 148 ff.

nen können sich den Einflüssen im Raum entziehen, außer sie verlassen diesen Raum, was jedoch niemand getan hat. Für die kurze Zeit einer Stunde bleibt die »Welt« vom »religiösen Geschehen« ausgesperrt. Die »Ministry-Zeit« wird zur Insel im Alltag.⁵⁸⁹

Invokative und direkte Rede, Humor, Musik

Kommunikative Handlungen scheinen im *AlphaLive*-Kurs dann eine zusätzliche konstitutive Wirkung zu haben, wenn sie mit einer »Machtsprache«⁵⁹⁰ operieren. In diesen Bereich der kommunikativen Mittel fallen im *AlphaLive*-Kurs beispielsweise die *invokative und direkte Rede*, aber auch der *Humor* und das sorgfältig ausgewählte *Liedgut*. Beispielsweise wird Gott mit diversen Namen direkt angerufen, Zitate aus der Bibel über und von Gott werden in den Raum gestellt, aber auch direkte Redeformen, die als vermeintliche Gottes- oder auch Teufelsworte durch den Mund des Redners direkt in eine Situation gesprochen werden, kommen verbreitet zur Anwendung.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie mache ich das Beste aus meinem Leben?«:

Der Redner: Ja, vom Teufel sagt man, er sei ein Verklager. Er kommt zu uns und sagt: ›Weißt du, alle Lebensfreude geht weg, wenn du mit Gott gehst.‹ Er macht Gott schlecht bei dir und dich schlecht bei Gott. – Bei Hiob sagt der Teufel zu Gott: ›Wenn der nicht so reich wäre, würde er auch nicht an Gott glauben.‹ – Der Grund, warum Gott uns zur Umkehr anhält: ›Ich will, dass du das wegtust, was dein Leben zerstört‹, sagt Gott. Dann merkst du erst, was du vorher nicht hattest.

Diese Redeweisen haben das Potential, die Kommunikation als menschliche Technik zu invisibilisieren.⁵⁹¹ Das heißt, die Vermittlungsleistung der Referierenden, die als Selektions- und Deutungsleistung von den Zuhörenden prinzipiell und jederzeit in Zweifel gezogen und angefochten werden könnte, wird mit der Information selber zur Verschmelzung gebracht. Auf diese Weise bezieht die Rede ihre Autorität direkt von »oben« bzw. von »außen«: Es ist Gott, Jesus, der Heilige Geist oder dann auch der Teufel selbst, die reden. Der Mitteilungsakt wird verdeckt gehalten, und das Individuum wird direkt in die vertikale Kommunikation, in die

589) So dass »das Bewusstsein gewissermaßen nicht mehr dazwischen kommen kann und vor dem Ansturm der Kommunikation kapituliert«. Pollack, Detlef 1998, S. 464 ff.

590) Unter »Machtsprachen« werden hier jene verbalen und nonverbalen Gesten in der Kommunikation eingeordnet, die mit einem Anspruch auf Vollmacht und Wahrheit auftreten und so entweder keine Widerrede dulden (z. B. sog. direkte Worte Gottes), Widerrede sanktionieren (z. B. Humor) oder aber einen manipulativen Aspekt aufweisen, indem sie den Vermittlungsakt invisibilisieren (z. B. direkte Rede, Lieder).

591) Vgl. Pollack, Detlef 1998, S. 462-464.

»Begegnung mit Gott« eingebunden. Als Angesprochene fühlen die Teilnehmenden sich denn auch stärker zu einer Reaktion verpflichtet.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie werde ich mit dem Heiligen Geist erfüllt?«:

Der Redner [zitiert den Heiligen Geist]: Die Frage ist: »Bist du offen für mich oder nicht?«

Natürlich hat auch diese Redeart trotzdem noch den Charakter von Kommunikation, d. h. sie ist »Ausdruck« von etwas, und dieser bleibt letztlich hinterfragbar. Doch blitzt vielleicht gerade hier in besonderer Weise etwas auf, das für die »religiöse Rede« typisch ist, nämlich die Gleichzeitigkeit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, von Information und Informationsleere, von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit? Detlef Pollack sieht in dieser Gleichzeitigkeit ein Spezifikum der »religiösen Kommunikation« überhaupt. Er bezieht sich in seinen Überlegungen auf die Aussagen Luhmanns, der die Sinnform der »Religion« als Resultat eines Prozesses der Chiffrierung bezeichnet, in welchem Bestimmtes an den Platz von Unbestimmtem gesetzt und dadurch verdeckt wird. Was durch die Chiffren schließlich verdeckt bleibt, »bleibt Leerhorizont; es hat keine Realität, nicht einmal negierbare Realität, aber es wird miterlebt als das, was kontingente Form notwendig macht.«⁵⁹² Pollack versucht, daran anschließend, deutlich zu machen, dass – sofern die Funktion der »Religion« bei der Kontingenzbewältigung liegt – religiöse Sinnformen sowohl durch ihre Unzugänglichkeit als auch durch ihre Zugänglichkeit, also durch die Gleichzeitigkeit von Inkommunikabilität und Kommunikabilität charakterisiert sein müssen. Das Spezifikum der »religiösen Kommunikation« besteht dann – unter der Bedingung, dass diese Annahmen richtig sind – darin, dass sie die Einheit von Bestimmtem und Unbestimmtem erlebbar macht. Kommuniziert werden kann diese Einheit zwar nicht, weil nur Bestimmbares, das aber jederzeit negierbar ist, kommunizierbar ist. Die »religiöse Kommunikation« ist deshalb darauf angewiesen, Elemente ihrer selbst als inkommunikabel zu präsentieren. Die Differenz zwischen Information und Mitteilung soll aufgehoben werden, wobei Kommunikation streng genommen dabei unmöglich wird. Anders ausgedrückt, der angebotene »religiöse Inhalt« muss in gewisser Weise gegen Kommunikation geschützt werden, kann aber nichtsdestotrotz natürlich nur in der Kommunikation zum Tragen kommen.⁵⁹³

Wenn nun in der »religiösen Rede« die Selektionshandlung der Mitteilung unsichtbar gehalten werden soll, um Zweifel und Relativierung auszuschalten, dann muss in dieser Rede auch die »Alltagswirklichkeit«, in der die Sprache selbst verankert ist, dort ausgeblendet werden, wo sie Ablenkung, Infragestellung und Ver-

592) Luhmann, Niklas: *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M. 1977, S. 33.

593) Pollack, Detlef 1998, S. 462-464.

neinung ermöglicht. Eine Mitteilung über Gott, an die sich der gesellschaftlich begründete Zweifel heften könnte, wird darum zum individuellen Erlebnis ausgebaut. Der Mensch hört Gott selber und kann mit ihm in Kommunikation treten. Die Anwesenheit Gottes wird als Kommunikation fassbar.⁵⁹⁴ Diese Überlegungen liefern eine weitere Begründung für den Stellenwert der »religiösen Erfahrung« angesichts der Problematik der Vergewisserung des Glaubens an eine »religiöse Wirklichkeit« gerade in der Spätmoderne.

Zum Bereich dieser Art von invisibilisierender Kommunikation bzw. »Machtssprache« gehören auch die Proklamationen, die im Kurs oft zum Tragen kommen. Obschon sie nicht als direkte Gottesworte dastehen, lassen auch sie Kritik eigentlich nicht zu. Als Ausrufe sind sie entweder aufgrund der Autorität der Texte, auf die sie sich beziehen, oder aufgrund der authentischen Erfahrungen, von denen sie sprechen, indiskutabel.

Dem Bereich der Proklamationen sind etwa die Lieder zuzuordnen, deren Wirklichkeitskonstitutiver Aspekt nicht zu unterschätzen ist. Indem die Teilnehmer und Teilnehmerinnen während den Lobpreiszeiten Liedtexte, die aus Proklamationen, »Zwiesgesprächen mit Gott« und meditativen Betrachtungen bestehen, zu ihren eigenen Aussagen machen, müssen sie die innere Distanz zu den gesungenen »religiösen Inhalten« wenigstens teilweise aufgeben. Sie singen sich und den anderen die Botschaften zu und können über die Lieder sogar in die »Kommunikation mit Gott« selber eintreten.

Der Lobpreis hat seinen festen Platz im Ablauf jedes Kursabends (Kapitel A. 1. 4.). Die Lieder werden jeweils mehrmals hintereinander gesungen, damit sich die Singenden mit der Zeit von den Vorlagen lösen und ganz auf sich selber und Gott konzentrieren können. Auf diese Weise gewöhnen sie sich nicht nur an die religiöse Sprache und den Musikstil der Gemeinschaft, sondern verinnerlichen gleichzeitig die »religiösen Inhalte« auf eine nicht ausschließlich reflexive, sondern vielmehr emotionale Weise. Hier einige Auszüge aus den Liedtexten:

*Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie widerstehe ich dem Teufel?«
Ich will auf dich schauen ... wer bei dir wohnt ist nie allein.
Du bist mächtig ... du bist heilig ... unbezwingbar ... auferstanden ... Sieger
Du hast Erbarmen*

*Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Heilt Gott auch heute noch?«
Denn der Geist und die Braut
Komm Heiliger Geist ... Atem Gottes
Ich rufe zu dir mein Gott ... du allein kannst mich heilen ...*

594) Ebd., S. 464.

Ein weiterer wichtiger Aspekt nicht allein repräsentativer, sondern vielmehr auch expressiver und Wirklichkeitskonstitutiver Sprache ist der Humor, der auch als eine Art »Machtsprache« bezeichnet werden kann. Er ist im Kurs ein nicht wegzudenkender Faktor sowohl in den Referaten als auch in den Diskussionsrunden. In Form von Witzen, ironischen Übertreibungen, zynischen Anspielungen, Scherzfragen usw. ist der Humor im Ablauf jeder Kurseinheit strategisch eingeplant. Das verheimlichen die Strategen bei *Alpha(live)* auch nicht, sie informieren an den Schulungskonferenzen explizit über die Funktion und den sinnvollen Einsatz des Humors.

Rachel Stössel vom nationalen Koordinationsbüro anlässlich der Schulungskonferenz im November 2002 in Bülach:

L wie Lachen und Lernen. Gott als Gott der Freude kommt oft wenig durch. Wir bauen Humor ein, Witze, Geschichten. Es ist einfach natürlich zu lachen, beim Essen, in den Gruppen. Am ersten Abend kommt immer der Witz mit dem reichen Texaner und dem Haifisch. Der Grund: Die Leute kommen sehr nervös, sie fragen sich: »Wieso bin ich da, was mache ich da?« ... Humor nimmt den Druck weg. Viele kommen mit viel Druck im Leben an den Kurs. Sie haben dann auch die Erwartung an den Kurs, dass er den Druck beseitigen kann. Oder dann ist Druck von außen da: Ein Ehepartner will, dass jemand an den Kurs geht.

Humor weckt die Zuhörerbereitschaft, ist also ein Mittel zuhörerorientierter Kommunikation. Humor kann Langeweile vernichten, Humor kann ansteckend sein, Humor kann angreifen, entwaffnen, beeindrucken, entspannen (dank Sauerstoffzufuhr), Verkrampfungen lösen, Macht ausüben.⁵⁹⁵ Als »Weichmacher« und Element der Unterhaltung kann Humor beispielsweise stimulieren, Akzente setzen und durch sein Identifikationspotential das Wir- und Nähegefühl intensivieren. Er kann aber auch ermutigen, fesseln, Konflikte lockern, Angriffe und Kritik abfedern, Sympathien erzeugen, nachhaltige Erinnerungen produzieren und vieles andere mehr. Und Humor kann schließlich auch sarkastisch und trennend sein. Wer ihn richtig einsetzt, hat die »Macht«, auch Anstößiges und Unkonventionelles, d. h. Untoleriertes gezielt anzusprechen oder dann zu umschiffen. Als kommunikatives Mittel ist er ein wirkungsvolles Steuerungsinstrument,⁵⁹⁶ das im *Alphakurs*-Kurs bewusst und gekonnt eingesetzt wird. Hier einige Beispiele:

595) Knill, Marcus: *Natürlich, zuhörerorientiert, aussagezentriert reden*. Hölstein 1991, S. 39-40.

596) Räwel, Jörg: *Humor als Kommunikationsmedium*. Konstanz 2005. Traditionelle Humortheorien lassen sich in Überlegenheitstheorien, Entlastungstheorien und Inkongruenztheorien einteilen, die die Funktion des Humors aus jeweils unterschiedlichen Perspektiven beleuchten. In den Überlegenheitstheorien hat der Humor eine moralisierend-abwertende Funktion. Gesellschaftlich oder moralisch Nichtakzeptables wird der Lächerlichkeit preisgegeben. In den Entlastungstheorien kommt dem Humor dagegen eine Funktion der Er-

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wer ist Jesus?«:

Der Redner kommt nach vorne: Ja, gut also, die Frage wer ist Jesus, dazu nun eine kleine Einführung:

Nun ist es aber in der Tradition des Alphaive-Kurses, dass am Anfang der Referate ein Witz erzählt wird. Es war einmal ein reicher Texaner, der gerne Parties, große Feste mit vielen Kollegen gab. Etwas lief an diesen Festen immer gleich: In einem bestimmten Moment im Abend holte er alle heraus, ging zum Pool. Er ging auf die eine, die anderen auf die andere Seite. Er sagte dann jeweils: »Wer zu mir rüber schwimmt, kann von drei Wünschen auswählen: 1 Mio Dollar, die Hälfte aller meiner Ländereien, die Hand meiner Tochter«. Im Bassin war aber ein Menschenhai. An diesem Abend lief es nicht wie sonst, jemand sprang ins Wasser, schwamm rüber und schaffte es im letzten Moment noch raus. Der Texaner gratulierte und fragte nach dem Wunsch, doch der andere wollte nichts haben von alledem, er wollte nur den Namen wissen von dem, der ihn in den Pool gestoßen hatte. Vielleicht geht es euch auch so. Ich weiß nicht, ob ihr alle freiwillig hier seid, ob euch jemand hineingestoßen hat, aber sicher ist, es hat keine Haie hier. Damit sage ich nicht, dass nichts passieren wird hier.

Später: Der Redner: Gibt es dazu [zur Frage, ob Jesus mehr als nur ein Mensch war] Belege? Viele meinen, der Glaube sei ein Sprung ins Ungewisse. Oder sind wir der Meinung, man habe eine religiöse Ader oder eben nicht? Dazu ein Beispiel: Eine Missionarin war im Mittleren Osten unterwegs, da blieb ihr das Auto stehen, kein Benzin mehr. Sie konnte als Gefäß nichts anderes als einen Topf (Häfi) finden –, ja als Waisenhaus-Nonne – ging zum nächsten Ort und brachte darin Benzin zum Auto zurück. Als sie gerade am Einfüllen war, hielt eine weiße Limousine mit zwei Ölscheichs an, die ihr verwundert zuschauten. Die Scheiche meinten: »Wir teilen zwar Ihren Glauben nicht, aber wir bewundern Ihr Vertrauen«. Natürlich meinten sie, sie leere Urin hinein, kannten die Vorgeschichte nicht.

Geht es uns so wie den Ölscheichs, oder gibt es Anhaltspunkte für den christlichen Glauben?

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich dem Bösen widerstehen?«:

Der Redner: Das Thema heißt heute: Wie kann ich dem Bösen widerstehen? Das ist schwierig, aber wir können auf sicherem Boden sein, nach dem, was wir im Weekend gelernt haben. Nun ein Witz über die Hölle: Zwei (ein Mann und eine Frau) kommen in der Hölle an, klopfen an. Ein Typ mit einem Dreizack macht auf und heißt sie hereinzukommen. Er erklärt ihnen, es gebe drei Orte zum Bleiben in der Ewigkeit hier unten, sie dürften auswählen. Der erste Raum: Dort war es eiskalt. Sie dachten, nein, wir wollen zum nächsten gehen. Dort hatte es auch viele Leute, dort war es unerträglich heiß. Nein, nun kamen sie in den dritten Raum, dort stank es fürchterlich, die Leute standen bis zum Hals in ihrem eigenen Dreck. Da wollten sie gerade sagen, also dann bleiben wir halt hier, als

leichterung und Regulierung psychischer Zustände zu. Bei den Inkongruenz- bzw. Nicht-übereinstimmungstheorien wird der Humor als eine Verarbeitungsform von Widersprüchlichem und an sich unvereinbaren Dingen beschrieben.

der Gong läutete und eine Stimme sagte: »Die 5-minütige Pause ist nun vorbei, jetzt wird wieder für 55 Minuten abgetaucht.«

Mit dem Einsatz von humoristischen Elementen können die Referierenden etwa Klüfte zwischen verschiedenen Sinnsystemen oder Konflikte zwischen einzelnen Menschen überbrücken bzw. verhindern. Humor vermag Ordnung (wieder)herzustellen. Im Gegensatz dazu können jene, die sich seiner bedienen, aber auch unlösbare und tragische Diskrepanzen sichtbar machen, um sie beispielsweise so zu relativieren, d. h. – mindestens für die Dauer des »komischen Erlebens« – sogar außer Kraft zu setzen.⁵⁹⁷

Es konnte in diesem Kapitel gezeigt werden, wie die *Alphalive*-Referenten und -referentinnen die Sprache bzw. die Kommunikation im Kurs in ihrer beschreibend-repräsentativen, expressiven und konstitutiven Funktion zum Einsatz bringen, um »religiöse Wirklichkeit« vor den Augen und Ohren der Zuhörenden zu konstruieren, um die Eigenaktivität der Kursteilnehmenden im Verstehensprozess zu mobilisieren und um bestimmte »religiöse Inhalte« in der Erinnerung zu verankern. Es konnte ebenfalls gezeigt werden, dass die kommunikativ konstruierte und praktisch angewendete These von der »Erfahrbarkeit der religiösen Wirklichkeit« bei religiösen Wirklichkeitskonstruktionen, aber auch bei deren Legitimierung und Konsolidierung im *Alphalive*-Kurs eine zentrale Rolle spielt. Über den Topos »religiöse Erfahrung« wird das Publikum in seinen kognitiv orientierten Verstehensbemühungen von der externen Zuhörer- und Beobachterrolle in die Teilnahme am Geschehen selbst geholt. Zusammenfassend kann darum hier die im Kapitel B. 3. 2. 2. bereits formulierte These bestätigend wiederholt werden, dass über die konstitutive Dimension die Sprache in einen Teil der Realität eingeht, »über« die sie spricht, und dass Menschen für bestimmte Formulierungen, die nicht nur äußere Objekte betreffen, Sprache bereits »verstehen« müssen, um sie zu verstehen. Darum lässt sich auch wiederholen, dass die *Alphalive*-Teilnehmenden ihre externen Positionen der Distanzierten aufgeben müssen, wenn sie das »Verstehen« der postulierten »religiösen Wirklichkeit« anstreben. Diese Thesen finden ihren Niederschlag in der Praxis des Kurses – insbesondere in den »Ministry-Zeiten« – und werden später aus der Sicht und Erfahrung der Teilnehmenden in den Interviews bestätigt.

In der Folge wird es nun darum gehen zu zeigen, um welche konkreten »Erfahrungsdimensionen« es den *Alphalive*-Verantwortlichen geht, wenn sie den Kursteil-

597) Peter Berger, der zusammen mit Thomas Luckmann die Funktion der Religion in ihrer Fähigkeit zu transzendieren sieht, die gleichzeitig eine anthropologisch bedingte Fähigkeit ist, verortet den Humor in der Nähe der Religion: »Wenn der Humor uns über die Gefangenschaft des Geistes lachen macht, so steckt darin deren Endlichkeit, die Möglichkeit, sie zu überwinden. Damit ist auch der Humor ein Zeichen der Transzendenz – und zwar als antizipatorische Imitatio der Erlösung.« Vgl. Berger, Peter L. 1991, S. 103-107.

nehmenden die »religiöse Wirklichkeit« nahe bringen. Während das vorangehende Kapitel vor allem der Frage des »Wie« nachgegangen ist, soll im nachfolgenden Kapitel die Frage des »Was« eingeblendet werden. Es sollen die verschiedenen zur Sprache gebrachten Ebenen »religiöser Erfahrung« und deren Bezugsgrößen zur Darstellung kommen. Damit wird auch der emischen Perspektive auf die »religiöse Erfahrung« Rechnung getragen, die in der Schlüsselkategorie von der »Rede von der Erfahrung« ebenfalls mitschwingt. Es handelt sich im Wesentlichen um zwei Erfahrungsdimensionen, die sich aus der Analyse der Daten ergeben haben. An ihnen zeigen sich die zentralen Aspekte der inhaltlichen Auseinandersetzung im *Alphalive*-Kurs, die in Wirklichkeit eng miteinander verhängt sind, aus analytischen Gründen hier aber getrennt betrachtet werden.

2. 2. Die kommunikativ konstruierten Erfahrungsdimensionen transzendenter Wirklichkeit

2. 2. 1. Beziehung und Kommunikation

Alphalive verfolgt das ultimative Ziel, den einzelnen Menschen in die »Beziehung zu Gott« zu begleiten. Damit nun dieses Ziel der »Gott-Mensch-Beziehung« erreicht werden kann, arbeiten die Kursverantwortlichen, wie oben dargelegt, intensiv daran, die Voraussetzungen dafür zu schaffen: Die Denkbare eines Gottes und die Bereitschaft der Individuen, sich auf das Unbekannte einzulassen, bilden die Ausgangslage für das Zustandekommen der »Begegnung« zwischen Gott und Mensch. Doch neben diesen zwei Komponenten kommen weitere dazu: Es muss eine konkrete Vorstellung des zur Debatte stehenden Gottes geschaffen werden, auf den sich Denken und Handeln des Menschen einstellen können, und es muss beim Individuum die Überzeugung angelegt werden, dass diese »Beziehung« eine existentiell wichtige ist. Warum aber ist aus der Sicht der von *Alphalive*-Verantwortlichen die »Mensch-Gott-Beziehung« so zentral und existentiell? Um diese Frage beantworten zu können, holen die Referierenden weit aus. Sie skizzieren aus der religiösen Perspektive nicht nur ein Bild von der Beschaffenheit der »Welt«, sondern ebenso von der Disposition des Menschen in dieser »Welt« und von der Position und Funktion Gottes in ihr. Diese religiöse Standortbestimmung soll dem Menschen mit aller Deutlichkeit die Notwendigkeit der für sein individuelles Wohlbefinden unumgänglichen »Beziehung« zu Gott vor Augen führen.

Die »Welt« mit ihren »sichtbaren« und »unsichtbaren« bzw. empirischen und nicht-empirischen Anteilen wird aus einer dualistischen Perspektive als Schauplatz zwischen Gut und Böse dargestellt (Kapitel C. 2. 1. 2.). Ursprung und Ende dieses Kräftespiels werden thematisiert und die gegenwärtige Zwischenphase als ein Zeitalter des »Schon-und-noch-Nicht« erklärt. Immer aber geht es bei diesen Ausführungen

rungen um den Menschen, um den – wie die Bibel bezeugt – die involvierten Mächte kämpfen, wenn auch der Sieger der Schlacht schon feststeht. Doch die Schicksale der zwischen den Fronten stehenden Individuen stehen im Hier und Jetzt noch auf dem Spiel, ihre Zukunft ist noch nicht besiegelt. Der Mensch ist gleichzeitig Opfer und Täter, denn so wie er in der »unsichtbaren Wirklichkeit« umkämpft ist, so findet dieser Kampf der Mächte auch in ihm statt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Christsein – unwichtig, unwahr oder unattraktiv?«:

Der Redner zitiert Solschenizyn: »Die Grenze zwischen Gut und Böse geht nicht entlang von Nationalgrenzen, etc. etc. sondern mitten durch das menschliche Herz.«

Der Mensch kann sich dieser Situation aus eigenen Kräften nicht entziehen. Deshalb soll er wissen, wo er Hilfe erwarten kann. Der Redner führt von verschiedenen Seiten an das heikle Thema heran und versucht, die Thesen anhand »alltagswirklicher« Ereignisse, biblischer Geschichten und Aussagen bedeutender Personen zu plausibilisieren und zu untermauern.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie widerstehe ich dem Teufel?«:

Der Redner: Warum sollten wir mit der Existenz des Bösen rechnen? Heute glauben viele nicht mehr daran: sie sagen, wir seien doch nicht mehr im Mittelalter. Es gibt Gründe:

Der gesunde Menschenverstand: lesen wir Zeitungen, hören wir Nachrichten! Es wird berichtet von Kriegen, Grausamkeiten, Folter, Massemorden, von Pädophilen und von Okkultismus. Ich habe dazu einige Zeitungsartikel gesammelt. [Er zitiert aus der Tageszeitung]: »Teufelszeug ... ich tat es im Auftrag des Teufels«, das war am 20. Januar 2002. Oder: »Ritualmord, Bluttat im Namen des Teufels«, oder am 2. November 1999: »Eine Satanssekte ist vor Gericht in Horgen...« [Er liest nun im Detail vor, was die alles gemacht haben]. Sie waren alle geständig, aber die Zeitung sagt, dass von echter Reue wenig zu spüren gewesen sei, ja sie hätten sich beim Erzählen amüsiert. [...] ich habe es nicht gerne vorgelesen, aber ich habe es getan, dass man sieht, dass es leider nicht etwas von gestern ist.

Etwas aus dem Wissenschaftlichen, ich habe ja auch mal Theologie studiert. Der Gründer des sozialetischen Instituts in Zürich, ein Herr Eberlin, hat dazu gesagt: »Das Böse ist nicht vergangen, es hat nur seine Gestalt verändert. Heute machen wir massive Erfahrungen des Bösen, aber es wird immer wieder verschleiert.«

Christen haben eigentlich immer an den Teufel geglaubt. Der Glaube an eine personifizierte böse Macht ist auch biblisch, auch Jesus hat das geglaubt. Das beten wir auch jedes Mal im Gottesdienst: »Erlöse uns von dem Bösen«. Aber im Deutschen kann es sächlich oder männlich sein, das bleibt hier offen. Jesus wurde vom Bösen versucht, trieb Dämonen selber aus und befähigte auch die Jünger dazu und beauftragte sie.

Da kann man sagen, ja, das war eine andere Zeit, da glaubte man noch an solche Dinge. Aber da kann entgegengehalten werden: Auch zu Jesu Zeit gab es z. B. die Sadduzäer, die nicht an das Böse und auch nicht an eine Auferstehung glaubten ... die Methoden des Bösen: Der Zweifel. Die Schlange zu Eva in 1. Mose 3. – Die Leute fragen mich

oft: Glaubst du denn an das wortwörtlich? Ich sage ihnen dann jeweils, es kommt nicht einmal drauf an, ob ich das wortwörtlich nehme, aber es zeigt doch, wie die Methoden des Bösen in unseren Gedanken funktionieren, was abläuft. – Oder der Teufel in der Wüste sagte zu Jesus: »Wenn du Gottes Sohn bist, dann...«

An diesen Methoden hat sich bis jetzt nichts geändert. [...] Der Zweifel ist der Anfang. Satanas heißt der Betrüger in 1. Mose 2:16-17: Gott gab Adam und Eva nur eine Einschränkung. Der Handlungsspielraum von Gott war: Alles minus etwas. Aber der Teufel macht daraus etwas anderes, er spricht nicht von dem allem, sondern von dem einen nur, er übergeht, ignoriert die Großzügigkeit Gottes [...]! Dann leugnet er auch noch die Strafe, die darauf angesetzt ist: »Auf keinen Fall werdet ihr sterben«, d. h. es schadet euch gar nichts, wenn ihr Gott ungehorsam seit. Aber die Konsequenz davon ist die Scham, mit anderen Worten: Die Freundschaft zwischen Gott und Mensch geht in Brüche, der Mensch versteckt sich, hat Angst vor dem, mit welchem er sonst so innig zusammen war.

Diesem Bild von der »Welt« fügt der Redner eine detaillierte Darstellung des mit dem Bösen verstrickten Menschen an und thematisiert zuerst die Konsequenzen dieser Situation, bevor er zu deren Lösung überleitet.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum starb Jesus?«:

Der Redner: Wir müssen uns zuerst mal unseren eigenen Schatten zuwenden, wie z. B. »Das brauche ich nicht, ich versuche ja ein guter Mensch zu sein«. Aber ehrlich, es gibt auch bei uns kleinere und auch größere Sachen, die nicht gut sind. »Alle sind schuldig« (Römer 3:23) Wir bestreiten sicher nicht, dass wir nicht perfekt sind, aber ob wir die Fehler auch zugeben? Zum Beispiel: Wenn man die Versicherungsrapporte ansieht über Unfälle, dann zeigen die, dass jeder und jede nur beteuert, dass er/sie unschuldig ist. [Er liefert einen Sketch von einer Unfallstelle, wo beide Parteien aus dem Auto steigen und jede Partei die andere überzeugen will, dass die Schuld nicht auf ihrer Seite liege.] Einige Kostproben: »Als ich eine Fliege töten wollte, fuhr ich in einen Telefonmasten.« »Ich habe Blumen gekauft, und als ich in die Kurve einbog, sprang mich der Strauch von hinten an, so dass ich das andere Auto nicht sehen konnte«, usw. Das hat doch etwas damit zu tun, dass wir eben alle schuldig sind. Wir sagen aber dann: So schuldig, so schlimm sind wir auch wieder nicht. So viel kann es also auch nicht brauchen, um den Stempel »approved« zu bekommen.

So erging es der Person, die ihren Pastor aufsuchte, um von ihm diese Frage über gut und schlecht beantwortet zu bekommen. Der erklärte die Sache mit Hilfe einer Skala. [Der Redner tut das gerade auch.] Wer war ein ganz schlechter Mensch, wen würdet ihr ganz unten ansiedeln? [Teilnehmer: Hitler. Dann kommt die Frage, wer denn ein guter Mensch gewesen sei. Jemand sagt: Gandhi.] Nun, wo siedelst du dich an? [Niemand sagt etwas und der Referent kichert und meint, wir sollten nicht so tun, und es sollten sich nicht so viele auf einmal melden. Da sagt jemand: »Etwa in der Mitte.«] Ja, das sagen die meisten so. Der Pfarrer hat dann die Person gefragt: »Was meinst du, wo ist Gottes Maßstab?« Der Mann: »Zuoberst.« Der Pfarrer: »Nein, im Himmel.« Was heißt das? Das

zeigt uns, warum Jesus gestorben ist. Niemand erreicht diesen Standard aus eigener Kraft [...].

[Es folgt das Beispiel von Leonardo da Vinci mit seinen Figuren des Jesus und des Judas, für die schließlich ein und derselbe Mann von der Strasse Modell stand. Siehe auch unter »Bildmaterialien und Illustrationsobjekte«, 2. 1. 2. 2.]

[...] wir leben in einem Rechtsstaat, oder so ähnlich, es wird versucht. [...] Unrecht wird geahndet und Recht wiederhergestellt. Bei Gott ist das gleich, sonst würde ja am Schluss das Faustrecht gelten, und Gott spielte den alten Pappeli, der sagt: »Ja, ja schon gut.«

Strafe ist nicht, weil Gott uns unterdrücken will, nein, er will unser Leben. Wie tut er das: Er nahm die Strafe selbst auf sich. Unrecht muss geahndet werden, er will unser Leben und nicht unseren Tod, deshalb nimmt er die Strafe selbst auf sich, der Tod vollstreckt sich an Gott selber. Der theologische Fachausdruck dazu ist: stellvertretend.

Denk einmal an Beziehungen: Ihr könnt keine Beziehung leben, ohne irgendwann aneinander schuldig zu werden. Das kann man dann entweder runterschlucken, runterwürgen, oder man kann sagen, sich wollte ja nur.«

Jesus sagt: Schuld trennt. Wo Reue ist, vergibt er aber. Gerade zum Thema Beziehungen ist Jesus der Ansprechpartner überhaupt.

Die Lösung liegt in Gott selbst. Der Mensch wird aufgefordert, das Angebot Gottes – die »Beziehung« Mensch-Gott durch Jesus – aktiv entgegenzunehmen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Der Redner: Offenbarung. 3:20 »Ich will eintreten.« Es ist so und wird so sein, weil Jesus es gesagt hat, das ist ein Versprechen, dem sagt man Verheißung. Es hat etwas mit dem neuen Leben zu tun, dem man auch Bekehrung sagt, oder »Zum-Glauben-Kommen«. Das ist, wenn man Jesus die Tür öffnet, auch Umkehr genannt. Dann kommt der Heilige Geist herein, in mein Herz. [...] Wenn wir das machen, sagt er uns zu, dass er dann bei uns ist bis ans Ende der Welt (Matthäus 28:20). Und er kommt nur, wenn er erwünscht ist, das hat nichts mit Gefühlen zu tun. Das ewige Leben kommt aus dieser Beziehung mit Jesus heraus. Ewiges Leben hat mit Lebensqualität zu tun, die fängt einmal an und geht aber weiter auch über dieses Leben hinaus.

Diese Beziehung entsteht im Moment des aktiven »Ja« des Menschen zu Gott, das der Anfang einer »Vater-Kind-Beziehung« ist.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Der Redner: Es geht nicht um Gefühle, sondern um eine Tatsache – das habe nicht ich herausgefunden, sondern der Apostel Johannes 1:12: »Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden.«

Diese Beziehung beginnt mit dem Willensakt des einzelnen Menschen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Der Redner: Wenn ich z. B. meine Frau und mich nehme. Wir wurden hier in der Kirche verheiratet, Freunde waren auch da. Wir haben etwas zueinander gesagt, Ringe getauscht, dann waren wir verheiratet. Ich war glücklich, lache auf allen Photos. Es war mir aber auch übel, weil ich vergaß zu essen, und als es mir in den Sinn kam gleich sechs Berliner in mich reinstopfte. Aber das Gefühl dabei war ja nur ein Detail. Wichtig ist: Wir waren verheiratet, Punkt. Wenn ihr jetzt zu ihr nach Hause geht, ein Interview mit ihr macht und sie fragt, ob sie verheiratet sei und sie euch diese Antworten gibt [er nimmt Bezug auf die Antworten von ehemaligen Kursteilnehmenden auf die Frage, ob sie sich vor dem Kurs als Christ bezeichneten hätten. Die Antworten lauteten:] »Ja, aber ohne echte Beziehung zu Gott«, »teilweise ja«, »weiß nicht genau«, »höchstens christlich angehaucht« etc. (Gelächter). Der Punkt ist: Gedanken über Gott, über eine Beziehung – sei es eine Ehe oder eine Freundschaft sonst, für die, die nicht verheiratet sind – haben irgendeinmal angefangen, aber irgendwann kommt der Punkt, da sagt man: »Die Person will ich heiraten.« [...] Im christlichen Glauben: Ich willige ein, dass Gott etwas zu suchen hat in meinem Leben. Dem sagt man dann Umkehr, oder Bekehrung. Es ist wie bei der Heirat: man muss wissen, ob man zu der Frau gehört oder in eine Freundschaft, für die Sicherheit und Geborgenheit in der Beziehung.

Dieser Willensakt ist zudem ein freiwilliger Akt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Der Redner: Du darfst aufmachen, Jesus drängt sich nicht auf, die Entscheidungsfreiheit ist bei dir, aber wenn er dann reingehet und mit der Person isst, ist das ein Zeichen von Beziehung.

Die nähere Beschreibung dieser »Beziehung« zwischen Gott und Mensch erfolgt anhand von Analogien aus dem menschlichen Leben. Dabei kommen bestimmte Vorstellungen von Ehe, Eltern- und Freundschaft zum Tragen. Gott wird als Partner, Vater – nicht als Mutter –, als Freund oder Kumpel skizziert. Die kulturell geprägten und oft stark idealisierten Vorstellungen von zwischenmenschlichen Beziehungen beeinflussen die (Re-)Konstruktionen des biblischen Gottesbildes, denn Gott wird als ein nahes, präsent, interessantes, wohlwollendes, fürsorgliches, demokratisch orientiertes und partnerschaftliches Gegenüber vorgestellt. Wenn von Gott – entsprechend der biblischen Überlieferung – Bilder eines Königs, Herrschers und Meisters auftauchen, werden die damit transportierten Konnotationen von Autorität und Majestät sofort von Anmerkungen über die Funktion Gottes als Vater oder Freund übertönt. Macht und Distanz bleiben so als Merkmale Gottes marginal, während seine Nähe und Empathie zu den Menschen stark betont wird.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Was tut der Heilige Geist?«:
Der Redner: Römer 8:14-17: »Denn die der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder. Denn nicht den Geist von Knechten habt ihr empfangen, dass ihr euch wieder fürchten müsst, sondern den Geist von Kindern, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater! Der Geist selbst bezeugt unserm Geist, dass wir Gottes Kinder sind. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben.« – Gottes Geist: Wir reden hier von Gott, es gibt keinen, der größer ist als er, der mehr kann. Er hat das da draußen alles gemacht. Er ist der König. Hier ein Vergleich mit einem König von dieser Erde, mit Prinz Charles. Er ist ein kleiner König, mit einem Königreich, wenn er denn überhaupt einmal König wird. Die Anreden für ihn lauten: Thronfolger, königliche Hoheit, Herzog von... [Es kommen etwas zehn Titel]. Es gibt aber ganz sicher zwei Leute auf dieser Erde, die sagen diesem Mann sicher nicht seine Titel, das sind seine Söhne, die sagen, »hoi Papi«. [...] Papi ist Abba.

Persönliche Erfahrungen des Referenten unterstreichen das Bild dieser Vaterfigur exemplarisch.

Ebd.:

Der Redner: Ich lese euch vor, was ich damals aufschrieb [er schrieb ins Tagebuch, was Gott zu ihm persönlich auf einem Spaziergang gesagt hatte]: Gott min Vater seit: »Robert(L), Du bisch min gliebte Bueb, ob im tüüfste Taal oder uf em höchste Bär, du bisch mir nie meh und nie weniger als mis gliebte Chind, du bisch min gliebte Bueb.« [Robert(L), du bist mein geliebter Bub, ob im tiefsten Tal oder auf dem höchsten Berg, du bist mir nie mehr und nie weniger als mein geliebtes Kind, du bist mein geliebter Bub.]

Dieses Gottvater-Portrait hat aber auch eine korrigierende Funktion, und zwar dann, wenn es darum geht, negative Erfahrungen mit realen Vaterfiguren, d. h. alltagsweltliche Kontexte zu relativieren, um ein religiös richtiges Bild von Gott zu schaffen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?«:

Der Redner: Wenn wir Gott um einen Wunsch bitten, ist oft eine Vorstellung von Gott dahinter, die nicht mit dem übereinstimmt, wie er wirklich ist. Z. B. wenn ich einen geizigen Vater gehabt hätte, hätte ich Mühe, Gott um Dinge zu bitten. Dann fragen wir erst gar nicht darum. Autoritätspersonen v. a. aus der Kindheit beeinflussen höchstwahrscheinlich unser Gottesbild. Wenn der Vater geschäftlich immer weg war, und wenn man dann zum Glauben kommt, glaubt man auch, Gott ist nie da, wenn wir ihn brauchen. Manchmal kommen wir gar nicht auf die Idee, Gott um etwas zu bitten, weil es nicht in unserem Horizont ist. Ist das bei euch der Fall, dann fragt doch jemanden um Gebet, da könnt ihr euch vom Schlauch wegtreten [d. h. da könnt ihr die Störung in der Leitung beheben].

Bei der Darstellung der Gottesfigur handelt es sich also nicht nur um eine Übertragung der Mensch-Mensch-Beziehung auf die Gott-Mensch-Beziehung, ihre Konzeption ist nicht die bloße Projektion von »Alltagserfahrungen« auf den Bereich

des »Transzendenten«. Die vermittelte Gottesfigur kann korrektiv auch auf bestimmte Vorstellungen eines Menschen Einfluss nehmen, die sich in seinem alltäglichen Kontext herausgebildet haben. Vergangene zwischenmenschliche Beziehungen werden beispielsweise reinterpremierbar oder aktuelle Beziehungen vor dem Hintergrund religiöser Konzeptionen reorganisierbar.

Wie konkretisiert sich aber diese »Beziehung« zwischen Gott und Mensch im Leben des Menschen praktisch und wie ist sie erfahrbar? Basierend auf dem beidseitigen freiwilligen »Ja«, der beidseitigen Investition und Erwartung – Kriterien, wie sie auch für eine Ehe oder Freundschaft als gültig erachtet werden – wird die »Mensch-Gott-Beziehung« als Interaktion verstanden, die sich vor allem als Kommunikation äußert. Das bedeutet, dass sich der Mensch zu Gott hinwendet, Zeit investiert, Erwartungen generiert, mit Gott spricht und auf dessen Antwort wartet. Da nun Kommunikation »an sich« keine asymmetrische Angelegenheit sein kann, redet auch Gott durch seinen Heiligen Geist, durch Menschen oder durch Umstände zum Menschen.

Auf der menschlichen Seite nimmt diese Kommunikation vor allem die konkrete Form des Gebets an.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?«:

Der Redner: Warum beten wir? Wenn Gott ja schon alles weiß, muss ich doch gar nicht mehr beten. Die Antwort ist einfach: Es ist der Dialog, Gott will Beziehung, es ist ihm wichtig, dass wir mit ihm reden, auch wenn er alles schon weiß. Ich glaube sogar, dass er uns manchmal in Probleme hineinkommen lässt, damit wir überhaupt mit ihm reden. [...] Wir sollen beten, Jesus selber machte das, sogar nonstop, modern ausgedrückt: Er war online mit Gott, immer. Er sagt nicht, falls ihr betet, sondern, wenn ihr betet. Im Griechischen heißt das immer. Können wir denn das, bei der Arbeit etc.? Das ist etwas schwierig. Gemeint ist aber, immer in Verbindung zu bleiben. Es ist wie damals als ich heiratete, der Ring am Finger. Am Anfang spürte ich den immer, später nicht mehr, aber auch dann war ich immer noch verheiratet mit meiner Frau und in Verbindung mit ihr, und auch wenn ich sie nicht sehe, wie jetzt.

Kommunikation heißt also auch Initiative und Antizipation seitens des Menschen. Wer Gott anspricht, soll auch auf seine Erwidmung hoffen, die direkt empfangen oder indirekt aus einem Moment, einer Situation herausgelesen werden kann.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann man die Bibel lesen?«:

Der Redner: Manchmal redet Gott in spezieller Art zu uns durch die Bibel, so dass wir genau wissen, was gemeint ist. [Ein Beispiel von Markus(L) aus der KV-Lehre folgt]: Der Vater war Swissair-Pilot, und da gab es manchmal freie Billette. Einmal gab es Flüge nach Hongkong und die Eltern fragten, ob ich mit wollte. Aus der Gemeinde wurde ich gleichzeitig angefragt für einen Kurs im Hasliberg, genau in der gleichen Ferienwoche. Hasliberg oder Hongkong? Was jetzt? Jung und frisch fragte ich Gott, was meinst denn

du? Ich dachte, das sei ja kein Problem für ihn, mir das zu sagen. Ich las die Bibel, las die Lösungen, dachte, so vielleicht könne er es mir sagen, dann dachte ich, er könnte mir einen Traum geben. Nichts. Dann machte ich »Stille Zeit«, keine Antwort, aber ich musste mich endlich entscheiden. In meiner Verzweiflung, und das empfehle ich euch nicht zu tun, das ist nicht die Art, wie man es macht, schlug ich die Bibel auf, tippte mit dem Finger auf eine Stelle und las: ›Und du wirst nicht in diese Stadt gehen.‹ (Gelächter) Und ich sagte mit Freuden, ich gehe nicht nach Hongkong. Gebt Gott eine faire Chance, dass Gott zu euch sprechen kann durch die Bibel.

Doch Gottes kommunikative Mittel sind pluriform, und ihre Wahrnehmung und Deutung muss erst erlernt werden. Den Teilnehmenden wird darum eine Palette von Richtlinien und Kriterien mitgegeben.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Video-Referats von Nicky Gumbel »Wie führt uns Gott?«:

Der Redner: Die Frage nun, wie fragt man Gott? Es braucht die richtige Einstellung dazu, die Bereitschaft, Gottes Wille zu tun, sowie die Maria sagt: ›Ich bin die Magd des Herrn, bereit das zu tun, was er will [...]‹

1. Gehorsam dem geschriebenen Wort gegenüber, Der Bibel gegenüber [...].

2. Viele Dinge brauchen nicht Gottes besondere Führung, weil die Bibel eben schon darüber spricht. [...] Was ist mit der Arbeit? Die Frage ist vielleicht, ob wir eine suchen sollen? Die Antwort ist: Ja, wenn wir in der Lage sind. Die Wahrheit sagen? Ja, dafür braucht es keine Weisungen [...].

Doch sein Wort ist unseres Fußes Leuchte, manchmal spricht er auch durch bestimmte Bibelworte zu Menschen. Die Bibel lässt sich aber nicht als Zauberbuch verwenden... Ich selber [Gumbel] bin vor der Entscheidung gestanden, meinen Anwaltsjob aufzugeben oder nicht, um Pfarrer in der anglikanischen Kirche zu werden. Ich habe alles aufgeschrieben zu den Pros und Kontras, und was ich dazu von Gott bekommen habe. Da habe ich Römer 10:14ff gelesen: ›Wie sollen sie aber anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? etc.‹ Dann sind am darauf folgenden Gottesdienst dieselben Verse wieder gekommen. Das ist das Geheimnis des Heiligen Geistes in uns, er führt uns, seine Schafe vernehmen seine Stimme. Es ist wie beim Telefonieren, wenn wir jemanden gut kennen, können wir die Person an ihrer Stimme erkennen. [...] Das Beten, das ist ja ein wechselseitiges Reden, aber es soll nicht so gehen wie bei jenem Typen, der zum Arzt ging: Er hat dem Arzt all seine Gebrechen der Reihen nach aufgezählt und erörtert, und dann hat er am Schluss zum Arzt gesagt: ›Vielen Dank, dass Sie mir zugehört haben.‹ Der Arzt dachte bei sich: ›Schade, wäre er noch etwas geblieben, hätte ich ihm einen Rat geben können.‹

So ist es auch bei Gott, er redet auch mit uns, wenn wir hinhören. [...] Oft spricht Gott in Gebeten, manchmal auch durch Eindrücke. Als ich ein Student war, habe ich einmal den Eindruck gehabt, ich sollte jemanden Bestimmtes sofort besuchen, und ich habe die Person dann gerade in einem schweren Asthma-Anfall angetroffen. Wäre niemand gekommen, wäre es für die Person schwierig geworden.

Gott spricht zu uns, wenn wir beten. Manchmal kommt ein starkes Gefühl, ein Drang, etwas zu tun: Philipper 2:13: »Denn Gott ist's, der in euch das Wollen wie das Vollbringen wirkt zu seinem Wohlgefallen.« Er wirkt auch an unserem Willen. [...] Oft bekommen wir ein starkes Verlangen für etwas, oder es gibt eine Prophetie oder eine Erscheinung. Und wir sollen alles prüfen, schauen, ob es mit den Aussagen der Bibel übereinstimmt, ob Liebe dahinter erkennbar ist [...].

3. *Der Gebrauch des gesunden Menschenverstandes: Psalm 32:8-9: »Ich will dich unterweisen und dir den Weg zeigen, den du gehen sollst; ich will dich mit meinen Augen leiten. Seid nicht wie die Rosse und Maultiere, die ohne Verstand sind, denen man Zaum und Gebiss anlegen muss; sie werden sonst nicht zu dir kommen.«*

Wir können so übergeistlich werden, wie die Frau, die jeden Morgen betete, ob sie aufstehen solle oder nicht. Das ist absurd. Wesley sagte, Gott präsentiere ihm immer vernünftige Gründe zum Handeln. Auch in wichtigen Entscheidungen leitet uns Gott [...].

4. *Der Rat und die Meinung anderer Christen: Sprüche 12:15: »Den Toren dünkt sein Weg recht; aber wer auf Rat hört, der ist weise.« Sprüche 15:22: »Die Pläne werden zu nichts, wo man nicht miteinander berät; wo aber viele Ratgeber sind, gelingen sie.« ... Natürlich sind wir letztlich für uns und unsere Entscheidungen selbst verantwortlich, aber wir können Menschen trotzdem um Rat fragen [...].*

5. *Gewichtung der Gegebenheiten: Gott ist allmächtig, er kann Leben lenken, manchmal macht Gott darum Türen auf oder auch zu. Apostelgeschichte 16:7. und 1. Korinther 16:9: »Denn mir hat sich eine Tür zu reichem Wirken aufgetan; aber auch viele Widersacher sind da.«*

Gott kann Umstände gebrauchen, aber manchmal darf man ihnen trotzdem nicht zu viel Beachtung schenken, sie können manchmal die Vorsehung Gottes sein, und manchmal aber müssen wir trotz der Umstände auf dem eingeschlagenen Weg weitermachen. Ergebnis: Nichts überstürzen, sonst gibt es oft Fehler. Es ist aber nicht immer einfach. Alle machten Fehler, aber Gott liebt und vergibt. ... Gott vergibt die Vergangenheit, und gibt einen Neuanfang, er baut sogar unser Versagen in seine Pläne ein... Römer 8:28: »Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind.«

Gottes »Reden« trägt nicht die Züge eines Diktators, sondern eher eines Coaches, Freundes, Partners und Vaters, der sich für sein Vis-à-Vis interessiert. Er spricht so, dass der Mensch ihn verstehen kann, d. h. seine Botschaften sind individuell angepasst. Gott spricht mit jedem Menschen anders, wie der Redner mit seiner Bananengeschichte deutlich macht.

*Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Was tut der Heilige Geist?«:
Der Redner: Ja, bei den einen geht der Laden gleich runter bei den Bananen, oh, Bananen nein, danke. Da gibt es aber auch Äpfel und Birnen ... nicht, dass es verschiedene Heilige Geiste gäbe, aber die einen brauchen das, die anderen das, verstehen es nur auf diese oder jene Art, aber du musst hinein beißen.*

Auch wenn durch diese Strategie der Betonung des »individuellen Faktors« das Spektrum der möglichen »Gotteserfahrungen« erweitert werden kann, bleiben dem einzelnen Individuum doch immer wieder auch Erwartungen unerwidert, Fragen unbeantwortet und erhoffte Erfahrungen aus. Die Kommunikationsbeziehung, die auf eine erfahrungsorientierte »Verbindung mit dem Transzendenten« angelegt ist, hat also immer auch Aspekte der »Nicht-Erfahrung« bzw. des »Schweigens Gottes« an sich. Diese als Irritationen wahrgenommenen Erfahrungen können im Glauben aber wider alle Umstände ausgehalten werden: Die Glaubenden und die Zweifelnden gehen – in Rückbesinnung auf den in Vergangenheit und Gegenwart von Millionen von Christen geteilten Glauben und in Rückbesinnung auf die eigenen biographischen Erfahrungen im Umgang mit diesem Glauben – davon aus, dass die »Mensch-Gott-Beziehung« real ist. Mit anderen Worten, sie ist den Glaubenden ein nicht hinterfragbares Axiom. Diese mit anderen geteilte und in den eigenen persönlichen Erfahrungen verankerte Gesinnung und Gewissheit erfährt im gegenseitigen Zuruf und Gespräch immer wieder neue Bestätigung.⁵⁹⁸

»Wilson Carlisle, der Gründer der Church Army, hielt einmal eine Predigt im Londoner Hyde Park. Als er sagte: ›Jesus lebt auch heute noch!‹, rief jemand laut dazwischen: ›Woher weißt du das?‹ Darauf erwiderte er: ›Weil ich heute Morgen eine halbe Stunde mit ihm gesprochen habe!‹ Millionen von Christen auf der ganzen Welt leben heute in einer Beziehung zu dem auferstandenen Jesus Christus. Auch ich habe in den letzten 18 Jahren die Erfahrung gemacht, dass Jesus heute lebt. Ich habe seine Liebe und seine Macht erfahren: ich habe eine so reale Beziehung zu ihm erfahren, dass ich überzeugt bin, dass er wirklich lebt. [...] Die Erfahrungen sind sehr unterschiedlich. Manche spüren eine augenblickliche Veränderung. Bei anderen stellt sich das allmählich ein.«⁵⁹⁹

Zusammenfassend wird die Erfahrungsdimension »Beziehung« im Frömmigkeitsumfeld, dem dieser Kurs angehört, als Ausdruck und Konsequenz der Kontaktnahme des Menschen mit der »transzendenten Wirklichkeit« bzw. mit Gott verstanden. Der Topos entspricht einer Vorstellung, an die der Mensch aufgrund seiner Erfahrungen im zwischenmenschlichen Bereich problemlos anschließen kann, d. h. die Verantwortlichen können hier die Strategie der »frame extension« erfolgversprechend zur Anwendung bringen. Vor dem Hintergrund kultureller Muster und alltäglicher Erfahrungen skizzieren sie die »Mensch-Gott-Beziehung« als ein aktives Hineintreten des Menschen in die »transzendente Wirklichkeit« und als ein ak-

598) Dazu: Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 164 f.: »Im Gespräch werden die Objektivationen der Sprache zu Objekten des individuellen Bewusstseins. So ist also das fundamentale wirklichkeitswahrende Faktum der dauernde Gebrauch derselben Sprache, um die sich entfaltende Erfahrung des Lebens zu objektivieren. Im weitesten Sinne sind alle, die dieselbe Sprache sprechen, füreinander wirklichkeitswahrende andere.« Siehe auch Kapitel C. 3. 1. 2.

599) Gumbel, Nicky 2005, S. 40 und 58.

tives Hineintreten Gottes in die »Alltagswirklichkeit«. »Beziehung« bleibt hier nicht bloß Vorstellung, sondern wird auch Praxis: Sie ist handlungsorientiert, d. h. der Mensch kann und soll sie aktiv ausführen. Als Konzept und Handlung, als eine auf die »Alltagswirklichkeit« und die »transzendente Wirklichkeit« orientierte Vorstellung und Praxis ist die »Mensch-Gott-Beziehung« darum auch erfahrungsorientiert.

2. 2. 2. Bekehrung und Transformation

»Beziehung« als »Grenzüberschreitung« zwischen den Wirklichkeitszonen, also die Kontaktaufnahme des Menschen mit dem Bereich der »transzendenten Wirklichkeit«, bewirkt Veränderung, denn wer sich auf eine Beziehung einlässt – das ist eine »Alltagserfahrung« und Common-Sense-These –, bleibt nicht so, wie er oder sie vor dieser Beziehung war. Diese Veränderung, die seitens des Menschen wahrgenommen und bezeugt werden kann, wird als Auswirkung der »Gott-Mensch-Beziehung« auch vorausgesetzt. Sie kann die Form eines aktiven und wenigstens partiellen Perspektivenwechsels und/oder eines veränderten Handelns und Verhaltens des Menschen annehmen. Beide Möglichkeiten wirken sich längerfristig auch auf die Wahrnehmungen des Menschen selbst aus.

Von »Bekehrung« wird im *AlphaLive*-Kurs kaum gesprochen⁶⁰⁰, vielmehr werden dort alternative Konzepte vermittelt. Gerade an diesem, der evangelikalen und charismatischen Theologie nahestehenden Kernthema wird einmal mehr deutlich, wie die Kursverantwortlichen sich darum bemühen, eine Insidersprache zu vermeiden und Sonderwissen auf die Ebene der Teilnehmenden herunterzubrechen. Hunt zitiert einen anglikanischen Pastor, der gerade in dieser Suche nach Anknüpfungspunkten an die Erfahrungswelt heutiger Menschen eine Stärke des Kurses sieht:

»In the secular world standing on the street corner preaching fire and brimstone does not work. Few people have any idea what you are talking about [...] in the postmodern society people have no knowledge of church or the Bible. The church is a square peg in a rounded world – particularly in terms of its language. People have no church background and today is foreign to them with a foreign language. Alpha helps overcome some of these problems.«⁶⁰¹

Das bedeutet nicht, dass das »alte« Bekehrungsverständnis im Umfeld des *AlphaLive*-Kurses ausgedient hätte oder gänzlich auf den Kopf gestellt würde, sondern dass es, allgemeinen Trends folgend, in anderer Form und Sprache präsentiert wird. Den Teilnehmenden wird bald klar gemacht, dass der Kontakt zu bzw. die

600) Das evangelistische Vokabular und die dahinterstehenden Konzepte sind für viele Menschen heute nicht nur unverständlich, sondern auch unangenehm.

601) In Hunt, Stephen 2004, S. 31.

Verbindung mit Gott nicht nur notwendig und vorteilhaft ist, sondern dass diese Verbindung einen Menschen auch verändert. Bei der Darstellung der Folgen, die sich aus der »Beziehung« zu Gott ergeben bzw. die aktiv erarbeitet werden müssen, verzichten die Referierenden jedoch auf moralische Konzepte und verbindliche Rezepte. Die Problematik der Transformation, als Begleiterscheinung von Beziehung nicht weiter hinterfragt, wird im Kurs von unterschiedlichen Seiten her niederschwellig angegangen. Dabei wird jeweils die persönliche Freiheit der Anwesenden in dieser Angelegenheit betont, gleichzeitig werden die Teilnehmenden aber wiederholt ermutigt, die gezielte Unterstützung und Hilfe des Teams in Gebeten und Gesprächen in Anspruch zu nehmen.

Auch wenn sich im beobachteten Kurs in Sachen »Bekehrung« eine eher offene und sogar »laissez-faire«-Atmosphäre abgezeichnet hat, so steht hinter dem originalen *Alphalive*-Konzept – insbesondere in Person des Initiators Nicky Gumbel – doch ein traditionelles Verständnis von »Bekehrung« bzw. von einer verlorenen Welt mit verlorenen Menschen, deren Rettung allein in der Macht Gottes durch Jesus Christus zu suchen und zu finden ist. Nicky Gumbel sieht im christlichen Glauben einen »Wegweiser für eine verlorene Welt«, eine »Wirklichkeit in einer konfusen Welt« und eine Möglichkeit zum »Leben in einer dunklen Welt«. Die Option Gott in Jesus Christus, durch das Wirken des Heiligen Geistes bezeugt in der Bibel, der Geschichte und in der Gegenwart, ist durch nichts zu überbieten, so Gumbel. Wer sich darauf einlässt, wer sein Leben diesem Jesus übergibt, der erhält im Gegenzug nicht nur ein Leben in Ewigkeit, nein, dessen Leben wird sich verändern, auch schon im Hier und Jetzt. Diese Veränderungen erfährt der Mensch einerseits passiv an sich und seiner Umwelt, er muss sich aber auch aktiv darum bemühen. Gumbels Schrift, »Fragen an das Leben« spiegelt in dieser Angelegenheit das klassisch-evangelikale Bekehrungsschema mit seinen klar definierten Stufen wider: Das Wissen, welches aus der Lehre kommt, führt zu der persönlichen Entscheidung, welche in eine bewusste Lebensübergabe mündet und an das Empfangen des Heiligen Geistes gekoppelt ist. In Übereinstimmung mit der charismatischen Lehre und Praxis wird dieser Tatbestand mit der »Geistestaufe« ergänzt, einer von der Lebensübergabe gesonderten und effektiveren »Erfüllung mit dem Heiligen Geist«, welche im Kurs Gegenstand des Wochenendes ist. Gumbel zieht Grenzlinien zwischen dem Vorher und Nachher, zwischen dem Außen und Innen und er weiß in der Regel auch, wo diese Grenzen verlaufen, d. h. wie ein Mensch von der Seite der »Nicht-Bekehrten« auf die Seite der »Bekehrten« wechseln kann und wie er sich dabei auch noch vergewissern kann, dass und wann er die Seite gewechselt hat bzw. dass seine »Wiedergeburt« eine Tatsache geworden ist. Dieser programmatische Ansatz, der in direkter Linie zum »Bekehrungsverständnis« des Pietismus gesehen werden kann, findet sich in prägnanter Weise in seinem Buch⁶⁰²;

602) Gumbel, Nicky 2005, S. 11 ff.

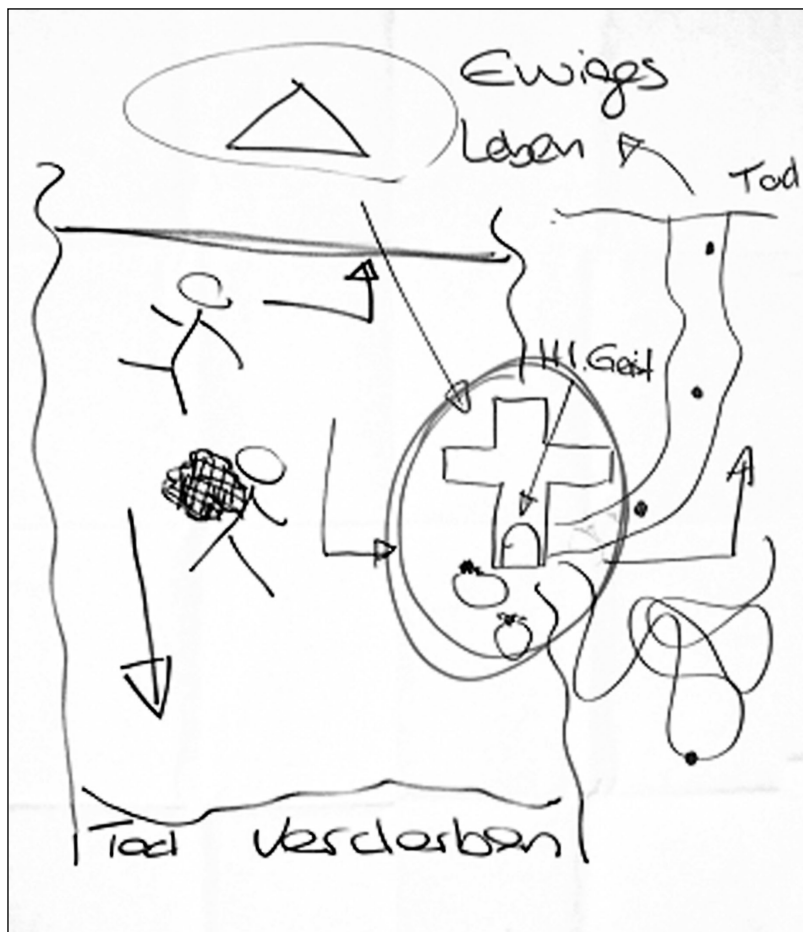
seine Video-Teachings fallen jedoch weniger plakativ und schemenhaft aus. Die Mündlichkeit scheint ihm mehr Spielraum für Differenzierungen und Abschwächungen zu eröffnen.

Der originale *Alphalive*-Kurs ist im Sinne des Gumbel'schen Bekehrungsverständnisses darum so angelegt, dass zum Zeitpunkt des Wochenendes bei den meisten Kursteilnehmenden eine »Lebensübergabe« bzw. »Bekehrung« bereits erfolgt sein sollte, denn die »Geisterfüllung« folgt ja nach traditionell-charismatischem Verständnis erst auf die »Bekehrung«. Dieser Entwicklungsverlauf stellt sich aber in der Realität in den meisten Fällen nicht nach Plan ein, und den Kursverantwortlichen ist durch das Kursinstrumentarium auch keine Möglichkeit gegeben zu überprüfen, in welchem Stadium sich die Einzelnen vor dem Wochenende jeweils gerade befinden. Vor diesem Hintergrund ist die Empfehlung der *Alphalive*-Koordinatoren zu verstehen, mit dem Kurs-Fahrplan ungezwungen und flexibel umzugehen. Langjährige Erfahrungen mit dem Kurs haben gezeigt, dass »Entscheidendes« bei den Kursteilnehmenden oft erst während des Wochenendes geschieht. Anlässlich einer Schulungskonferenz⁶⁰³ wies die *Alphalive*-Kordinatorin Rachel Stössel auf diesen Sachverhalt hin:

»Das Wochenende ist in der Mitte des Kurses. Das ist oft der Zeitpunkt, wo die Lebensübergabegebete geschehen. Das ist aber von Gruppe zu Gruppe verschieden. Wenn die Leute parat sind, soll man sie nicht auf später vertrösten. Es soll aber auch kein Druck aufgesetzt werden.«

Das besuchte freikirchliche Setting lehnt sich dagegen sehr stark an Gumbels Vorgaben an. Das »Stufenschema« (Einleitung und Kapitel B. 2. 1. 4.) wird schon vor und dann auch während des Wochenendes eingeführt und später immer wieder erwähnt. Anleitungen zur »Lebensübergabe« bzw. »Bekehrung« werden wiederholt abgegeben, und die Teilnehmenden müssen in der Diskussionsgruppe während des Wochenendes ihren persönlichen, momentanen Standort in einer Zeichnung festhalten. In der Darstellung von den »zwei Welten«, die durch das Kreuz verbunden sind, positionieren sich die Einzelnen und erklären ihre Position. Den Verantwortlichen ist es ein großes Anliegen, dass die Kursteilnehmer und -teilnehmerinnen den »Perspektiven«- bzw. »Identitätswechsel« nicht nur begreifen, sondern auch aktiv begehen; die zeichnerische Methode verschafft ihnen einen Einblick in die individuellen Entwicklungsstadien, die sie in informellen, persönlichen Gesprächen mit den betroffenen Teilnehmern bzw. Teilnehmerinnen unter Umständen nochmals thematisieren, um weitere Schritte zu planen bzw. einzuleiten. Die erlebnisorientierte »Begegnung« mit dem Heiligen Geist wird im freikirchlichen Setting dagegen eher als eine automatische und unspektakuläre Begleiterscheinung der

603) Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002 in Bülach.



(Skizze aus der FEG-Diskussionsgruppe am Weekend)

»Bekehrung« abgehandelt. Nicht die »Erfüllung mit dem Heiligen Geist«, sondern die »Bekehrung« ist hier das zentrale Moment in der Glaubenskarriere eines Menschen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des FEG-Wochenendreferats »Was tut der Heilige Geist?«:

Redner: Es geht um eine ganz neue Dimension. Durch den Glauben an Jesus kommt das Neue. Es ist die Antwort an Jesus. Johannes 3:3-5. Der Mensch kommt von der Welt der Menschen nur durch das Kreuz zu Gottes Welt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des FEG-Wochenendreferats »Wie kann ich mit dem Heiligen Geist erfüllt werden?«:

Der Redner: Johannes 10:7 f. Ich bin die Türe. Wir sehen das Kreuz und Jesus sterben daran. Johannes 3:16.

Die Bibel nennt es Buße, was dort am Kreuz geschieht, wir haben es dann Bekehrung genannt, aber das ist eigentlich suspekt, denn es sollte nicht heißen bekehrt, sondern umgekehrt. Bekehrung geschieht nicht an euch, das macht ihr selber. Es ist eine Richtungsänderung. Ich bekehre niemanden [...].

Wenn wir zu Jesus kommen, dann ist die Tür eng. Der Mensch mit seinem schweren Rucksack kommt da nicht durch. Dort ist oft Dunkles, Böses drin, und er steht damit vor dem Kreuz. Dort gibt es eine Müllhalde, die Kehrichtsäcke dort können nicht durch diese Tür. 1. Johannes 1:9. Gott macht uns rein, wer nicht gewaschen ist durch Wasser und Feuer [...].

Die Frage ist nun: Wo stehst du? Soll ich hindurch oder nicht? Vielleicht standest du schon an dem Kreuz, hast auch schon abgeladen, bist aber nie durch die Türe gegangen, hast nie gesagt, ich will mehr, neues Leben.

Vielleicht bist du schon durch die Tür hindurch gegangen, aber du möchtest neu geführt werden. Ich frage dich: In welcher Richtung bist du unterwegs, wo schlägt dein Herz?

Das versprochene ewige Leben kommt jetzt schon in dein Leben. Das ist nicht schwierig. Es braucht ein einfaches Gebet: Jesus ich vertraue dir, glaube, dass du lebst, will dir nachfolgen, so wie du sein, immer mehr in dein Denken rein kommen, will dein Kind sein. Das sind Gespräche mit Gott, und es ist hilfreich, das mit jemandem zusammen zu tun, dass du dann weißt, doch es stimmt.

Im landeskirchlichen Setting gehen die Intentionen hinsichtlich der »Bekehrung« bzw. »Lebensübergabe«, wie bereits gezeigt, im Grunde in die gleiche Richtung, die sprachlichen Markierungen und inhaltlichen Grenzziehungen sind hier jedoch weniger deutlich. So wird etwa ein klares Entwicklungsphasen-Modell eines zum Glauben findenden Menschen nur am Rande erwähnt. Entsprechend haben die Teilnehmenden am Ende des Kurses von einem solchen kaum bis gar keine Kenntnis. Die von Gumbel vorgegebenen Themen werden zwar behandelt, das heißt auch die »Bekehrung« kommt unter den Stichworten »Wiedergeburt«, »Kind-schaft«, »Neuanfang« oder »Entscheidung« zur Sprache. Doch auf der Ebene der

»Lehre« hat es sich damit auch schon. Auch in den Diskussionsrunden tauchen die Begriffe »Sünde« und »Buße« nicht auf, eine Anleitung zur »Bekehrung« wird weder dem Plenum noch der Kleingruppe vorgelegt, und als radikaler Standortwechsel wird das Glaubensleben nur einmal kurz thematisiert (»Mannschaftswechsel«), worauf seitens der Teilnehmenden mit vehementer Kritik reagiert wird.

Die Bühne für das Hauptgeschehen der »Transformation«, auf der Elemente der Instruktion und der Erfahrung ineinander fließen, auf der sich aber auch noch die letzten Ansätze eines Bekehrungsschemas, bestehend aus einzelnen Entwicklungsabfolgen, auflösen, ist das Wochenende. Was im *Alphalive*-Schulungsheft als Stufenschema noch erkennbar sein mag, scheint sich in der Praxis des besuchten Kurses aufgeweicht zu haben. Auf eindrückliche Weise manifestiert sich dieser beobachtbare Auflösungsprozess am Wochenende während der »Ministry-Zeit«. Während beispielsweise im klassischen charismatischen Setting erst jener den Heiligen Geist empfangen kann, der sich vorgängig bekehrt, d. h. in einem Gebet – möglichst im Beisein von Zeugen – seine Sünden bekannt, sein Leben Jesus Christus übergeben und die Vergebung der Sünden empfangen hat, ist im landeskirchlichen Fallbeispiel des *Alphalive*-Kurses auch das Umgekehrte bzw. die Ausklammerung ganzer Entwicklungsphasen möglich. Das bedeutet beispielsweise, dass der Heilige Geist auch von jenen beansprucht werden kann, die sich (noch) nicht im Sinne einer bewussten Hinwendung auf Gott eingelassen haben bzw. die erst unschlüssig experimentieren. Daraus kann gefolgert werden, dass die »Beziehung« zu Gott – konkretisiert in der Erfahrung des Menschen mit dem Heiligen Geist – prinzipiell auch schon beginnen kann, bevor dieser Mensch sich überhaupt bewusst »pro Gott« positioniert hat. Er muss lediglich eine gewisse Offenheit für diese Art von Erfahrung zeigen. Das Wochenende ist prädestiniert für eine über die Erfahrung des Heiligen Geistes geleitete Initiierung des Glaubens. Der Beginn der »Mensch-Gott-Beziehung«, der Zeitpunkt der »Bekehrung« oder der Anfang des Glaubens ist zwar von den Einzelnen im Moment der Erfahrung nicht unbedingt wahrnehmbar, diese Erfahrung wird jedoch später in der Austauschsituation der Diskussionsgruppe, sofern sie erzählt wird, als »religiöse Erfahrung« und als »Begegnung« des Menschen mit Gott gedeutet (Kapitel C. 3).

Interessanterweise kommt im Umgang mit der Bekehrungsfrage neben dieser offen liegenden und beobachtbaren Praxis im besuchten Kurs zusätzlich eine nicht »öffentlich« angesprochene Methode zur Anwendung: Wer durch ein Teammitglied für sich beten lassen will, wird vor dem Gebet gefragt, ob er oder sie das Leben Gott schon hingegeben habe. Falls die Person verneint, wird ihr die Gelegenheit geboten, dies an Ort und Stelle zu tun oder/bzw. vor einem Zeugen nochmals zu bekräftigen. Was also offiziell und explizit nicht mehr gefordert und auch nicht mit Nachdruck gelehrt wird, ist inoffiziell und hinter der Bühne doch noch gängige Praxis, wenn auch in einem individuellen und privaten Rahmen und in deutlich verkürzter Form.

Die Grenzen zwischen »Alt und Neu«, »Vorher und Nachher«, die im Pietismus sehr stark gezogen wurden und die im evangelikalen wie charismatischen Kontext traditionellerweise ebenso deutlich mit der Definition eines »bekehrten« Lebens einhergehen, verwischen im *AlphaLive*-Kurs trotz dessen offizieller Rückbindung an die Tradition der »Charismatischen Bewegung«. Was hier praktiziert wird, hat in der Regel mit einem typischen »Bekehrungsakt«, wie er in evangelikalen Kreisen teilweise noch immer üblich ist, nicht mehr viel zu tun. Die »Bekehrung« ergibt sich für das Individuum erkennbar oder unerkennbar, hin und wieder wird sie auch aktiv »ergriffen«. Erst mithilfe der zur Verfügung gestellten Interpretationsschemen, die beispielsweise in der Diskussionsgruppe eingeführt und besprochen werden, können die Einzelnen ihre »Bekehrung« in der Regel erst als solche erkennen und benennen. Weil aber der Begriff der »Bekehrung« im Kurs kaum eine offizielle Verwendung findet, sprechen die Betroffenen in den Interviews eher von der »Gotteserfahrung«, von einem »Wendepunkt« oder von einem »Neuanfang«. Wer eine solche Erfahrung bezeugen kann, wird zum Eingeweihten, zur Eingeweihten. Mit anderen Worten, eine Person, die davon Zeugnis ablegen kann, dass der Heilige Geist an ihr gewirkt hat, bezeugt damit, dass zwischen ihr und dem Heiligen Geist eine Interaktion stattgefunden hat. Sie ist mit Gott in »Beziehung« getreten und hat somit das Ziel erreicht. Dass ein solches Ereignis einer »Bekehrung« gleichkommen kann, auch wenn es nicht die üblichen Kriterien einer solchen erfüllt, veranschaulichen die Referierenden mit der Geschichte des Saulus. So wie dem Paulus im Moment der erfahrungsmäßigen Begegnung mit »Gottes Stimme«, nach der er nicht einmal gefragt hatte, die Schuppen von den Augen fielen, so können auch die von den Kursteilnehmenden am Wochenende gemachten individuellen Gotteserlebnisse die Sicht auf die Welt und sich selbst verändern. »Bekehrung« wird hier als Widerfahrnis bzw. Geschenk beschrieben, die von einem Menschen ohne große Vorleistungen in einem bestimmten Moment erlebt bzw. erst im Nachhinein als solche identifiziert werden kann. So betrachtet scheinen die Kursverantwortlichen gerade am Wochenende hinsichtlich ihrer eigenen Zielsetzung erfolgreich zu sein, denn in den Diskussionsgruppen im Anschluss an die »Ministry-Zeit« berichten alle Anwesenden von »Geist-Erlebnissen«, die sie in den Kreis der Eingeweihten hineinnehmen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an die Ministry-Zeit im Wochenende:

Dann erzählt Carole(T) ihr Erlebnis. Sie habe ja schon das wohlige, warme, fließende Gefühl gehabt am Samstagmorgen, und gestern bei Robert(L) sei es ihr so richtig herüber gekommen. Es sei ihr ganz heiß geworden, und ihre Knie hätten sehr zu zittern begonnen. Weil Markus(L) vom Umfallen erzählt gehabt habe, habe sie Angst gekriegt, sie habe auf gar keinen Fall umfallen wollen, da habe sie einfach links und rechts die Hand von Angela(T) und Jenny(T) ergriffen und festgehalten. Da habe sie zu weinen begonnen, es sei einfach so aus ihr heraus gekommen, all der Schmerz und das Leid. Sie habe nicht

mehr gewusst, wo ihr der Kopf stehe. Dann habe ihr jemand auf die Schulter getippt und sie gefragt, ob sie Gebet möchte.

Sie wisse nicht, wie sie den Weg nach hinten geschafft habe, aber plötzlich sei Nils(L) vor ihr gestanden und habe für sie gebetet. Es sei schön, so schön gewesen wie Nils(L) gebetet habe, ja und nun sei sie ein Kind Gottes geworden. Sie wisse, sie sei ein Kind von Gott.

Sie lacht und betont mehrmals, sie sei so glücklich, Gott habe alles weggenommen, sie habe alles rauslassen können, sie sei so befreit und froh und trotz ihrer Situation gespannt, was jetzt kommen werde.

Die lockere Handhabung im Umgang mit »Bekehrung« und mit Abgrenzungskriterien zwischen dem, was als »gläubig« oder »ungläubig« gilt, zeigt sich im Kurs auch, wenn es um die »Gemeinschaft der Gläubigen« geht, die vom Redner auf die Gemeinschaft der anwesenden Kursteilnehmer und -teilnehmerinnen ausgeweitet wird.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Welchen Stellenwert hat die Kirche?«:

Der Redner: Ekklesia ist eine Gemeinschaft der Herausgerufenen, eine Zusammenkunft von Menschen im Namen von Gott ..., d. h. ihr seid jetzt hier Kirche, eine Gemeinschaft unter dem Titel von Gott.

Der Redner schließt hier alle Anwesenden unter ein und derselben Kategorie der »Herausgerufenen« zusammen. Ein ähnliches Einschlussverfahren wendet auch der Lobpreisleiter an, wenn er alle Anwesenden als »Kinder Gottes« taxiert, obschon im Referat vorher der Kindesstatus als Identitätswechsel und Zeichen einer gewirkten »Wiedergeburt« definiert worden war. Die Theorie muss in der Praxis offensichtlich nicht immer eingehalten werden.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Was tut der Heilige Geist?«:

Der Lobpreisleiter: Zuerst wollen wir ein Kinderlied singen. Ich habe es von Gott bekommen ... und wir sind ja eigentlich alles Kinder von Gott.

Diese Beobachtungen scheinen die Thesen zu unterstützen, dass Zuschreibungen und Positionierungen im besuchten *Alphalive*-Kurs generell flexibel gehandhabt werden und dass sie letztlich nicht als Sache der Verantwortlichen, sondern der Teilnehmenden betrachtet werden, weshalb sie – wenigstens im landeskirchlichen Setting – auch nicht kontrolliert werden. Die Teammitglieder übernehmen die Rolle der Ermutiger und Aktivierer. Sie zeigen den Teilnehmenden, wie sie in ihren eigenen Erfahrungen das »Wirken Gottes« erkennen können. Das klare Anforderungsprofil, der klare Verlauf und die benennbaren Folgen einer »wahren Bekehrung« werden im *Alphalive*-Kurs zur persönlichen und privaten Sache des Individuums und damit zur subjektiv auslegbaren, erfahrbaren und nutzbaren Angelegenheit, die jedoch, sofern sie erzählt werden will, gewissen Konventionen folgen

muss. Somit steht und besteht die »Bekehrung« als Ereignis auch nicht losgelöst und unabhängig vom sozialen Setting *AlphaLive* bzw. außerhalb jeglicher Sozialkontrolle (Kapitel B. 3. 2.).

Ob für die Einzelnen wahrnehmbar oder nicht, mit der »Begegnung« des Menschen mit Gott beginnt nach Ansicht der Referierenden auf der Stelle und automatisch etwas prinzipiell Neues, und diese »Begegnung« wird jedem Menschen zugestanden, der von einer »Geisterfahrung« berichten kann. Diese Erfahrungen können ganz unterschiedlicher Art sein, haben aber in den Erzählungen meist den Charakter von »Transformationserfahrungen«. Denn im Moment der »Begegnung«, der Initialzündung der »Beziehung« zwischen Mensch und Gott, tritt der Heilige Geist in das Leben eines Menschen, was als Zeichen »wahrer Beziehung« zwischen Gott und Mensch verstanden wird. Der betroffene Mensch wird dadurch verändert, und diese Veränderung zeigt sich früher oder später.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenend-Referats »Wer ist der Heilige Geist?«:
Der Redner: Das genau sagt Gott: »Ich will es in euch hinein geben.« Sehr viele Christen kennen das nicht, die haben den dritten Teil von Gott noch nicht – das, dass ihr nicht mehr sündigen wollt! Es ist wie ein neues Leben, ich weiß auch nicht wie sagen. Ezechiel: »Ein neues Herz und Geist«, das versteinerte Herz kommt heraus, er schenkt ein Herz, das fühlt, ein fleischernes Herz. Gott operiert durch seinen Geist und macht aus euch neue Menschen, die nach seinem Willen leben.

Es wird immer gern gesehen, wenn sich im Leben eines Menschen die geistliche »Neuwerdung« mit der Zeit für andere sichtbar abzeichnet, und die Referierenden sparen nicht mit Beispielen zu solchen Transformationsprozessen, die wie einst im Pietismus nach wie vor als sekundäre »Beweise« für eine »Gottes-Beziehung« herhalten müssen. Sie erzählen von Menschen, die als sofortige Folge der »Bekehrung« ihr Leben radikal reorganisierten, unerwartete »Heilung« erlebten oder plötzliche Aha-Erlebnisse hatten. Ebenso berichten sie von bedeutsamen, aber langsamen und vorerst unbemerkten Entwicklungen im Leben von Menschen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?« (siehe auch unter »Metaphern und Analogien« 2. 1. 2. 1.):

Der Redner: Der Heilige Geist kommt ins Leben (Römer 8:9), er bringt etwas mit, er verändert Dinge. Die Bibel redet hier von Früchten, die dann entstehen (Galater 5:22, 23). Solche Veränderungen kommen manchmal schnell. Z. B. eine Frau in Kalkutta: Sie war 60 Jahre alt, nach 30 Jahren Heroin und Strich fand sie zu Jesus. Innerhalb sehr kurzer Zeit war sie gesund am Körper, hat noch geheiratet und trat als weiße Braut vor den Altar. In Kalkutta natürlich, nicht da in Seen. Dass Dinge sich aber auch bei uns verändern können, dazu sage ich noch etwas von mir. Ich bin eine geduldige, robuste, ausgeglichene Person, meinte ich wenigstens, dann heiratete ich, wurde dreimal Vater. Da merkte ich sehr schnell, dass ich von der Geduld, die ich glaubte zu haben, nichts mehr

fand. Aber der Heilige Geist wirkt jetzt da, dass diese Frucht wachsen kann. Die Äpfel wachsen auch nicht »tac«, sondern vom Frühling bis zum Herbst.

Gleichzeitig heben die Referierenden aber auch hervor, dass das Bestehende im Leben eines Menschen mit dieser »Begegnung« und »Transformation« nicht einfach aufhört zu sein: Auch wenn in der »unsichtbaren Dimension« alles neu geworden ist, so bleiben in der »sichtbaren Dimension« viele Dinge so, wie sie schon immer waren. Nicht die radikale Umkehr bzw. Abkehr vom Gehabten wird also gefordert und gefördert, der Akzent wird vielmehr auf den langfristigen Transformationsprozess gelegt (Kapitel A. 1. 4 und B. 1. 1.), denn die totale Transformation findet erfahrungsgemäß kaum statt. Anstelle einer Kehrtwendung wird darum eher der Fortgang des herkömmlichen Lebens auf einem Parallelgleis als realistisch dargestellt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Warum und wie bete ich?«:

Der Redner: In der 1. Oberstufe sprach ich auch einmal ein Stoßgebet: »Drei Sachen bitte ich dich, wenn die in Erfüllung gehen, dann gibt es dich, aber sie müssen alle am nächsten Tag in Erfüllung gehen, dann glaube ich an dich. 1. Schönes Wetter, trotz anderer Prognosen. 2. Die Mathe-Prüfung muss verschoben werden. 3. Ich finde meinen verlorenen Kulli wieder.« Am nächsten Tag: kein schönes Wetter, aber es wurde im Verlauf des Tages immer schöner, am Schluss war es schön. Die Mathe-Prüfung wurde verschoben, und bei meinem Pultnachbarn sah ich im Etui meinem Kulli. Ich wollte ihn zuerst nicht einfach damit konfrontieren, und fragte nur, wo er den her habe. Er wusste es selber nicht mehr, er habe ihn schon länger, aber er gehöre nicht ihm. Nun hatte ich ein Problem, die drei Dinge waren in Erfüllung gegangen. Das war der Moment! Mit wenig Emotionen. Ich lag im Bett und faltete die Hände (ich dachte, das müsse so sein) und betete mein Gebet: »Wenn es dich wirklich, wirklich gibt, dann will ich jetzt Christ werden.« Ich wartete, dass etwas passiere, aber nichts, kein Licht, kein Gefühl. Doch in den nächsten Wochen fühlte ich fein und langsam eine Veränderung. In einem Bild ausgedrückt etwa so: Eine Schiene und eine Weiche, die Weiche wurde fein und nicht total anders umgerichtet zum vorherigen Lauf der Schiene. Ich erlebte nicht eine Bekehrung, die total war, d. h. dass alles nachher ganz anders war als vorher.

In der Rede wird der Tatsache Rechnung getragen, dass die »Bekehrten« sich nicht in einer Welt mit anderen Gesetzmäßigkeiten befinden, ihr aktiver Beitrag – ihre persönliche Investition in die »Beziehung« zu Gott, ihre Abkehr von gewissen Gewohnheiten usw. – wird jedoch durchaus von ihnen erwartet. Nicky Gumbel, der Vertreter der »alten Schule« im »neuen Kleid«, fordert die »Bekehrten« sogar unmissverständlich auf, mit der eigenen Vergangenheit zu brechen und sich von der von Gott abgewandten Welt abzugrenzen. Er thematisiert die »Preisfrage«, die Frage der menschlichen Gegenleistung auf das Angebot Gottes, die im besuchten Kurs auf diese Art nie gestellt wurde.

»All das hat seinen Preis. Es kann uns Opfer kosten. William Barclay hat einmal gesagt: ›Jesus ist nicht gekommen, um das Leben leicht, sondern um die Menschen groß zu machen.‹ Wir müssen bereit sein, alles aufzugeben, von dem wir wissen, dass es verkehrt ist; Dinge in Ordnung zu bringen und Wiedergutmachung zu leisten und in einer möglicherweise feindseligen Umwelt für Jesus Farbe zu bekennen.«⁶⁰⁴

Während die Referierenden im freikirchlichen Kurs die Rhetorik Gumbels mehr oder weniger übernehmen und auch vom »Bruch mit der Vergangenheit« reden, streifen die Referierenden des landeskirchlichen Kurses das Thema nur kurz. In beiden Kursen umgehen die Referierenden jedoch eine weitere Konkretisierung und Illustrierung der benannten »Preisfrage« für das alltägliche Leben.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie mache ich das Beste aus meinem Leben?«:

Der Redner: Römer 12:1-2 »Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, bei der Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei für euch der wahre Gottesdienst. Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.« Eine neue Gesinnung: Erstens, passt euch nicht den Maßstäben der Welt an! Als Christen haben wir den Auftrag, anders zu sein, als die rund um uns herum. Das heißt nicht absonderlich sein, in Sprache, Kleider etc., es geht um den Lebensstil.

Bei Paulus ist die »Welt« die Umwelt da draußen. Er meint die Menschen, die sich bewusst von Gott abgewandt haben. Ich denke, das sind nicht mal so viele. Viele haben sich das noch nicht so genau überlegt. – Anders sein heißt: Gott nimmt uns in einen Prozess, wenn wir zum Glauben kommen. Dieser Prozess heißt einfach, dass wir so wie Jesus werden, nicht genau so, aber in dieser Art, jeder je auf seine Art Jesus ähnlicher werden. Jeder in seiner Art, das gibt einen Regenbogen. [...] Gegen den Strom schwimmen ist eben nicht so leicht, es geht darum, den Stil von Jesus zu übernehmen [...]. Gott ruft uns ganz klar und unmissverständlich zu einer Umkehr von diesen Sachen auf. Je mehr wir von dieser Umkehr erleben, desto mehr können wir uns auch für andere öffnen [...].

Das Neue im Lebensstil: Eure Liebe sei ohne Heuchelei. Das kommt aus dem Theaterjargon und meint »Ohne Maske«. Die Liebe von Gott ist eine Liebe ohne Maske. Ich bin so, wie ich bin und auch so angenommen wie ich bin. Mit einer Maske bleibst du einsam, bist vielleicht immer der Coole, oder immer die Schöne, aber du bleibst einsam. »Lasst nicht nach mit Eifer, lasst euch vom Geist entflammen und dient dem Herrn.« Es geht um Enthusiasmus hier, das kommt aus dem Griechischen »enthos«: in Gott sein. Enthusiasmus ist nichts Schlechtes, es ist nicht das Gleiche wie Fanatismus. Ein Angezündetsein, das ist das, wenn Leute kommen und nachfragen, was das ist, was du hast, und es auch haben wollen. So wäre es eigentlich: Je länger mit Christus, desto enthusiastischer sollten wir sein. Es heißt: wir sollten das ganze Leben Gott zur Verfügung stellen. Das heißt nicht das halbe Leben, es heißt nicht lauwarm.

604) Gumbel, Nicky 2003, S. 254.

Die Zurückhaltung bezüglich Themen der individuellen Lebensführung, d. h. bezüglich der Frage nach den konkreten lebenspraktischen Schritten, entspricht, wie weiter oben bereits ausgeführt, den strategischen Überlegungen der Kursdesigner, die potentielle Streitthemen vermeiden, auf konkrete Vorgaben und kontrollierende Eingriffe ins Leben der Individuen verzichten wollen. Darum schweigen sie sich zu komplexeren ethischen Themen aus und beschränken sich auf punktuelle Äußerungen beispielsweise zur üblen Nachrede oder Unehrlichkeit. Hin und wieder werden als typische Themen auch die Bereiche von Ehe, Erziehung und Sexualität angesprochen, doch dazu geben die Teammitglieder in der Regel nur kurz ihre persönliche Meinung ab bzw. bleiben in ihren Aussagen diffus und verweisen für eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Problematik schnell auf das Buch von Nicky Gumbel, »Heiße Eisen angepackt«. Problematiken, die außerhalb des individuellen und privaten Verantwortungs- und Entwicklungsbereichs liegen – etwa sozial-politische oder ökologische Fragen – scheinen hingegen gar nicht zu interessieren, sie werden zumindest nicht aufgenommen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie mache ich das Beste aus meinem Leben?« (siehe auch unter 2. 1. 2. 1.):

Der Redner: Vor meinem Theologiestudium war ich im KV, in einem Großraumbüro, man redete dort immer über die Personen, die nicht anwesend waren. Es war gar nicht so einfach, da nicht mitzumachen. Da warst du eben dabei oder dann eben nicht. Gott ruft uns ganz klar und unmissverständlich zu einer Umkehr von diesen Sachen auf. Je mehr wir von dieser Umkehr erleben, desto mehr können wir uns auch für andere öffnen. Dankbarkeit kann uns aus dem Mief herausholen.

Oder die sexuelle Freiheit – wir können dann bemerken, was die Schönheit einer lebenslangen Ehe ist. Das ist ein Gebiet, wo wir aufgerufen sind, anders zu gehen. Es sieht so einfach aus, Ehe, ein Seitensprung, die Scheidung. Ich merkte aber sehr bald, dass das nicht stimmt, die Kinder sind da auch vor allem die Leidtragenden. Ich sage dies nicht, um euch das anzukreiden, aber Gott, er sagt, wir sollen uns nicht der Welt anpassen, sondern seinen Willen suchen. Und Genuss, wenn wir schon bei der Sexualität sind, ist die Erfindung von Gott! Lest einmal das Hohe Lied. Dort sieht man auch, wie die Sexualität eine Gebundenheit mit sich bringt und warum Gott will, dass wir in der Ehe leben, nicht um uns etwas zu verbieten, sondern er warnt uns vor Gefahr. [Markus(L) macht nun einen Rundschlag über das heutige Eheverständnis.] Dazu ein Bild: 2 Kartonstücke sind aufeinander geklebt, wie wenn man eins wird in einer Beziehung und dann wieder auseinander geht. [Er führt es vor und reißt die Stücke auseinander, der Karton reißt auseinander und die zwei Einzelstücke sind kaputt.] Beide Seiten sind nicht wie sie vorher waren, es geht nicht ohne Verletzungen ab. Was will Gott sagen: Wenn ihr die Chance habt, diese Fehler nicht zu machen, macht es gar nicht, und wenn ihr schon drin seid, dann kann er euch auch zeigen, wie ihr da wieder rauskommt. Da gibt es viele Ehepartner, die hier eine lange Geschichte erzählen könnten.

Solche Äußerungen haben den Status von Nebeninformationen und bleiben als solche im Raum stehen. Es wird den Teilnehmenden überlassen, was sie damit tun. Aussagen zu lebenspraktischen Fragen sind im Kurs darum nicht mit Erwartungen an das individuelle Verhalten der Kursteilnehmenden gekoppelt. So werden rauchende und kiffende Jugendliche ebenso wenig mit Kritik konfrontiert wie Leute in wechselnden Beziehungen. Das Verhalten der Einzelnen, sei es sichtbar oder von diesen mitgeteilt, bleibt unkommentiert, was jedoch nicht bedeutet, dass die betreffenden Leute vielleicht nicht doch im privaten Gespräch von einem Teammitglied darauf angesprochen werden.

Neben der »übernatürlich« gewirkten Veränderung im Moment der »Begegnung« zwischen Mensch und Gott und den durch den Menschen selbst herbeigeführten Veränderungen – im pietistischen Jargon heißt dieser umfassende Transformationsprozess »Heiligung« – werden von den Referierenden auch andere Transformationsereignisse benannt, die sich aus einer kontinuierlich gepflegten Interaktion zwischen Gott und Mensch immer wieder ergeben können. Es geht um die Gebetserhörungen allgemein und im Besonderen um die Heilungen von Krankheiten, aber auch um die »Gaben des Geistes« und um die »natürlichen« Begabungen, die sich bei einem Menschen nach seiner »Begegnung« mit Gott plötzlich zeigen können.

Aus dem Beobachtungsprotokoll zum Referat »Heil Gott auch heute noch?«:

Der Redner: Ein Beispiel aus unserer Gemeinde: Eines Tages bekam ich einen Anruf eines Vaters, seine Tochter habe einen Unfall gehabt und liege nun auf der Intensiv-Station im Spital Zürich. Sie wurde von einem Pferd an den Kopf geschlagen, hatte eine Schädelfraktur, musste operiert werden, und man hatte den Verdacht, dass ein Schädel splitter ins Gehirn gedrungen war. Die Ärzte sagten nichts Genaueres über den Verlauf des Ops, aber man ging davon aus, dass das Mädchen nicht mehr würde sprechen können etc. So gingen wir mit dem Vater hin, um zu beten. Wir kamen überein, dass wir Gott fragen wollten, wie wir beten sollten, und wenn wir nichts Besonderes hören würden, dann würden wir für vollständige Heilung beten. Dazu kam aber, dass sie eine beidseitige Lungenentzündung hatte und einen Lungenriss, der sehr gefährlich war. Die Eltern und viele andere Leute aus der Gemeinde schrien in dieser Nacht zu Gott, am nächsten Tag war ein Röntgen angesagt. Alles war weg! Wochen später kam die Familie in den Lobgottesdienst, und sie erzählten von der vollständigen Heilung ihrer Tochter zur Verwunderung aller Ärzte und des Pflegepersonals. Übrigens eine der Ops-Schwestern von damals, das vernahmen wir erst viel später, denn sie ist heute in unserer Gemeinde, kann das alles bestätigen. Nach dem Ops als das Mädchen aufwachte, waren alle gespannt, was nun mit ihr sein würde, ob sie noch reden konnte etc., und sie wachte auf und sagte: »Mama, ich habe Durst.« Auf die Frage, was sie denn wolle, antwortete sie: »ein Cola«.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie werde ich mit dem Heiligen Geist erfüllt?«:

Der Redner: Er [der Heilige Geist] zeigt seine Liebe so, wie es für uns richtig ist, lässt uns aber die Freiheit. Neue Sprachen: Das ist eine Form von Gebet, die den menschlichen Verstand übersteigt. Es gibt zwei Arten: die an Pfingsten, das waren Fremdsprachen, die existierten. Die zweite Art: Engelsprachen, in 1. Korinther 13:1, die sind uns von Natur aus fremd. Irgendwann findet man keine Worte mehr, das Sprachengebet hilft, darüber hinaus zu gehen. Man ist nicht besser, wenn man sie hat, es ist kein Muss, aber ein Geschenk. Er gibt nichts, was man nicht will. Das Sprachengebet ist gut für Lobpreis und Fürbitte, wenn man nicht mehr weiß wie beten. Z. B. Jacky Pullinger betete so für ihre Arbeit: nach 6 Wochen, jeden Tag 5 Minuten Sprachengebet, bekehrten sich die Menschen wie von selbst. Diese Gabe wurde bei ihnen zum Vorbote für andere Gaben des Heiligen Geistes. In ihren Heimen werden Heroinsüchtige schmerzfrei von Sucht.

Bei meiner Frau war das so: Sie nahm Gebet in Anspruch in einer Vineyard Gemeinde, und sie erhielt das Sprachengebet, das war schön. Ich wollte es auch, aber ich machte den Mund nicht auf [d. h. ich versuchte es nicht zu tun.].

Zusammenfassend werden Transformationen also im Kontext einer funktionierenden »Mensch-Gott-Beziehung« sowohl als empirische wie nicht-empirisch wahrnehmbare »Tatsachen« verstanden. Sie sind äußerst vielgestaltig und beschränken sich in keiner Weise auf die »Bekehrungserfahrung« allein. Es handelt sich, wie aus den Darstellung der Referierenden ersichtlich wird, vielmehr um allerlei erfahrungsmäßige Ereignisse und Prozesse, welche die Gott-Mensch-Beziehung konkretisieren. An ihnen wird deutlich, dass Gott wie auch der Mensch in Aktion getreten ist. In der aktiven Handlung des Menschen, mit der er sich auf das Wirken Gottes einlässt – auch wenn er sich der Existenz eines solchen Gottes nicht gewiss ist – liegt die Möglichkeit für Erlebnisse und Erfahrungen schlechthin, die letztendlich als subjektive Beweise für die »Existenz« Gottes und für die eigene »Bekehrung« genommen werden können. Die »Bekehrung«, als die zentrale Transformation des Menschen im Sinne der evangelikalen und charismatischen Tradition, kommt zwar zur Sprache, als Initiierung der »Mensch-Gottes-Beziehung« wird sie aber von den Referierenden nicht auf das klassische Bekehrungsschema beschränkt. Im Gegenteil: Der bewusste Bekehrungsakt »alter Schule« stellt nur einen Aspekt dieser grundlegenden Transformation dar. Dieser Aspekt kann sich angesichts der experimentellen und erfahrungsorientierten Struktur des *Alphalive*-Kurses nicht mehr wirklich durchsetzen. Jedenfalls wird er auf beiden Seiten der Kommunikationspartner – aufseiten der Kursverantwortlichen wie aufseiten der Kursteilnehmenden – nur selten zur Sprache gebracht.

Eine vertiefende Diskussion des Wandels des »Bekehrungsverständnisses« innerhalb der »Charismatischen Bewegung«, wie er sich beispielsweise im *Alphalive*-Kurs beobachten lässt, wäre hier sinnvoll. Im Rahmen dieser Studie kann sie aber nicht geleistet werden, da der eigentliche Fokus nicht auf der Problematik der

»Bekehrung« liegt. Der Topos »Bekehrung« erweist sich im erlebnis- und erfahrungsorientierten *Alphalive*-Kurs als eine zentrale Kategorie, der auch für die vorliegende Frage nach den Tradierungs- bzw. (Re-)Konstruktionsprozessen von »religiösem Wissen« eine Bedeutung zukommt. Die Problematik wird aber hier nicht systematisch⁶⁰⁵ reflektiert, sondern vor dem historischen Hintergrund von Pietismus, Pfingstbewegung und »Charismatischer Bewegung« vor allem am empirischen Datenmaterial zum Fallbeispiel elaboriert und von der umfassenden Fragestellung her reflektiert. In der religionssoziologischen Literatur zeigt sich der Begriff in seiner ganzen Komplexität: In zahlreichen Studien wurden während der letzten Jahrzehnte die Umstände untersucht, weshalb Menschen sich für eine »Religion« gewinnen lassen, die vielleicht sogar eine zum Teil radikal andere Weltanschauung repräsentiert, als sie sie bisher kannten und auch akzeptieren konnten. Verschiedene theoretische Modelle wurden in der Folge formuliert, die einmal eher den Gruppenaspekt und ein anderes Mal eher den individuellen Faktor betonten bzw. den »Lernprozess« fokussierten oder die Frage der Rollenübernahme bei der »Bekehrung« thematisierten.⁶⁰⁶ Diese soziologischen Modelle zur »Bekehrung« vernachlässigten dabei jedoch oft den Blick auf die Akteure selbst, ihre subjektiven Perspektiven und individuellen Konstruktionsleistungen.⁶⁰⁷ Doch die involvierten Personen sind in dem Prozess ja immer selber auch aktiv, was sich unter anderem auch in ihren Aussagen niederschlägt, wenn sie beispielsweise über ihre Entscheidungen, ihre Meinung, ihre Zweifel, ihre Suche nach Lösungen usw. erzählen. Diesem Aspekt soll in der vorliegenden Untersuchung von der empirischen Seite her Rechnung getragen werden und im zweiten Teil des Fallbeispiels zur Darstellung kommen, ohne dass dabei der Faktor Sozialität ausgeblendet wird.

2. 3. Zusammenfassung

Der *Alphalive*-Kurs fokussiert Menschen, die dem Glauben und/oder der Kirche fern stehen. Seine Designer wollen das Glaubenthema ins Gespräch bringen und Interessierte darin einbinden. Sie informieren und leiten jene an, die mehr darüber

605) Vgl. Richardson, J. T. (ed.): *Conversion Careers. In and Out of the New Religions*. 1978; Kilbourne, B. / Richardson, J. T.: »Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories«, in: *Sociological Analysis* 50 (1989), S. 1-21; Rambo, L. R.: »Current Research on Religious Conversion«, in: *Religious Studies Review* 8 (1982), S. 146-159; Aland, K.: *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums*. 1961.

606) Bromely, D. / Shupe, A.: »The Tnevnoc Cult«, in: *Sociological Analysis* 40 (4), S. 361-366; Barker, Eileen: *The Making of a Moonie*. Oxford 1984.

607) Vgl. Beckford, J.: *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehova's Witnesses*. Oxford 1975; Sargant, W.: *Battle of the Mind*. London 1957.

wissen und erfahren wollen. Für zehn Wochen rufen sie eine Kommunikationsgemeinschaft zusammen, die genauso geprägt wird von den Menschen, die daran teilnehmen wie von jenen, die sie leiten. Die heterogene Gemeinschaft, zusammengesetzt aus Menschen unterschiedlichen Alters, Geschlechts und gesellschaftlichen Hintergrunds, verfügt nicht über ein einheitliches »religiöses Vorwissen« oder über ein gemeinsames religiöses Sprachrepertoire. Um ihr Kursziel zu erreichen, müssen die Kursverantwortlichen diesen beiden Faktoren Rechnung tragen. Ihre Strategie ist darum die der Beschränkung und der Offenheit zugleich. Sie beschränken sich auf einige thematisch-inhaltliche Kernpunkte, die sie als universal christlich und darum für alle Menschen relevant erachten, und sie schaffen eine offene soziale Atmosphäre, in der die Einzelnen sich individuell und im gegenseitigen Austausch mit dem Vermittelten und mit den anderen Kursteilnehmenden beschäftigen können. Die Kommunikation im *Alphalive*-Kurs zielt sowohl auf Einfachheit, Kürze und Prägnanz als auch auf Unabgeschlossenheit und Weite, so dass die Kursteilnehmenden nicht überfordert und trotzdem herausgefordert sind. Konkret bedeutet dies, dass zum Zwecke der Übersichtlichkeit und Merkfähigkeit auf der Ebene der Information stark selektioniert wird, während auf der Ebene der Vermittlung eine Vielschichtigkeit und Vielgestaltigkeit der Kommunikationsformen angestrebt wird. Auch wenn es den Kursverantwortlichen letztlich darum geht, »Außensteiter« zu »Eingeweihten« zu machen, spricht: Nicht- bzw. Defizitär-Gläubige zu einem »bekehrten« Glauben zu führen, so versuchen sie dies, in Kenntnis der spätmodernen gesellschaftlichen Bedingungen, nicht über rigorose Aus- und Einschlusstrategien zu erreichen. Fertige Antworten auf Fragen, starre Unterscheidungen zwischen »richtig« und »falsch« und explizite Erwartungen bzw. Forderungen an die Individuen werden möglichst vermieden, um die Sozialverträglichkeit, die überkonfessionelle Anwendbarkeit und die globale Reichweite des Kurses zu bewahren oder gar zu steigern. Die Verantwortlichen vor Ort sind darum ständig bemüht, an die »Weltdeutungen« und »Alltagserfahrungen« ihrer Kunden so optimal und effizient wie möglich anzuknüpfen. Im Wissen, dass diese an das vermittelte »religiöse Wissen« erst anknüpfen können, wenn sich dieses nicht kontrafaktisch gegen ihre eigenen alltäglichen Probleme, Interessen und Erfahrungen stellt, öffnen die Referierenden sich dem Pluralismus der Weltdeutungen wenigstens teilweise und integrieren auch nicht-religiöse Weltdeutungsoptionen bzw. verwenden eine Sprache, die auf »Alltagswissen und -erfahrungen« abstützt und darum auch für »Außenstehende« verständlich ist bzw. die »religiösen Inhalte« zugänglich macht. Von dieser Grundlage aus erhoffen sich die Verantwortlichen aufseiten der Kursteilnehmenden eine Bereitschaft zur »frame extension« (Kapitel C. 2. 1. 1.).⁶⁰⁸

Die unter C. 2. 1. genannten Strategien, die zur Überwindung der Kluft zwischen religiöser Tradition und spätmoderner Kultur ansetzen, erzeugen vor allem

608) Vgl. Tromlinson, D.: *The Post-Evangelical*. London 1995.

im sozialen Umfeld der Mittelschicht eine Resonanz.⁶⁰⁹ Der *Alphalive*-Kurs wird nämlich, wie bereits in Kapitel A. 1. erwähnt, in Westeuropa überwiegend von mittelständischen Männern und Frauen zwischen 25 und 50 Jahren besucht. Das demokratische Setting des Kurses kommt dieser Schicht und Generation entgegen, die sich längst nicht mehr autoritär präsentierten Imperativen unterordnet. Die Referierenden präsentieren ihre Anliegen darum nicht als harte, »objektive Tatsachen« oder als in sich logisch-abgrenzbares Sinnsystem, weil sie um die potentiellen Vorurteile und Widerstände vonseiten ihres Publikums wissen. Sie tragen auch den zahlreichen, nicht beantwortbaren Fragen und dem Zweifel als dem stetigen Begleiter rational denkender Individuen Rechnung. Mit Humor, Ehrlichkeit und gruppenspezifischem Geschick versuchen sie die Ambivalenzen zu thematisieren und für das menschliche Leben als normal und legitim zu deklarieren. Damit lassen sie die Teilnehmenden aber nicht in einer Atmosphäre der Unsicherheit oder Gleichgültigkeit zurück, sondern versuchen sie auf der Basis der thematisierten Problematik zu ermutigen, das Gegebene, Bekannte und bisher Akzeptierte zu übersteigen (zu »transzendieren«) bzw. auszuweiten (»frame extension«), ohne die »alltägliche Welt« hinter sich lassen und in eine »gesonderte Welt« eintreten zu müssen. Gerade in dieser Durchlässigkeit zwischen der »Alltagswirklichkeit« und der »transzendenten Wirklichkeit« scheint die Chance des Kurskonzepts zu liegen, die hier vorgestellten »religiösen Inhalte« für heutige Menschen anschlussfähig zu machen (Kapitel C. 3. 3).

Weil die religiösen und nicht-religiösen Sinnprovinzen im *Alphalive*-Kurs nicht als ausschließliche, kontradiktorisch zueinander stehende Bereiche behandelt bzw. weil die »Alltagswirklichkeit« und die »religiöse Wirklichkeit« für die Menschen als jederzeit zugängliche und wechselnd erfahrbare Wirklichkeitsbereiche dargestellt werden, kann hier auch nur ein die unterschiedlichen Denk- und Erfahrungswelten harmonisierendes bzw. koordinierendes Konzept von der »transzendenten Wirklichkeit« Bestand haben, die sich im *Alphalive*-Kurs in einer entsprechend organisierten »Mensch-Gott-Beziehung« konkretisieren soll. Die »erlebte und gelebte Wirklichkeit« des Menschen muss mit der postulierten »transzendenten Wirklichkeit« verbunden werden. Das bedeutet unter anderem, dass die Rechte und Pflichten, die sich für den Menschen aus der »Beziehung zu Gott« ergeben, nicht radikal quer zu seiner Lebenswirklichkeit liegen dürfen und dass die »Beziehung zu Gott« für diesen Menschen praktikabel und sinnhaft sein muss. Aus diesen Gründen wird im *Alphalive*-Kurs beispielsweise die Vorstellung von der »Gott-Mensch-Beziehung« mit dem kulturellen Idealtypus von Beziehung – vor allem mit den Vorstellungen von Ehe, Freundschaft und Elternschaft – zur Verschmelzung gebracht. Gott wird primär als Vater, Freund und Partner und nicht als König, Meister und

609) Vgl. Beckford, J.: »Religion, Modernity and Post-Modernity«, in: Wilson, Brian R. (ed.): *Religion: Contemporary Issues*. London 1992, S. 11-23.

Richter portraitiert. Die parallel damit konstruierten Vorstellungen von Empathie, Demokratie und Teamgeist, die in dieser »Beziehung« herrschen, entspricht dem spätmodernen Individuum in der westlichen Gesellschaft. Die Anknüpfung der »Gottes-Beziehung« an idealisierte, d. h. partnerschaftlich, demokratisch und kommunikativ ausgerichtete Beziehungskonzepte aus dem sozialen Alltag der Menschen machen Radikalkonzepte im religiösen Bereich unmöglich. Die totale Umkehr oder Separation vom Bisherigen steht darum nicht zur Debatte, denn sie würde bei den Teilnehmenden – als Angehörige verschiedener Sinnprovinzen – im Rahmen des nur wöchentlich einmal stattfindenden Kurses zu Rollenkonflikten führen. Durch die Strategie der Inklusion und Integration werden dehnbare Deutungsschemen zur Verfügung gestellt, die beispielsweise ermöglichen, alltägliche Situationen, Handlungen und Erfahrungen, die als solche wahrgenommen werden können, auch als Modelle zur Erklärung religiöser Sachverhalte zu verwenden. Umgekehrt werden Postulate wie »Gott liebt dich« oder »Gott hat einen Plan für dich« als Deutungsschemen für Alltagsereignisse und Alltagserfahrungen präsentiert. Ereignisse und Erfahrungen werden so ex post reinterpretierbar bzw. sie werden, unter den neuen Vorzeichen des religiösen Sinnsystems, bereits im Moment des Geschehens anders wahrnehmbar. Das heißt, religiöse Wirklichkeitspostulate werden in der »Alltagswirklichkeit« anwendbar und können so die Wahrnehmungs- und Deutungsleistungen der Einzelnen, aber auch ihre Handlungen und Erfahrungen beeinflussen. Letztere konstituieren und konsolidieren ihrerseits wiederum »religiöse Wirklichkeit« und verleihen ihr den Charakter von Faktizität.

Eine Teammitarbeiterin erzählt von ihrem Mann, der sie immer wieder während Monaten verlässt. Sie erzählt, sie habe schon lange im Voraus geträumt gehabt davon. Aber es sei ihr natürlich erst im Nachhinein klar geworden, dass dieser Traum das angedeutet hätte, dreimal. Darum sei ihr jetzt auch klar, dass die Sache nicht an Gott vorbei gegangen sei, und er trotzdem einen Plan habe. Und sie wisse, dass Satan ja Ehen zerstören wolle, und wenn sie jetzt aggressiv werde und sage, sie wolle so nicht mehr, habe er sein Ziel erreicht. Sie habe einfach nach Wegen gesucht, wie sie das aushalten und akzeptieren und verstehen lernen könne, ohne zu rebellieren und auszurufen. Und nun könne sie selber aus eigener Erfahrung sagen, dass Gott durchtrage – vorher sei das für sie nur frommes Gerede, eine Floskel gewesen, aber nun sei es wahr und konkret geworden in ihrem Leben. Und das sei ein Wahnserlebnis gewesen für sie.⁶¹⁰

Trotz der eher unterschwellig genutzten gruppenspezifischen Kräfte (Kapitel A. 1.) kommt der Kurs aber gerade auf der sprachlich-kommunikativen Ebene doch nicht ganz ohne Markierungen und auch nicht ohne normative Akzentsetzungen (z. B. Herz-Kopf-Dichotomie) aus, denn die Bemühungen seiner Exponenten, an vorliegende Weltdeutungen und Überzeugungen anzuknüpfen und diese partiell zu er-

610) Eine Erinnerungsnotiz entstanden während des Weekends.

weitem, sind angesichts der angesprochenen religiös und kirchlich entfremdeten Menschen im Hinblick auf das angestrebte Ziel nicht immer ausreichend. Neben der erwähnten Strategie der Inklusion und Integration von Sinnprovinzen in das religiöse System wird darum auch auf die Errichtung neuer Relevanzen gesetzt. Mit Relevanzen ist hier die Gewichtung bestimmter Elemente aus den zur Verfügung stehenden Sinnsystemen gemeint.⁶¹¹ Das bedeutet, dass aufgrund von Wertungen bzw. Gradualisierungen die einzelnen Elemente eines Gesamtreferenzrahmens hierarchisiert werden. Es ist nicht so, dass die *Alphalive*-Verantwortlichen ihr »Angebot« teilnahmslos und indifferent in die Runde geben, um dann zuzuschauen, was die Anwesenden damit bewerkstelligen. Sie haben ihre persönlichen Überzeugungen hinsichtlich der »anderen Wirklichkeit«, und die wollen sie den Teilnehmenden zugänglich und bei ihnen beliebt machen. Die Vermittelnden gehen darum einen Schritt über die bloße Präsentation ihres »Produkts« hinaus und engagieren sich als Werbende, d. h. sie ergreifen Partei und versuchen, die Teilnehmenden angesichts der Optionenvielfalt nicht nur zur bewussten Wahl zu befähigen, sondern für die Wahl der religiösen Option zu gewinnen.

Weil die kurze Dauer des Kurses den Teilnehmenden nicht erlaubt, das Angebotene in jedem Fall und im Detail zu überprüfen, d. h. sich eine Meinung aufgrund eigener Recherchen und Reflexionen zu bilden, müssen sie sich immer wieder auf die Aussagen anderer abstützen. An dieser Stelle nehmen die Kursanbietenden ihre Chance wahr und übernehmen die Rolle der Bezugs- und Vertrauenspersonen, aber auch der Vorbilder, auf die sich die Teilnehmenden verlassen können sollen. Das Engagement der Teammitglieder gegenüber den ihnen Anvertrauten konzentriert sich jedoch vor allem auf die Förderung der »Mensch-Gott-Beziehung«. Mit persönlichen Ansichten zu Themen ethischer, gesellschaftlicher oder politischer Reichweite halten sie sich dezent zurück, denn die Ausrichtung des Kurses erlaubt es ihnen nicht, den Teilnehmenden ihre eigenen Überzeugungen oder ihren Lebensstil als verbindlich und allgemeingültig aufzudrücken.

Diese »dichte Beschreibung« dessen, was zur Frage der religiösen Tradierung bzw. der religiösen Wirklichkeitskonstruktionen im *Alphalive*-Kurs aus den Daten zu den Referaten und Gruppengesprächen herauszulesen ist, lässt noch offene Fragen zurück, insbesondere was das soziologische Konstrukt der »Welt des Alltags« als einer vortheoretischen, dominanten, nicht hinterfragten und intersubjektiven Wissens- und Erfahrungswelt anbelangt. Im empirischen Material lassen sich – weder auf der Seite der Kursanbietenden noch auf der Seite der Kursteilnehmenden – die »Wirklichkeitssphären« scharf voneinander unterscheiden. Es wird aus den Aussagen auch nicht durchwegs ersichtlich, wo jeweils die »Welt des Alltags«, so wie Schütz und Luckmann sie definieren⁶¹², mit ihren allgemein gültigen und un-

611) Vgl. Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas 2003, S. 252-312.

612) Ebd., S. 27 ff.; Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 21 ff.

wandelbaren Grundstrukturen von einer »transzendenten Wirklichkeit« abgegrenzt wird. Wenn nun aber die thematisierten Wirklichkeitsbereiche in der »religiösen Kommunikation« des *Alphalive*-Kurses – und, wie später gezeigt werden kann, auch in den subjektiven Auffassungen und Äußerungen der einzelnen Individuen – nicht als in sich geschlossene, abgrenzbare, sondern nur als ineinander verschachtelte Größen auftauchen, dann kann gerade im Rahmen des *Alphalive*-Kurses vorab nicht ausgemacht werden, wozu die Vermittlung von »Religion« eigentlich »anstiftet«, wo genau die Übergänge, Brüche und Schnittstellen der aktivierten Sinnprovinzen jeweils liegen oder wo die »Religion« sich als Differenz schaffende Sinnform abzeichnet. Der Kurs, der die teilnehmenden Subjekte als selbständige und aktive Produzenten religiösen Denkens und Erfahrens fördert, gibt keinen abschließenden Hinweis darauf, warum im Vermittlungsprozess die verschiedenen vorliegenden Sinnsysteme und Teile davon individuell aufgenommen bzw. verworfen werden, warum einzelne Deutungsoptionen individuell mit Relevanz aufgeladen werden oder eben nicht. Es kann jedoch rekonstruiert werden, was und wie die Einzelnen etwas tun, und es können Vermutungen bzw. Spekulationen formuliert werden, warum sie etwas tun.⁶¹³ Diesen Fragen wird in der Folge nachgegangen.

3. Die Teilnehmenden: die kommunikative Rekonstruktion der »Erfahrbarkeit« und der »Erfahrung« von »transzendenten Wirklichkeit«

3. 1. Die kommunikative Rekonstruktion der »transzendenten Wirklichkeit« und ihrer »Erfahrbarkeit«

3. 1. 1. Validierung und Positionierung

In der vorliegenden Untersuchung, die sich der kommunikativen Situation von *Alphalive* über die Teilaspekte Information, Vermittlung und Verstehen annähert, soll das Augenmerk, wie angekündigt, auf allen in den Kommunikationsprozess involvierten Partnern und Partnerinnen liegen. Nur dann kann letztlich auch der Frage nach den Transformationsprozessen in der Kommunikation auf sinnvolle Weise nachgegangen werden. Gerade beim *Alphalive*-Kurs drängt sich eine Herangehensweise von beiden Seiten der Akteure auf, denn das Kurskonzept selber setzt

613) Vgl. dazu Caspers, Bernhard / Sparr, Walter (Hrsg.): *Alltag und Transzendenz: Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Freiburg / München 1992; Failing, Wolf-Eckart: »Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie«, in: Failing, Wolf-Eckart / Heimbrock, Hans-Günter (Hrsg.): *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*. Stuttgart 1998, S. 145- 176, hier S. 164 f.

auf Dialog und das austauschende Gespräch. Die Kursteilnehmer und -teilnehmerinnen bilden also nicht bloß ein stummes und empfangendes Publikum, sie sind vielmehr von Anfang an als Mitbeteiligte und Mitgestaltende gefragt. Das zeigt sich deutlich in den Diskussionsgruppen und in den zahlreichen informellen Gesprächen, an denen sich die Teilnehmenden engagiert ins Gespräch eingeben und ihre Meinungen, Kritiken und Zustimmungen offen kundtun. Oft entsteht dabei ein reger Meinungs austausch mit offenem Ende und uneinheitlichem Resultat. Die Leute werden durch die Perspektiven der anderen angeregt und nehmen Fragen und neue Impulse mit nach Hause, wo sie eine Woche lang darüber nachdenken und sich mit anderen Personen im privaten Kontext austauschen können, um dann mit ihren persönlichen Versionen wieder zurück in den Kurs zu kommen.

Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen schätzten den freien und ungezwungenen Austausch im vertrauten Kreis ausnahmslos, auch wenn ihnen dies so richtig oft erst nach dem Kurs bewusst wurde.⁶¹⁴

Interview Stephanie(T):

»Also am meisten in Erinnerung geblieben ist mir einfach, dass man sich in der Runde Zeit genommen hat ... noch ... um so ein bisschen den Lebensfragen nachzugehen. Also vor allem die Gesprächsrunden in der Gruppe ... in der Kleingruppe ... waren für mich sehr spannend. Und doch habe ich die Referate so als Anfangspunkte, so als [unverständlich] für die Diskussion total wichtig gefunden, dass man nicht aus dem Leeren ... geschöpft hat ... auch wenn man abgeschweift ist oder so, ich habe gefunden, ja ... es war sehr spannend, auch so wegen der verschiedenen Leute, also einerseits vom Alter her und andererseits auch von der Herkunft her [...]. Ja, eben, das Wichtigste für mich war wirklich der Kontakt zu den Leuten ... und anhand vooon ... entstehenden Diskussionen mir dann auch wieder ein eigenes Bild ... oder mein eigenes Bild vielleicht zu korrigieren oder ... ja, das war für mich sehr wertvoll.«

Die Äußerungen der Kursteilnehmenden wurden im Verlaufe des Kurses durch teilnehmende Beobachtung und nach dem Kurs durch Interviews erfasst. Die diesem Kapitel zugrunde liegenden Daten bestehen also einerseits aus den Aussagen der Individuen unter der Bedingung der interaktiven Situation während des Kurses und andererseits aus ihren Antworten auf die Leitfragen im Interview ein halbes Jahr nach dem Kurs. Diese Leitfragen waren, wie in Kapitel A. 2. dargelegt, aus den zum Zeitpunkt der Interviews vorliegenden Analyseergebnissen entstanden.

Um die nachfolgenden Erläuterungen zu den (Re-)Konstruktionsprozessen aufseiten der Teilnehmenden besser einordnen zu können, folgt nun ein kurzer Überblick über die Interviewpartner und -partnerinnen. Die Angaben über Alter, Herkunft,

614) Die folgenden Interview-Zitate wurden aus Gründen der besseren Verständlichkeit in die deutsche Standardsprache übersetzt.

Motivation und Erwartungen, aber teilweise auch über die religiöse Sozialisation, die familiäre und berufliche Situation und die persönlichen Erfahrungen im Umgang mit »Religion« ergaben sich im Verlaufe des Kurses aus den verschiedenen Aussagen der Betroffenen selbst.

Maria(T): Sie wohnt im Quartier, ist 35 Jahre alt, Mutter von zwei Kindern und vor allem zu Hause tätig. Teilzeitlich arbeitet sie zusätzlich in einem Fitness-Zentrum in der Stadt. Ihr Mann arbeitet im Ausland und ist meistens nur am Wochenende zu Hause.

Maria(T) hat sich aus verschiedenen Gründen zum Kurs angemeldet. Erstens befasst sie sich schon seit einiger Zeit mit dem Thema Glaube und unterstellt sich selber einen Hang zur »Religion«. Vor Jahren war sie mit einer christlichen Gruppe aus Ghana in Afrika unterwegs zum Trommeln und Tanzen. Und vor kurzem beteiligte sie sich im Rahmen eines Frauenzirkels an einem Glaubensgrundkurs. Von Hause aus war sie katholisch, trat jedoch vor einigen Jahren aus der katholischen Kirche aus, weil sie den Katholizismus als zwanghaft und zu formelhaft erlebt hatte. Nach ihrem Umzug vor ein paar Jahren erzählten Bekannte ihr von der reformierten Kirchgemeinde vor Ort und von den *Alphalive*-Kursen. Sie entschied sich für einen Übertritt in die reformierte Kirche und hat nun dieselbe Konfession wie ihr Ehemann. Sie betont immer wieder, dass sie noch ein Wissensmanko habe, die biblischen Geschichten, die inhaltliche Basis des christlichen Glaubens fehlten ihr. Sie will unbedingt dazulernen. Sie hat sich vor allem aus Neugier zu einer Teilnahme am Kurs entschieden, denn in ihrem persönlichen Bekanntenkreis gibt es mehrere Leute, die bereits einen solchen Kurs absolviert und sich ihrer Ansicht nach danach stark zu ihrem Vorteil verändert haben. Sie ist sehr gespannt, insbesondere weil sie überall, wo sie bisher Anschluss suchte, entweder ein religiöses Umfeld antraf, das ihr zu harmonisch war, wo alle Fragen gelöst zu sein schienen, oder es passten ihr die Personen, der Musikstil, die Referate und die Termine nicht.

Rolf(T): Er wohnt im Quartier, ist 37 Jahre alt, verheiratet und hat ein kleines Kind. Er betont, dass er sich momentan stark und gerne mit seiner Familie beschäftigt. Beruflich ist er in der Werbebranche tätig. Der Grund seiner Anwesenheit ist seine Ehefrau selbst. Sie absolvierte vor Jahren einen *Alphalive*-Kurs und ist seither Mitglied eines Hauskreises in der Gemeinde. Rolf(T) erwähnt mit Nachdruck, dass seine Frau sich seit ihrem Kursbesuch positiv verändert habe, sowie übrigens auch andere Bekannte, die in einem solchen Kurs mit dem Glauben in Kontakt gekommen seien. Er ist davon beeindruckt und deshalb gespannt. Zur Teilnahme hat er sich entschlossen, weil er herausfinden will, was es mit dem Kurs auf sich hat. Gleichzeitig betont er seine eigenen Vorbehalte und seine Skepsis gegenüber dem Glauben.

Carole(T): Sie wohnt außerhalb der Stadt, ist 50 Jahre alt, geschieden, allein stehend und arbeitet bei einem Großverteiler als Vorgesetzte des Kassierpersonals. Sie glaubt an Gott, doch in ihrem Leben geht es auf und ab, derzeit ist sie vor allem beruflich in einer Krise. Sie sieht sich als Mobbing-Opfer und fragt sich seit längerem, wo sie Hilfe bekommen könnte. Eine Berufskollegin machte sie auf den Kurs aufmerksam und lud sie auch zur *Alphalife*-Party ein. Carole(T) äußert klare Erwartungen bezüglich des Kurses: Sie wünscht sich, dass Gott ihr näher kommt, dass sie Antworten findet auf ihre Fragen und konkrete Hilfe in ihrer schwierigen Situation.

Thomas(T): Er kommt von außerhalb, ist Mitte 20, mit Stephanie(T) befreundet und studiert an der Universität Geologie. Stephanie(T) hat ihn gebeten, mit ihr zusammen den Kurs zu besuchen. Nach reiflicher Überlegung konnte er sich dazu entscheiden, vor allem aus dem Grund, weil er sich sowieso einmal eingehend mit der Bibel befassen wollte. Thomas(T) betrachtet die Bibel als wichtiges kulturelles Erbe und findet es spannend, auch danach zu fragen, wie die Leute zu biblischen Zeiten glaubten, wie ihre Kultur aussah usw. Er betont, dass er an der Sache grundsätzlich interessiert sei, selber aber nicht daran glauben könne. Er liest die Bibel gern und sieht sie als das Eigentliche des Christlichen an. Thomas(T) fügt an, dass er vielleicht deshalb mit dem Glauben nicht so recht klar komme, weil sein Pfarrer damals im Konfirmantenunterricht die Sache nicht attraktiv habe vermitteln können.

Angela(T): Sie wohnt im Quartier, ist 34 Jahre alt, verheiratet, Mutter von zwei Kindern und vollamtlich als Hausfrau tätig. Während der letzten vier Jahre wurde sie wiederholt von verschiedenen Leuten zum Kurs eingeladen, konnte sich aber nie zu einer Teilnahme durchringen. Der eigentliche Grund ihrer jetzigen Anwesenheit ist privater Art: Ihre Tochter kam mit gelähmten Stimmbändern zur Welt. Das Baby konnte nur sehr mühsam atmen und erlitt immer wieder Atemstopps, weil sich die Stimmbänder zu wenig öffneten. Ein Jahr nach der Geburt stand eine große und risikoreiche Operation an, denn sonst wäre das Kind gestorben. Doch bei der allerletzten Voruntersuchung war plötzlich das Problem weggewischt, die Stimmbänder hatten sich normalisiert. Der Arzt habe von einem Wunder gesprochen und angefügt, wenn sie an Gott glaube, dann wisse sie jetzt, bei wem sie sich zu bedanken habe. Dieses Wunder empfindet Angela(T) als unverdient. Sie will wissen, warum gerade ihr und ihrer Tochter das widerfahren ist und erhofft sich, im Kurs eine Antwort auf diese Frage zu finden.

Ihre Schwiegerfamilie ist zwar katholisch, doch Angela(T) fühlt sich von Ehemann und Familie freigestellt, einen eigenen Weg im Glauben zu gehen.

Stephanie(T): Sie lebt seit kurzem in der Stadt, ist Ende 20, die Freundin von Thomas(T) und arbeitet als Primarlehrerin. Sie bezeichnet sich als religiös sozialisiert

und ist seit Jahren in der Kirche aktiv. Nach ihrem Umzug jedoch fühlte sie sich nirgends zu Hause und fuhr aus diesem Grund nach wie vor zum Gottesdienst in ihre Heimatgemeinde. Um auch am neuen Wohnort Anschluss zu finden, besuchte sie einen *Alphalive*-Kurs in einer Freikirche. Später lernte sie über die Lobgottesdienste ihre jetzige Gemeinde hier kennen. Zusammen mit ihrem Freund entschied sie sich, auch hier einen Kurs zu besuchen, um die Gemeinde besser kennen zu lernen und einen Einstieg zu finden. Stephanie(T) erwartet vom Kurs gute und neue Inputs.

Jenny(T): Sie bewohnt und bearbeitet zusammen mit ihrem Ehemann einen großen Bauernhof auf Stadtboden, ist ungefähr 30 und Mutter von drei Kindern. Sie betont mehrmals, dass sie schon als Kind und Jugendliche immer gerne zum Religionsunterricht und später zum Konfirmations-Unterricht ging, weil sie sich für die Religion interessierte. Dann gab es eine Phase, in der sie alles auf Eis legte wegen eines Freundes. Eine Turnfreundin, die nun im Kursteam mitarbeitet, machte sie vor einiger Zeit auf den Kurs aufmerksam. Mit ihrer Teilnahme will Jenny(T) das, was in ihr angelegt ist und schlummert, wieder aufnehmen. Sie ist offen und gespannt, was auf sie zukommen wird. Ihr Mann indes ist am Glauben nicht interessiert, er lässt ihr aber den Freiraum, ihren eigenen Interessen nachzugehen.

Sandro(T): Er kommt von ziemlich weit außerhalb, ist Anfang 20 und hat vor kurzem seine Lehre als Landschaftsgärtner abgeschlossen. Er ist im Kurs, weil ihn sein guter Freund, der nun als Teammitglied mitarbeitet, dazu eingeladen hat. Sandro(T) sieht sich als offenen Menschen, er lässt die Sache auf sich zukommen und erwartet Antworten auf seine Fragen.

Käthi(T): Sie ist neu im Quartier, siebzig Jahre alt, verwitwet und allein stehend. Sie erwähnt eigene Kinder nur einmal am Rande. Käthi(T) sucht sehr aktiv Anschluss an die kirchliche Gemeinschaft vor Ort. Nach ihrem Umzug wollte sie eigentlich Mitglied eines Hauskreises werden, was ihr aber von der Hauskreiseiteilerin verwehrt wurde, weil sie noch keinen *Alphalive*-Kurs absolviert habe. [Damals war es ein ungeschriebenes Gesetz, dass nur Leute mit einem absolvierten Kurs Zugang zu einem Hauskreis erhielten.] Käthi(T) störte sich an dieser Praxis und gab am Seniorenmittagstisch ihrem Unmut freien Lauf, denn als Kirchenmitglied, das am früheren Wohnort jahrelang und selbstverständlich einem Hauskreis angehören konnte, sah sie nicht ein, weshalb sie hier plötzlich davon ausgeschlossen sein sollte. Prompt funktionierte das Buschtelefon, und die Sache kam dem Kirchenpflegepräsident zu Ohren, der sich bei den Hauskreisverantwortlichen über die exklusive Praxis beklagte. Käthi(T) wurde einem Hauskreis zugeteilt, aber auch dort kam das Thema *Alphalive* immer wieder zur Sprache, mit Erfolg.

Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen des *AlphaLive*-Kurses wussten im Voraus, dass sie sich mit ihrer Anmeldung, spätestens aber nach dem ersten Abend, auf einen Kurs zum christlichen Glauben eingelassen hatten. Die Themenauswahl der Referate und Diskussionen sind darum auch nie Zielscheibe ihrer Kritik oder ihres Erstaunens. Wem es zu viel wird, der oder die kann sich ohne weiteres und jederzeit zurückziehen oder gar aus dem Kurs aussteigen, was tatsächlich in einem Fall auch geschieht. Alle Mitglieder der beobachteten Kleingruppe sind, ihren eigenen Angaben nach, aus Interesse, Neugier und mit teils gezielten, teils diffusen Erwartungen gekommen, was ihre offene Haltung dem Kurs gegenüber erklären kann. Diese grundsätzlich positive Einstellung der Einzelnen verändert sich im Verlauf des Kurses nicht wesentlich. Die Teilnehmenden übernehmen ihre Rolle als Mitgestaltende in der Regel gerne, sie lassen sich inspirieren von den Impulsen der Referierenden und beteiligen sich rege an den informellen und formellen Gesprächen über das Gehörte. Sie unterlassen es aber auch nicht, den eigenen Verstehens- und Entwicklungsprozess mit persönlichen Akzentsetzungen zu versehen. Das tun sie beispielsweise, indem sie sich für die von ihnen als »religiös« erkannten Inhalte interessiert zeigen oder sich umgekehrt gegen sie zur Wehr setzen. Auf die in Kapitel C. 2. 1. dargestellten kommunikativen Mittel der Kursanbieter zur Konstruktion der »Erfahrbarkeit« einer postulierten »religiösen Wirklichkeit« reagieren die Teilnehmenden aktiv. Sie nehmen bestimmte Elemente der Argumentation und der Darstellung auf und reflektieren andere kritisch. Auf diese Weise schalten sie sich in den Legitimierungs- und Positionierungsdiskurs rund um das religiöse Sinnsystem ein und müssen sich bewusst mit den eigenen Verortungsversuchen auseinandersetzen bzw. machen sie in der Kommunikation »öffentlich«. Am leichtesten erkennbar werden diese Vorgänge, die bereits etwas über die im Wissenstransfer stattfindenden Transformationsprozesse aussagen, immer dann, wenn die Kursteilnehmenden sich mit den gleichen kommunikativen Mitteln ausdrücken wie die Referierenden, wenn sie also Dichotomien, Metaphern, Erzählungen, Bilder und andere kommunikative Medien verwenden und mit ihren eigenen Worten kommentieren.

An der in den Referaten verwendeten Dichotomie *Vernunft – Religion* stören, so zeigen es die Daten zu den Diskussionsgruppen, sich einige Kursteilnehmende wegen der daraus resultierenden Tendenz zur Reduktion komplexer Sachverhalte. Sie lassen in der Regel die Kernaussage gelten, dass die religiöse Option angesichts des Pluralismus der Welterklärungen und Deutungsoptionen nicht a priori als falsch taxiert werden sollte, und zeigen die Bereitschaft, sich auf die Ausführungen und Argumente der Referierenden einzulassen und sich mit den Fragen der Legitimität einer religiösen Wirklichkeitsdeutung sowie der Notwendigkeit eines eigenen Standorts zu befassen. Die Auseinandersetzungen in den Diskussionsgruppen sind geprägt von kritischen, aber auch affirmativen Stellungnahmen zu den Darstellungen des Pluralismusproblems. An den persönlichen Äußerungen der Teilnehmenden

den zeigen sich die Schwierigkeiten und gleichzeitig auch die Bemühungen der Einzelnen, sich mit religiösen Deutungs- und Erfahrungsmustern zu befassen. Die Gegenüberstellungen von *Vernunft – Religion, Wissenschaft – Glaube, Kopf – Herz* kommen in den Diskussionen und Interviewgesprächen darum immer wieder zur Sprache, denn an ihnen kristallisieren sich die eigentlichen Fragen und Zweifel der Suchenden. Dabei wechseln diese im Verlauf des Kurses durchaus immer wieder ihren Standort, von welchem aus sie argumentieren oder bloß brainstormen. Sie pendeln oft abwägend hin und her oder favorisieren je nach Stimmung und Moment religiöse bzw. nicht-religiöse Deutungsversionen. Was sie erleben, bleibt letztlich für sie immer mehrdeutig.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe anschließend an das Referat »Warum und wie bete ich?«:

Sandro(T) erzählt von seiner Abschlussprüfung. Er sei nicht so fit gewesen, er habe gebetet, dass Gott ihm beistehe, und da sei wirklich alles so grad gelaufen, wie es fast nicht möglich sei. Er habe dann eine 5,3 gemacht.

Maria(T) fragt, ob sie eine ketzerische Frage stellen dürfe, sie sei hier anscheinend die Frau, die am meisten zweifle. Sie fragt, ob es Sandro(T) nicht deshalb so rund gelaufen sei, weil er ruhig geworden sei und dann alle Kräfte wieder neu mobilisiert habe. Ob das Gebet nicht psychologisch wirke, und wie man das denn überhaupt wissen könne?

[Einen Monat später erzählt die gleiche Frau:]

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe anschließend an das Referat »Welchen Stellenwert hat die Kirche?«:

Für sie sei es so: Sie sei jetzt mehr auf den gläubigen Weg gekommen, aber sie spüre auch, dass sie jetzt erst am Anfang sei ... sie habe da halt schon noch ihre Zweifel. Aber was die Zweifel anbelangten, habe sie vor kurzem beim Staubsaugen ein Erlebnis gehabt ... sie sei dann auf den Staubsauger gesessen, und es sei ihr bewusst geworden, dass es nie ohne Zweifel gehen könne, dass sie die nicht einfach so aus dem Wege schaffen könne, aber dass ihr Weg mit diesem Block Zweifel vor sich auch nicht weiter gehen könne. Sie habe sich dann entschieden, diese Zweifel einmal auf die Seite zu stellen und sich auf den Glauben ganz einzulassen und dann zu schauen, was passiere ... dabei macht sie mit den Händen eine Bewegung, wie wenn sie diesen Klotz nehmen würde und nach hinten, neben sich stellen würde.

Ambivalenzen werden im Kurs nicht wegerklärt, denn die Teilnehmenden werden – davon sind die Verantwortlichen aufgrund lerntheoretischer Kenntnisse überzeugt – dadurch angeregt, selbst zu reflektieren, abzuwägen und auch mal auszuprobieren. Damit ist das kurzfristige Ziel des Kurses, die Teilnehmenden in ihrer Suche zu ermutigen und unterstützend zu begleiten, erreicht.

Erstaunlicherweise bzw. logischerweise hat gerade die normative *Herz-Kopf*-Dichotomie nicht die von den Kursverantwortlichen intendierte Wirkung. Die Leute lassen sich über die »Richtigkeit« ihrer persönlichen Einstellungen nicht belehren, und sie lassen sich die mehrfachen Möglichkeiten zur Deutung eines Ereignisses

nicht nehmen. Sie fühlen sich durchaus auch frei, Dinge und Ereignisse aus der nicht-religiösen Perspektive zu deuten. Hingegen verwenden sie die *Herz-Kopf*-Dichotomie in Wort und Gestik immer dann, wenn sie darstellen wollen, wie »Wissen« sich in einem Prozess des Verstehens zur persönlichen »Einsicht« bzw. »Gewissheit« verwandelt hat. Sie tippen dann mit der Hand vom Kopf zur Brust.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe nach dem Ministry im Wochenende:

Auf die Frage des Diskussionsleiters, wie es uns so gehe, folgt Schweigen, dann sagt Jenny(T) lachend, sie habe gewusst, dass diese Frage kommen müsse. Sie lacht, sagt aber nicht warum. Auf die Aufforderung des Leiters zu erzählen, sagt sie einfach, es gehe ihr gut, sehr gut, aber was da drinnen, und sie zeigt auf ihr Herz, abgelaufen sei, das müsse sie nun zuerst noch setzen lassen, sie möchte nicht darüber reden.

Die Möglichkeit, alltägliche Ereignisse und Erfahrungen aus verschiedenen Sichten zu deuten, bewegt die Teilnehmenden immer wieder von neuem. Engagiert erzählen sie aber auch von plötzlichen und für sie selbst nicht durchschau- oder begründbaren »Einsichten« bzw. »Aha-Erlebnissen«, die sie bestimmte Dinge plötzlich ganz klar aus einer ganz neuen Perspektive betrachten lassen. Eine bestimmte Deutungsversion tritt beispielsweise plötzlich in den Hintergrund, während eine andere zur Gewissheit heranwächst.

Aus dem Erinnerungsprotokoll der Diskussionsgruppe:

Angela(T) sagt in der Runde nach dem Ministry im Wochenende, sie sei ja mit einem Fragezeichen in den Kurs gekommen, weil sie wissen wollte, warum das Wunder mit ihrer Tochter gerade ihr passiert sei. Nun wisse sie es, weil Gott sie lieb habe. Das habe man ihr schon früher gesagt, wenn sie gefragt habe, wieso gerade ihr das passiert sei. Aber da habe sie dann gedacht, naja, Gott hat alle Menschen lieb...

Markus(L) meint dazu, da sehe man, wie Gott vorgehe. Klar habe er alle Menschen lieb, aber er komme eben auf dem Weg zu jedem Einzelnen auf verschiedene Art, um uns persönlich sagen zu können, »Ich meine dich.«

Später dann im Interview nimmt die Frau die Sache nochmals auf. Interview Angela(T):

»Vielleicht brauche ich mehr Zeit, um so weit zu sein, vielleicht müssen zuerst Dinge zum Vorschein kommen, für die ich eine besondere Erklärung brauche ... wir haben ein Wunder erlebt mit unserer Tochter. Und das ist schon etwas, entweder nimmst du das wahr oder nicht ... wenn du es wahrnimmst, dann sind viele Fragen schon ausgeschlossen, dann ... oder sie sind beantwortet, nicht ausgeschlossen. Sie sind ... sie kommen nicht einmal mehr auf ... viele ... da sind die Antworten wie selbstverständlich ... das war ein großer Sprung für mich, eh, es ist eben, das zu akzeptieren oder zu verstehen, warum und ehh ... umsonst!! (lacht).«

Indem also die Kursteilnehmenden Dichotomien, die bestimmte Sachverhalte über die begriffliche Abgrenzung und Unterscheidung einkreisen, aufnehmen, zeigen sie sich als Akteure, die sich mit der Frage ihrer Positionierung vis-à-vis des Glaubensangebots im *Alphalive*-Kurs auseinander setzen. Auf die Ermutigungen vonseiten der Referierenden, eine eigene Sichtweise zu wagen, reagieren die Gruppenmitglieder beispielsweise dann, wenn sie über die Metapher vom *Chamäleon* oder über die Metapher vom *Mannschaftswechsel* diskutieren. In der kontroversen Auseinandersetzung wird deutlich, dass die Gesprächsteilnehmer und -teilnehmerinnen realisieren, dass eine persönliche Meinungsbildung und weltanschauliche bzw. religiöse Positionierung mit Parteinahme zu tun hat. Doch wo es, wie beim *Mannschaftswechsel*, um einen absoluten und ausschließlichen Anspruch des Christentums und damit um eine implizite Abwertung anderer Sinnangebote bzw. Religionen geht, reagieren sie mit vehementer Abwehr. Der Gesprächsleiter muss sich den konkreten Vorwurf gefallen lassen, er provoziere mit dem Gebrauch einer solchen Metapher den Ausschluss alternativer religiöser oder nicht-religiöser Deutungsoptionen. Interessanterweise weist jener die Kritik nicht einfach zurück, sondern lässt sie im Raum stehen. Geschickt leitet er aber die Grundsatzfrage um und macht sie zu einer Frage der individuellen Entscheidung und der persönlichen Verantwortung. Er spielt das Problem wieder dem kritischen Subjekt zu.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe anschließend an das Referat »Wie widerstehe ich dem Teufel?«:

Maria(T): Sie fasst Markus(L)'s Bild vom Fußballfeld und den Mannschaften zusammen: Er habe gesagt, man müsse zur Mannschaft von Jesus gehören, ja dann seien ja alle anderen die Feinde. Markus(L) reagiert vehement, das habe er nicht so gesagt. Maria(T) ist beharrlich, sie zieht das Bild weiter, aber so sei es doch auf dem Feld, aber für sie gebe es eben nicht nur die zwei Mannschaften, da gebe es noch einen neutralen Schiedsrichter und die Zuschauer, ja wie denn die zu verstehen seien. Es sei doch die Frage, was man mit den anderen Religionen mache, mit Leuten die einen anderen Weg gewählt hätten; wenn man doch tolerant sein wolle, sei das ein Problem. Auch für Thomas(T) ist das ein Problem, der Wahrheitsanspruch des Christentums. Markus(L) sagt, es komme auf den Standpunkt drauf an, von dem aus man diese Frage stelle und dann auch beantworten wolle. Wenn man diese Frage so stelle, dann wolle man doch letztlich ein Urteil fällen, das nur Gott zustehe. Was aber von ihm verlangt sei, sei etwas anderes, nämlich »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.« Thomas(T) ist nicht zufrieden, für ihn kommt es drauf an, ob der Wahrheitsanspruch da ist oder nicht. Die Maria(T) fragt, wie sie denn wissen könne, ob, wenn sie sich für den Buddhismus entschieden hätte, sie nicht auch ähnliche Erlebnisse gemacht hätte und deshalb davon überzeugt wäre.

Markus(L) kommt mit der Religionswissenschaft, dass es ihn in diesem Fach fasziniert habe, dass das Christentum die einzige Religion sei, die diesen Wahrheitsanspruch formuliere. Das mache sonst keine andere Religion, das sei schon interessant. [...] Thomas(T) meint, ja wie es denn sei mit dem Djihad? Markus(L) realisiert zuerst nicht, was er damit genau meint. Aber es geht offensichtlich darum, dass der Heilige Krieg auch

zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen unterscheidet und diese bekämpfen will. Markus(L) fügt an, dass man unterscheiden müsse zwischen einem relativen, system-internen, d. h. zwischen dem in der Praxis existierenden Anspruch einer Religion für sich allein und einem absoluten, allgemeinen und religionsüberschreitenden Wahrheitsanspruch einer Religion. Aber darauf komme es ja letztlich nicht an, sondern auf Thomas(T) selber, auf seine Reaktion auf das Christentum im Hier und Jetzt, nicht auf seine Beurteilung aufgrund einer allgemeinen Fragestellung. Thomas(T) wehrt sich, er könne sich ja nicht für etwas entscheiden, wenn er nicht davon überzeugt sei, und diese Frage sei ein Problem für ihn.

Im Gruppengespräch wird deutlich, dass die Individuen sich so leicht mit dieser Darlegung nicht zufrieden geben wollen. Sie ergreifen die Gelegenheit zum Argument aufgrund eigener, authentischer Erfahrungen und Einsichten und sprechen sich auch für die Möglichkeit der »Nicht-Erfahrung«, des Zweifels und der Relativität aller Deutungsoptionen aus. Die Kontroverse über die verschiedenen Weltanschauungen weitet sich zu einer Debatte über die Entstehung der Welt aus.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Wie kann man die Bibel lesen?«

Der Diskussionsleiter begrüßt alle und fragt, ob jemand eine Frage habe. Da fragt Thomas(T), er möchte gerne noch etwas wissen zum Spielraum, innerhalb dessen man die Bibel ja lesen und auslegen könne. Da gebe es z. B. in Amerika die Kreationisten, die glauben, dass die Erde nur 4500 Jahre alt sei; die hätten die ganze Erdgeschichte auf Grund dieser Annahme umgeschrieben, damit alles mit der Bibel stimmig sei. Da klappe bei ihm gerade das Sackmesser in der Hosentasche auf, wenn er das höre.

Die Frage wird nicht weiter erörtert, sie bleibt, wie andere kontroverse Themen auch, im Raum stehen und tritt im Verlauf des Kurses in den Hintergrund, d. h. sie wird nicht mehr aufgenommen. Einzelne Kursteilnehmer und -teilnehmerinnen nehmen solche und ähnliche ungelöste Fragen jedoch zum Anlass für den bilateralen Meinungs austausch, in dem sie sich hin und wieder auch über die, ihrer Ansicht nach, allzu simplen Antworten vonseiten der Kursleitung verärgert zeigen. Doch nach dem Wochenende scheinen viele dieser Fragen und Meinungsverschiedenheiten über die Antworten oft nicht mehr im gleichen Maße zu irritieren, sie scheinen durch die intensive Beschäftigung der Teilnehmenden mit dem eigenen Selbst sogar an Relevanz eingebüsst zu haben. Zwar sind sie damit nicht schon aus der Welt geschafft, aber sie sind – wenigstens für den Moment – für die Einzelnen nicht mehr so existentiell.

Wenn auch nicht explizit gemacht, so beschäftigt die Pluralismusfrage die Kursteilnehmenden doch immer dann, wenn sie dem Zweifel und der Relativität eine Plattform bietet. Mit anderen Worten, die Legitimierungs- und Positionierungsanstrengung, die sich in der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem

Verhältnis zwischen *Religion und Ratio* manifestiert, ist eine Dauerherausforderung für die Teilnehmenden. Denn mit jeder Deutung eines Ereignisses ist auch schon ihre Alternative zur Stelle und bedroht das, was vielleicht subjektiv bereits als »transzendente Wirklichkeit« erfahrbar geworden ist, von neuem. Die Gewissheitsfrage stellt sich also dauernd neu und kann nicht allein mittels der »religiösen Erfahrung« gelöst werden. Im Verlaufe des Kurses wird aus den Erörterungen in den Diskussionsrunden immer deutlicher, dass die Diskutierenden ahnen, dass es *die* Erfahrung der »transzendenten Wirklichkeit« nicht »an sich« gibt, d. h. dass auch das religiöse Sinnsystem nicht ohne weiteres und von selbst zugänglich ist bzw. dass es sich nicht selbst beweisen und erklären kann, dass es nicht eine »objektive Tatsache« darstellt.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsrunde im Anschluss an das Referat »Wie kann ich denn sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Maria(T) meint, es komme ihr so vor, wie wenn man zuerst schon glauben müsste an das, was hier gesagt werde, dass man das akzeptieren könne, dass das, was die Bibel sage, die Wahrheit sei, um zu Gott finden zu können. Sie sei jetzt jemand, die starke Zweifel habe, die Tatsache, dass es viele Schriften gebe, beweise ihr noch lange nicht, dass die Sache wahr sei. Die Leute hätten vor zweitausend Jahren ihre Version aufgeschrieben, so wie sie die Sache verstanden hätten. Sie wisse ja auch nicht, was man in Hunderten von Jahren über unsere viel gelesenen Bücher denke, was man daraus lese. Und das Faktum, dass es viele Bücher zu einem Thema gebe belege, noch nicht die Wahrheit des Themas. Sie müsse irgendwie zuerst die Voraussetzungen akzeptieren, um den Rest zu bekommen.

Das religiöse Sinnsystem kollidiert oft mit den bereits vorhandenen und im Gebrauch stehenden Sinnsystemen der einzelnen Personen, je nachdem, wie stark es auf der Ebene der »subjektiven religiösen Erfahrungen« verankert ist. Da nun Erfahrungen, wie gesagt, immer verschieden ausgelegt werden können, und deshalb als solche also für die Stabilisierung des religiösen Sinnsystems letztendlich nicht wirklich verlässlich sind, wird der individuelle Verstehensprozess im Glaubenskurs auch zu einem fortwährenden individuellen Entscheidungsprozess. Je nach persönlicher, momentaner Verfassung der und des Einzelnen und je nach Verlauf der Diskussion in der Gruppe kann die Wahl in die eine oder in die andere Richtung gehen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe anschließend an das Referat »Warum und wie bete ich?«:

Eliane(L) erzählt von ihren jahrelangen Kopfschmerzen, sie sei jede Woche ein bis zwei Tage flach gelegen. Sie sei zu dieser Zeit in einem Gebetskreis gewesen, und die Leute hätten dort für sie beten wollen. Sie habe gedacht, betet ihr nur schön, aber das nützt nichts. Aber was tatsächlich geschah, die Kopfschmerzen gingen weg. Da habe sie gedacht, na gut, alle Kopfschmerzen würden irgendwann mal weggehen. Aber sie habe bis heute keine Kopfschmerzen mehr gehabt.

Das lässt Maria(T) nur so halb gelten, das Gebet hätte doch auch in ihr Entspannung und Hoffnung ausgelöst. Sie selber merke schon z. B. dass ihr Familienleben besser geworden sei, seit sie es mit Gott versuche. Aber das Gebet habe ja auch sie selbst verändern können. Sie könne da noch nicht mit Sicherheit sagen, das sei nun eine Gebetserhöhung gewesen.

Der Zwang zur *Wahl* ist omnipräsent und holt die Diskutierenden immer wieder von neuem ein. Sie versuchen, sich Orientierung zu verschaffen, indem sie abwägen und ausprobieren. Doch ein offener Rest bleibt für sie immer zurück. Der *Clinch* ist nicht aus der Welt zu schaffen, außer vielleicht für kurze Zeit während des Wochenendes. Die immer wiederkehrende Frage der *Wahl* und Gewichtung der Sinnsysteme erübrigt sich auch für jene nicht, die sich selbst als entschiedene und gläubige Christen einstufen, denn auch bei ihnen schalten sich alternative Deutungsperspektiven immer wieder ein. Der *Zweifel* wird zur zentralen Problematik, denn zu der Vielfalt der Deutungsoptionen kommen zusätzliche Verunsicherungen im Zusammenhang mit ausbleibenden oder den Erwartungen entgegengesetzten Erfahrungen, die sich im momentan aktivierten Sinnsystem nicht mehr adäquat verorten lassen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe anschließend an das Referat »Wie führt uns Gott?«:

Dann sagt auch Stephanie(T), sie habe es an ihrer Arbeitsstelle momentan nicht so einfach. Sie habe eine Art Sonderklasse, habe erst noch ein behindertes Kind dazu gekriegt und ab Herbst eine Repetentin [...]. Aber es sei sehr schwierig und streng. Vor einem Jahr habe sie sich dort beworben und alles sei totale Fügung und Führung gewesen. Sie habe sich ja nie im Tösstal eine Stelle gesucht. Sie sei sich aber dann so sicher gewesen, dass sie diese Stelle von Gott bekommen habe. Jetzt aber nach einem halben Jahr Schwierigkeiten, komme man halt auch ins Zweifeln manchmal.

Die Verantwortlichen, die sich dieser »brüchigen« Situation der »religiösen Wirklichkeit« im Alltag der Individuen bewusst sind, versuchen nicht, eine Generallösung für das Dilemma zu konstruieren. Dem *Zweifel* als Tatsache geben sie darum in den Diskussionen seinen Raum. Der Austausch darüber lässt den *Zweifel* zur normalsten Sache der Welt werden, denn in der Gruppe wird evident, dass alle davon betroffen sind. Im Kreise der Leute, die über gleiche oder ähnliche Erfahrungen verfügen, können sich die Betroffenen gegenseitig ermutigen bzw. miteinander Strategien entwickeln. Das Akzeptieren, das Sich-Konfrontieren mit und das Übersteigen des Zweifels sind solche strategischen Schritte, von denen die Teilnehmenden in ihren Erzählungen immer wieder berichten. Die Gruppe wird ihnen zur Stützgemeinschaft, die bestätigt, bestärkt und herausfordert, und der Austausch mit anderen bleibt für alle von großer Bedeutung.

Interview Stephanie(T):

Stephanie(T) erzählt von ihrer Verfassung jetzt, ein halbes Jahr nach dem Kurs, und wie sie versuche, ihren Glauben im Alltag zu integrieren: »... es ist ein bisschen abgeflaut ... ja, ja, ... zeitweise ist es ... wieder da, nach dem Hauskreis oder so, ... ja ... es ist halt auch so, dass ich ... eigentlich eben ein realistischer Mensch bin ... und dann manchmal habe ich Mühe, auf etwas zu vertrauen, das ... ja, einfach so ... nicht greif... also gerade im Moment nicht so greifbar, nicht mit den Augen zu sehen ist ... und dann habe ich auch immer so wieder ein wenig meine Zweifel. Und damals im AlphaIive-Kurs, als ich merkte, dass es so vielen Menschen gleich ging ... wo es auch Menschen hatte, die eher emotionale und mehr realistische ... also es hatte ja viele verschiedene Menschen dort ... das hat mich extrem gestärkt, und die Zweifel wurden dadurch zur Seite geschoben, und dann wurde für mich viel ... viel Kapazität wurde frei, wirklich, um mich auf Gott einzulassen, oder ... und mit diesen Zweifeln kämpfe ich im Alltag natürlich schon immer wieder ... oder einfach ... ja, eben diese Erwartungshaltung gegenüber konkreten Situationen ... oder so ... ja, ich habe immer das Gefühl, ich möchte es doch auch spüren können, ich möchte doch, ja ... und ... wenn Gott dann durch eine Situation wirkt, die er irgendwie sehr genial löst, dann finde ich das schön und gut, und ich kann dann immer ... es reicht mir dann irgendwie nicht. Ich ... ja, habe dann manchmal das Gefühl, eh ... wie ist es jetzt ... es kommen dann sofort die Fragen, ob es denn wirklich so ist, auch ... von Gott ist ... einfach so das Hinterfragen ... und das ist bei mir immer wieder da, und das war dort im AlphaIive-Kurs irgendwie ... nicht tabu, aber irgendwie auch so gut aufgefangen, dass es ... ja, so ein bisschen Ruhe in die Sache gab. Dann, ... also, hm, ja ... ja ... ich gehe einfach, wenn ich bemerke, dass ich am Zweifeln bin, ich gehe dann damit zu Gott ... und nenne es beim Namen, ganz klar ... und sage dann auch klar, dass ich das nicht will ... also, denn ich merke ja, wie es mich behindert, oder ... ja, wie es Kraft kostet ... und mich nicht weiter bringt, eigentlich ... und ... je nach Verfassung dann auch ... ist es einfach, also, kann ich es dann wirklich zur Seite legen. Und dann spüre ich auch sofort die Nähe ... und manchmal kann es auch vorkommen, dass ich mich fast ausgeliefert fühle ... und manchmal eh ... spreche ich mit Freundinnen darüber oder eben mit dem Hauskreis oder so. Ich probiere einfach, es anzusprechen. Denn ich habe immer das Gefühl, wenn diese Zweifel einfach so da sind und so ein bisschen im Unterbewusstsein brodeln, und ich verdränge sie immer wieder, dann überkommt es mich auf einmal, also die sind ja wie ein Feind, der irgendwann von hinten kommt, oder. Ich versuche einfach, mich ... dem Zweifel zuzuwenden, ihn wirklich anzuschauen und beim Namen zu nennen... Und das ist meistens, ja ... hilfreich. Das heißt nicht, dass er dann nicht wieder kommt, aber einfach ... ich versuche ein Ja dazu zu haben. Dass das jetzt einfach ein Teil ist ... oder mindestens im Moment einfach ein Teil von mir, von meinem Glaubensleben ist ... und ja, ... je mehr ich ein Ja dazu habe und dazu stehen kann, umso ... näher bin ich dann auch Gott wiederum. Aber ja, das ist nicht so einfach (lacht) ... jaja, ja ... und wenn ich dann eben bemerke, dass die andern eben vielleicht auch mal zweifeln, oder auch ihre Mühe haben ... in einem Gespräch, im Hauskreis oder so, dann ... bin ich auch wieder ein bisschen ruhiger und find, ja also, ich darf wirklich dazu stehen, und ich darf es auch zulassen, oder ... so ... das heißt nicht (lauter), dass man den Zweifel nicht bekämpfen soll, aber einfach, ... ja, er ist jetzt da und wie geht es weiter? Und nicht irgendwie abstreiten und so...«

Die subjektive »religiöse Wirklichkeit« als potentiell unsichere und von Zweifel bedrohte Wirklichkeit muss also immer wieder im gemeinsamen Gespräch mit Gleichgesinnten gesichert werden. Peter Berger und Thomas Luckmann betonen in diesem Zusammenhang die Wichtigkeit dieser »Konversationsmaschine« für das Intaktbleiben der »subjektiven Wirklichkeit«, die immer dann sofort in Gefahr gerät, wenn die sprachlichen Kontakte abbrechen und der Mensch die Kommunikationsgemeinschaft verlässt.⁶¹⁵ Es ist darum nicht erstaunlich, dass sich vor allem während des Kurses bei den meisten Teilnehmerinnen und Teilnehmern eine starke Tendenz zu religiösen Deutungsmustern herauskristallisiert, die mit zunehmender Distanz zum Kurs und zur Gemeinschaft zunehmend instabil zu werden scheinen. Nach dem *Alphalive*-Kurs wird die ständige Konfrontation mit und auch Bedrohung durch andere Deutungsmöglichkeiten, die zudem oft noch von nahestehenden und wichtigen Bezugspersonen vertreten werden, nicht selten zu einer elementaren Herausforderung für die Kursabgängerinnen und -abgänger. Sie erfordert gerade von denjenigen viel Energie, die im Alltag nicht von Gleichgesinnten umgeben sind und die sich die Bestätigung ihrer »subjektiven Wirklichkeit« nicht regelmäßig in einer religiösen Gemeinschaft holen. In der Folge soll dieser Sachverhalt, der besonders in den Interviews zutage tritt, anhand der persönlichen Beispiele der Befragten veranschaulicht werden.

Klar zeigt sich die Problematik bei Maria(T), die nach dem Kurs zurück in die Familie geht, wo sie in ihrem Glauben weder unterstützt noch wirklich akzeptiert ist. Sie selber sucht nicht aktiv die Gemeinschaft mit Gläubigen außerhalb der Familie.

Interview Maria(T):

»Also er [der Alphalive-Kurs] ist schon wieder weit weg [...]. Und eh, die Intensität, die ich dort erlebt habe, lässt schon wieder nach, ich merke das extrem und ja ... was geblieben ist für mich ist eh ... das Zwiegespräch, das ist geblieben für mich persönlich. Aber dann hatte ich irgendwie erwartet, dass es irgendwie, dass es mich mehr packen würde, um in der Gemeinde dabei zu sein. Und das habe ich jetzt je länger je mehr bemerkt, ich will nicht so eingebunden sein, so eng in einer Kirchengemeinde. [...] Ja, ... und es ist nicht mein Ziel, irgendwo verankert zu sein, mit möglichst viel Leuten um mich herum, um gebraucht zu werden, das habe ich jetzt gemerkt, das ist es nicht eigentlich, was ich suche. [...] Es ist so, so ganz ... weißt du, wie wenn ich auf einem Kippbrett stünde, so, so immer ein bisschen [sie zeigt mit den Händen eine wippende Hin- und Herbewegung.] ... Ja, wie wenn es irgendwie jederzeit wieder umkip ... könnt ... ich habe manchmal das Gefühl, jetzt ist dann wieder Schluss und ich mache gar nichts mehr ... oder ich kippe da rüber oder ich kippe da rüber. [...] Ja, oder, muss ich überhaupt, muss ich da oder da ... gibt es überh... oder gibt es auch ein Zwischenstadium? Das weiß ich nicht ... ob es das vielleicht auch gibt...(lange Stille).«

615) Vgl. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 163 f.

Die Freiheit bzw. der Zwang zur *Wahl* wird von den Einzelnen unterschiedlich gehandhabt. Die einzelnen Orientierungsprozesse nehmen dabei sowohl individuelle als auch kollektive Züge an: Es findet hier nicht nur ein individuelles Abwägen zwischen den Alternativen statt, die Selektionen der Einzelnen sind gleichzeitig immer nur Möglichkeiten aus einem gemeinsamen, mit den anderen Anwesenden geteilten und auch begrenzten Pool an Sinnelementen, die in das bereits bestehende Gedankengut des Individuums integriert werden. Die Verstehens- bzw. die (Re-)Konstruktionsprozesse aufseiten der Teilnehmenden sind zudem immer auch abhängig von den Bezugspersonen, die in ihrem Leben einen besonderen Stellenwert haben. Das religiös orientierte Angebot des Kurses kann darum nur dann auf die Individuen und ihre Entscheidungen eine nachhaltige Wirkung ausüben, wenn es sich in der »Alltagswirklichkeit« mit ihrem »Personal« nicht grundsätzlich als problematisch erweist, d. h. wenn es von den »signifikanten Anderen« (Kapitel B. 1. 1.)⁶¹⁶ im Alltagsleben der Betroffenen nicht grundsätzlich zurückgewiesen wird. Ist das jedoch der Fall und holt sich die betroffene Person ihre Stütze und ihre Bestätigung nicht laufend unter Gleichgesinnten in der religiösen Gemeinschaft, dann steht das im Kurs vielleicht noch Unbezweifelte oder authentisch Erlebte plötzlich wieder auf dem Spiel.

Interview Maria(T): [Maria(T) hat sich im Kurs bekehrt, erzählt von Erfahrungen mit Gott im Alltag, doch sie kann sich von ihrem Mann, der nichts mit der Religion am Hut hat, nicht emanzipieren]:

»Jaja, er lässt mich in Ruhe ... er kann es nicht nachvollziehen ... ich finde es ist auch schwierig. Ich denke, jene Leute, die als Paar an dem Ding sind, als Paar weiter kommen, für die ist es viel einfacher als ... wenn du so ein Daheim hast, wo alles kritisch betrachtet wird, oder, und dann noch mit handfesten Argumenten daher kommt, aus der Wissenschaft... Er redet mich dann in diesen Angelegenheiten sowieso unter den Tisch, oder ... dann ist es eh schwieriger, als wenn du gemeinsam den Weg gehst ... dann tust du es gegenseitig. Aber es hat ja auch einige Frauen hier, deren Männer nichts damit zu tun haben wollen ... dann hast du auch eher, dann kannst du dich unter ... die Auseinandersetzungen, die ich dann in mir selber aushandle, die könntest du dann mit einem Partner machen, oder ... von dem her wäre es auch einfacher ... jaja... (Stille).«

[Feldnotiz: Wenn sie sich entscheiden muss zwischen der religiösen Gemeinschaft oder der Familie, stellt sie sich immer auf die Seite der privaten und familiären Situation. Sie geht nicht in den Gottesdienst, wenn die Familie nicht auch mitkommt, was verständlich ist, weil die Familie immer nur am Wochenende komplett beisammen ist. Nach dem AlphaIive-Wochenende fürchtet sie sich, nach Hause zu gehen, denn sie ist nicht sicher,

616) Den Ausdruck »signifikante Andere« hat ursprünglich George Herbert Mead geprägt: *Mind, Self and Society*. Chicago, 14. Aufl. 1967. Berger und Luckmann verwenden den Begriff ebenfalls und unterscheiden zwischen »signifikanten« und »generalisierten Anderen«, 2003, S. 107 f., 139 ff.

ob sich mit ihrer Entwicklung nun etwas zwischen sie und ihre Familie, ihren Ehemann geschoben hat. Gleichzeitig betont sie, dass sie sich aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Glauben der Familie wieder neu und bewusster hat zuwenden können, dass sie ihre Werte neu überdacht und justiert hat:]

*»Ja, und Wertvorstellungen, aber das ist jetzt natürlich nicht nur vom *Alphalive*-Kurs her, sondern vom ganzen Ding vorher schon. Dass mir die Familie wieder viel wichtiger geworden ist, und dass ich auch, sukzessive eigentlich ... von dem her hat sich schon einiges verändert, dass ich eigentlich wieder zurückgetreten bin. Zum Beispiel hatte ich eine Phase, da suchte ich mich wieder von meiner Familie zu lösen, mit Ausbildungen und möglichst viel Arbeiten. Und jetzt bin ich Schritt für Schritt zurück ... und jetzt bin ich wieder ganz daheim. Und ich muss sagen, es geht mir eigentlich ganz gut dabei.«*

Maria(T) setzt seit dem Kurs ihre Prioritäten klar bei der Familie und stellt damit die religiöse Gemeinschaft mit ihren Ansprüchen hinten an. Schon während des Kurses zeigt sich an einzelnen Bemerkungen, dass sie sich vom *Alphalive*-Kurs unter anderem auch eine positive Wirkung auf ihre Ehe erhofft. Nach dem Kurs findet sie ihre Aufgabe ganz in der Hingabe an die Familie. Die dort für sie bedeutenden Personen bewegen sich jedoch, nach ihren eigenen Angaben, außerhalb des religiösen Settings und Denkens und konfrontieren sie wiederholt mit divergenten Wirklichkeitsdeutungen bzw. erinnern sie daran, dass sie mit ihren Erfahrungen alleine dasteht. Daraus ergibt sich die von ihr benannte Situation auf dem »Kippbrett«. Mit der Metapher spielt sie auf das Hin- und Hergerissensein zwischen den Perspektiven an. Sie scheint sich selber nicht mehr darüber im Klaren zu sein, wie ihre Glaubenskarriere aussehen soll und wird. Wenn sie beispielsweise im Kurs noch unter Tränen ihrem Wunsch Ausdruck verleiht, ihr Mann möge doch auch einen *Alphalive*-Kurs besuchen und den Glauben mit ihr teilen, so ist sie ein halbes Jahr später abgeklärt, besucht keine Gottesdienste mehr, bricht mit dem Hauskreis und ärgert sich über die ewigen Nachfragen vonseiten der Gemeindeleitung.

Maria(T):

»Und das habe ich je länger je mehr gemerkt, ich will nicht so eingebunden sein, so eng in einer Kirchengemeinde. Und es sind so von ... von ... immer mal wieder so Versuche gestartet worden, mich irgendwo und dann ... (sie zieht die Luft ein und hält die Hand auf die Brust, so also ob sie sich Luft verschaffen müsste, eine Geste, um zu zeigen, dass sie sich eingeengt und bedroht fühlt) bemerke ich gerade, oh ... Dann bemerke ich gerade, dass ich das eigentlich nicht, ... mir ist der persönliche Kontakt zu Gott lieber. Ich weiß wohl auch, dass es schwierig ist, das irgendwie aufrecht zu erhalten, ohne, also ich finde es jetzt noch schwierig, für mich einen Platz zu finden, der mir entspricht. [...] Ich weiß eben nicht, wie ich eingebunden sein will. Einfach terminlich. [...] Da hat er [der Pfarrer] mich angerufen und gefragt, ob ich Lust hätte, etwas zu machen. Und dann habe ich gesagt, ja, da kannst du ja nicht nein sagen am Telefon, oder. Und dann hat er gesagt, ja ... im Lobgottesdienst, im Cateringteam suchten sie jemanden, ... dort hätten sie immer zu wenig Leute. Da habe ich gefunden, ja, jetzt hörst du aber mal gut zu, oder. Dann

sagte er, ja er sehe mich eben so ein wenig in der Funktion als Gastgeberin, ... und eh, ich solle mich doch noch melden. Dann habe ich gesagt, dass ich mich meld ... dass ich zurückrufen werde... Und dann habe ich mir das lange überlegt, lange überlegt ... und habe mich am Schluss gefragt: Was bedeutet das eigentlich? Das bedeutet, dass sie einfach jemanden brauchen, um das Geschirr abzuwaschen? Und der Markus(L) kann das so gut verpacken, in »Gastgeberin«. Aber dann stehst du dort ... es ist einfach so ... sie brauchen Leute, die servieren und die das Zeug nachher abwaschen, und das habe ich auch mitgekriegt, dass sie immer wahnsinnig viel zu wenig Leute haben in der Küche. [...] Ich habe mich dann überhaupt nicht gemeldet, [...] ich will und wehre wieder ab und ... und ... furchtbar eigentlich, gell. Es ist irgendwo so ein Kampf in mir ... jaja, ... er sagte dann eben auch noch, dass sie halt jeweils auch stabile Leute suchen, oder ... die dann eben immer da sind. Dann habe ich mich gefragt, bin ich das, will ich das? Manchmal so am Sonntagabend, wenn dann mein Mann wieder für eine Woche weg ist und es der einzige Abend ist, wo er zu Hause ist, ja das mag ich nicht.«

Maria(T) hat ihre Aufmerksamkeit auf das Privatleben und ihren Glauben in das Innenleben verlagert. Ihre Entwicklung lässt vor allem zwei Linien erkennen: Als neugierige und wissensdurstige Frau, die bereits auf einige Erfahrungen mit Glaubensfragen zurückblicken konnte, hat sie sich für den *Alphalive*-Kurs entschieden. Sie bringt sich dort differenziert und engagiert in die Auseinandersetzungen ein und ringt um ihren persönlichen Standort. Am Wochenende entscheidet sie sich für eine »Lebensübergabe«, geht dann aber unsicher wieder zurück nach Hause, in der Angst, es habe sich etwas zwischen sie und ihre Familie geschoben. Ihre Befürchtungen bestätigen sich, und die Familienmitglieder verändern sich nicht entsprechend ihren Wünschen und Gebeten. Maria(T) entscheidet sich für eine ungeteilte Rolle als Ehefrau und Mutter und gibt die religiöse Gemeinschaft zugunsten der familiären Gemeinschaft und Harmonie wieder auf. Ihr Glaube behält seinen Wert als intime Angelegenheit, kann aber im Alltag nicht mit anderen geteilt werden, das erworbene »religiöse Wissen« wird nicht weiter gefestigt und gesichert, sondern droht, seine Konturen zu verlieren.

Ähnlich motiviert, aber mit gänzlich anderem Resultat, verläuft der Prozess auch bei Rolf(T), der erst im Interview nach dem Kurs klarmacht, dass der eigentliche Grund für seinen Kursbesuch eine Krise in seiner Ehe war. Er setzt von Anfang an nicht auf die religiöse Gemeinschaft, denn seine wichtigsten Bezugspersonen befinden sich innerhalb der Kernfamilie. Er interessiert sich primär für den Fortbestand und die Optimierung dieser familiären Gemeinschaft. Zu diesem Zweck überwindet er sich sogar, einen *Alphalive*-Kurs zu besuchen.

Interview Rolf(T):

»Was ich gemerkt habe, oder was, oder ja ... so ... wo er mir eigentlich am meisten gebracht hat bis jetzt, denke ich ... das ist ... in unserer Beziehung. Dort haben wir Veränderung, also ... das ist ... ja, das ist einfach, das ist magic, oder. ... gewaltig, jaja, das

ist... Und zwar haben wir, also das begann eigentlich ... wir hatten im letzten Jahr ein ... ein Krisenjahr, wirklich ... das war ja schlussendlich auch ein bisschen der Auslöser, weshalb ich den Alplive-Kurs gemacht habe ... und wir waren zwischen Weihnachten und Neujahr einmal ... ja da hatten wir auch eine ziemliche Krise. ... und dann riefen wir Markus(L) an ... denn ich hatte mit ihm ja schon einmal, noch bevor ich in den Alplive-Kurs ging, hatte ich mit ihm ja ein Gespräch gehabt... Und ehm, er hatte mich dann eigentlich auf den Kurs aufmerksam gemacht, oder [...]. Es ging für mich wie so ein bisschen noch um Persönlichkeitsbildung, oder ein wenig ... um eine Suche nach irgendetwas ... denn ich hatte es ja mit meiner Frau schon erlebt ... denn sie war schon vor ungefähr ... ja fünf Jahren oder so... Ja hatte sie den Alplive-Kurs besucht. ... Ja, ja. ... jaja ... vier oder fünf Jahre... Und seit dann besucht sie einen Hauskreis und ... und eh ... nein, sie ist dort relativ aktiv und, und ... und ich hatte ja gesehen, was das alles bei ihr bewirkt hatte und, und ich hatte da, ja eigentlich das beste Beispiel vor meinen Augen, oder ... und das alles hatte aber irgendwo, denke ich (zögert) ... das hatte vielleicht auch viel, viel zu Reibereien geführt, oder. Also jetzt im Nachhinein sehe ich das so... Weil, weißt du, auf der einen Seite ... wenn der eine im Glauben ist ... der andere nicht ... dann, dann ist da irgendetwas zwischendrin, oder, also ... Ich habe das zwar immer zu akzeptieren versucht. Am Anfang hatte ich sehr Mühe damit, oder ... weil, weil ich sehen konnte, wie sie sich veränderte, und ... und eh ... wie ihr auf einmal andere Dinge wichtig wurden, und das war, das war schwierig, oder... Und irgendwie ... du willst ja dann tolerant sein, du ka... es ist, es ist so, du bist so im Clinch mit dir selber oder, und irgendwann ist das dann ... konnte ich das dann wirklich auch akzeptieren, oder. Aber trotzdem, denke ich, ... war einfach etwas ... etwas dazwischen... Es ist irgendwie auch logisch, aber, aber ... eh ... ich denke, das ist, das war schlussendlich vielleicht die Ursache der vielen Auseinandersetzungen, oder ... einfach so, dass man nicht irgendwie ... vielleicht. ... den gleichen Nenner gehabt hatte, so ein wenig ... so eine gleiche, ähnliche Basis, oder [...]. Es war für mich so ein bisschen wie, wie der letzte Strohalm, oder ... einfach so, ... ja wirklich, die letzte Hoffnung eigentlich fast [...] ja, und das brachte kurzfristig, das brachte auch irgendwie etwas, aber ... jetzt im Nachhinein, ist es mir auch wieder klar wieso, ich meine ... das ist, das ist, ehh ... die Diskrepanz halt einfach ... gläubig, ungläubig ... das war einfach da! Und ... das konnte, ich sage jetzt mal, das konnte so fast nicht funktionieren ... ja, ... und das brauchte irgendwie einfach wie ... noch mehr. Ich habe wie noch, oder wir mussten noch tiefer fallen, dass irgendwie einfach ... einfach ehh (lacht leise).«

Bei Rolf(T) steht die Ehe, die sich in einer Krise befindet, und somit der Druck, sich um eine gemeinsame Kommunikationsbasis mit seiner Frau zu bemühen, im Zentrum. Im Kurs macht er eine klassische »Bekehrung« durch, er »übergibt« sein Leben Jesus wie Jahre zuvor schon seine Frau. Wenn er im Interview von seinen »Erlebnissen mit Gott« in und nach dem Kurs erzählt, erwähnt er seine »Lebensübergabe« zwar als ein einschneidendes Ereignis, doch aus der Retrospektive erscheinen seine Darstellungen doch etwas abgeklärt. Er kontextualisiert und relativiert das Geschehene aus einer gewissen Distanz.

Rolf(T): »Ehm, ... ja eben, ich meine, ich habe, ... ich habe ehh ... an jenem Wochenende zum Glauben gefunden, ich habe Jesus mein Leben übergeben dort ... das war einmal ... ja, passiert zuerst im Kopf oben, zum einen, also nein, es passierte dort schon auch, es passierte natürlich an jenem Wochenende etwas ... etwas im Herzen, aber nachher ... eh, denke ich, musste sich das auch noch setzen, oder, ... weil, weil du machst das irgendwie ja auch bewusst, da oben, du sagst es, du willst es ... und dann, ... dann muss es ins Herz runter. Das braucht seine Zeit, irgendwie, und ... und ... eh ... eben das ist jetzt auch ein Teil, da bin ich noch ein wenig am Suchen, da ... und auf welche Art, sage ich jetzt einmal, ich meine Nahrung bekomme ... also die geistige oder. ... Dort passierte etwas ... ja, das ... das ist ganz klar, das ist ganz klar! Dort passierte etwas ... und dort habe ich auch ... mein Leben Jesus übergeben ... das ist ja das, eben das ist das, was ich vorher gesagt habe, ich tat das zwar dort in dieser Stimmung und in dem Zustand und mit dem Kopf ... oder, aber eh ... eben, nachher, nachher wurde es dann schon ... eh, wurde es dann, wie soll ich sagen, es wurde mir erst nach und nach bewusst, was, auch was das bedeutete und was und was, was passiert ... ja...«

Was für Rolf(T) an dem »Bekehrungsgeschehen« aber wirklich zählt, sind die für ihn wahrnehmbaren Folgen: Die positiven Entwicklungen in seiner Ehebeziehung und auch die praktischen Auswirkungen des neuen Glaubens im Berufs- und Familienalltag wertet er sehr hoch. Er erzählt von Gebetserhörungen im Job und in der Erziehung und weiß von »Gottes Eingreifen« in seinen Finanzhaushalt zu berichten. Seine Äußerungen kreisen um Ehe und Familie, nicht aber um die religiöse Gemeinschaft. In Menschenansammlungen fühlt er sich generell nicht wohl und mit den Gottesdienstanlässen in der Gemeinde kann er sich nicht wirklich anfreunden. Er bleibt ihnen darum lieber fern.

Rolf(T): »Ehm, ich bin am Suchen, hm ... eben also, ehm ... ich ... war ein paar Mal, vielleicht zwei-, dreimal in einem Lobgottesdienst ... und ich habe irgendwie einfach gemerkt, also der Gottesdienst selber, ja ... der ist so ... sehr gewohnheitsbedürftig, oder ... und vor allem, wo ich nachher dann meine Mühe habe, weil ... das habe ich jetzt, ich muss dann einfach jeweils gleich gehen, einfach das ist, es hat mir einfach zu viele Leute... Es ist hat mir einfach zu viele Leute dort drinnen, oder, und wegen meinem Ohr [hat Hörprobleme] ... da fühle ich mich absolut nicht wohl, oder ... und ... ja, und ich komme mir irgendwie manchmal ein bisschen komisch vor, obwohl ich vermutlich gar nicht müsste... Eh, wenn ich dann einfach weggehe und abschleiche, oder ... aber eh, eben, es ist ... ich könnte jetzt nicht sagen, so hundertprozentig, doch, das ist jetzt, das ist jetzt das, was ich brauche, das ... vielleicht kommt das irgendwann mal noch [...]. Ich eh ... entweder passt es mir, oder es passt mir nicht, weißt du [...]. Ja, das ist ... eben, dort bin ich, dort bin ich schon ein wenig am Suchen, oder ... dann ist der ... Hauskreis ... das ist auch so ein Thema ... ehm ... (lacht). Und jetzt muss ich einfach sagen, oder, ich habe, ich habe, ich habe es mein Leben lang so gehalten, weißt du, ... alles, was regelmäßig ist...«

Rolf(T) verlagert, ähnlich wie Maria(T), sein Glaubensleben ins Private und Innerliche.

Rolf(T): »... nein, ich habe ... eben, ich habe das jetzt eigentlich eh, ahm ... eben, was ich gemerkt habe, was mir sehr gut tut, ist, ist die Seelsorge. Die ist ... die bringt mir etwas, die bringt mir sehr viel. Dann eben, was ich natürlich vorher nicht gemacht habe, das ist, das ist, wirklich zu beten ... und eh ... gut, ich denke, das kann man nie genug, das ist eh (lacht) auch noch um einiges steigerungsbedürftig, aber ... nur schon, dass ich täglich bete, zum Teil mehrmals, oder, das ist natürlich auch völlig etwas Neues. Nur schon, dass ich über das spreche, dass ich mit dir darüber rede, oder ... das ist...«

Ganz anders verläuft der Prozess bei Käthi(T). Um vollen Zugang zur Gemeinschaft zu erhalten, lässt sie sich, wie bereits beschrieben, schließlich doch dazu überreden, einen *Alphalive*-Kurs zu besuchen.

Interview Käthi(T):

Käthi(T): »Eben, ich ging nachher, ich suchte einen Hauskreis am neuen Wohnort und bekam schließlich auch einen. Man teilte mich schließlich einem zu, obschon man zuerst meinte, also eben, ich solle doch zuerst einen Alphalive-Kurs besuchen, damit ich einen guten Grundstock habe. Ich sagte: »Aber ich habe doch schon einen Grundstock, Ich war ja die letzten fünf Jahre schon in einem Hauskreis in [alter Wohnort]. Jetzt möchte ich einfach in der neuen Gemeinde etwas haben, damit ich nicht immer nach [alter Wohnort] zurückgehen muss. Ich will jetzt in einen Hauskreis (sie lacht) und nicht in einen Alphalive-Kurs.« Daraufhin redeten wir ein wenig aneinander vorbei, und wie ich halt so bin, so offen, weißt du ... ich plaudere halt manchmal etwas aus. So redeten wir auch am Mittagstisch der Senioren unter anderem über den Hauskreis ... da sagte ich, dass ich auch sehr gerne in einen Hauskreis ginge, aber dass ich dafür zuerst einen Alphalive-Kurs besuchen müsse. [...] Bald darauf bekam ich ein Telefon von dieser Frau, und sie sagte: »Du, ich glaube da ist ein Missverständnis zwischen uns.« Ich sagte: »Eh, was ist jetzt passiert?« Sie erzählte, dass sie vom Kirchenpflegepräsidenten ein Telefon gekriegt habe...«

Während des Kurses begibt sie sich ganz in die *Alphalive*-Gemeinschaft hinein und schlägt alle warnenden Stimmen von Freunden in den Wind, die sich dazu skeptisch äußern. Sie will sich ungeteilt auf das neue Setting einlassen können. Zwar stößt sie sich anfangs auch am Stil des Lobpreises im Kurs sowie an den Lobgottesdiensten in der Gemeinde, doch für mehr Nähe zur Gemeinschaft arrangiert sie sich mit beidem und korrigiert aufgrund von entsprechendem geduteten Erlebnissen sogar ihre ursprüngliche Meinung hinsichtlich des Gottesdienstes und des Lobpreises. Dieser Entwicklung Käthi(T)'s scheint ein langjähriger Bekannter nicht zustimmen zu können: Ihr ehemaliger Hauskreisleiter vom früheren Wohnort, der Arzt ihres verstorbenen Ehemannes, zu dem sie seit ihrem Wegzug den Kontakt nicht abgebrochen hat, äußert sich negativ über Käthi(T)'s neue christliche Ge-

meinschaft. Käthi(T) nimmt zwar offensichtlich seine Äußerungen noch zur Kenntnis, denn sonst würde sie diese im Interview nicht thematisieren, doch ist sie nicht mehr uneingeschränkt gewillt, sich von ihm beeinflussen oder gar umstimmen zu lassen. Sie orientiert sich an neuen Bezugspersonen in Hauskreis und *Alphasive*-Kurs.

Interview Käthi(T):

[Käthi(T) setzt sich mit dem Stil des Lobpreisgottesdienstes auseinander:] »Und eben, weil, wie ja das immer auch ein bisschen beanstandet wird [der freie Stil im Gottesdienst] ... also, das hat auch der [befreundete Arzt] zu mir gesagt. Er weiß ja, dass ich jetzt dorthin gehe. Er sagte, er möge das Hallelujah nicht und eben, dass man dort so aufsteht und die Hände hoch hebt und so... Und dann nachher habe ich gedacht, ja also, ... hm, ich mache das jetzt einfach, das muss doch richtig sein. Und ich komme mit der Bibel nach Hause und denke, so jetzt ... und ich schlage die Bibel einfach auf. Und was schlage ich auf? Psalm 44. Und dort steht: Die Könige, also man solle Gott loben mit Jubel, mit Gesang, mit dem Erheben der Hände und mit allem. Dann habe ich bei mir gedacht, ja voilà. Ich bin doch am richtigen Platz!«

Aufgrund dieser Bestätigung von »oben« ist Käthi(T) sich der Richtigkeit ihrer Wahl gewiss, und sie will sich nicht weiter hinterfragen, auch dann nicht, wenn eine weitere Bekannte mit negativen Kommentaren zur neuen religiösen Gemeinschaft von Käthi(T) aufwartet. Zwar stößt sie sich nach wie vor an einer gewissen Oberflächlichkeit des Glaubens in der neuen Gemeinschaft, ebenso wie am Umgang der Gläubigen untereinander. Doch ihren klaren kritischen Äußerungen fügt sie sofort auch selbstkritische Überlegungen an und relativiert ihre eigenen Aussagen. Damit tut sie kund, dass sie sich auch dann zu der Gemeinschaft stellen will, wenn sie nicht mit allem einverstanden ist, was dort gelehrt und praktiziert wird.

Käthi(T):

»Und sie ist jetzt gar nicht einverstanden, dass ich jetzt da so in die Gemeinde gehe und so, sie sagt dazu: »Das brauche ich gar nicht, und ... und du ... eh, es ist einfach so, hör mir zu«, sagt sie jeweils. Sie meint, wenn man ehrlich sei, solange man mitgeht mit denen, ... wenn man dann, wie ich jetzt hier, sagt, ich habe das Gefühl, es werde alles zu locker genommen ..., dann sei man abgeschrieben. »Dann bist du nicht mehr gefragt«, hat sie zu mir gesagt. [...] Ja, aber ich ... aber sie hat nicht Unrecht. Eben darum, ich denke einfach, der Markus(L), der hat zu viel zu tun und eh ... ich meine, ich könnte jetzt auch ... ich muss natürlich vorsichtig sein, dass ich das nicht verbreite, meine Meinung. Ich meine, ich müsste dann schon mit ihm, ihm das einmal sagen, wie ich mich fühle und so. Aber eh ... vielleicht ist ihm das auch gleichgültig, ich weiß es nicht. Er, er hat ja studiert und eh ... er sieht die Dinge jetzt so. Und ich könnte da ja Unfrieden stiften mit dem. Das will ich natürlich nicht, oder. [...] Also je mehr man dann ja mitmacht und mitgeht, desto mehr erlebt man ja dann auch. Und es heißt ja noch lange nicht, dass das für mich alles stimmen muss, was dort eigentlich eh ... aber, es sollte doch auch, sonst muss ich ja nicht

hingehen. Dann muss ich nicht mehr hingehen, oder... Wenn ich das nicht annehme. Dann muss ich nicht mehr hingehen! Und ich will jetzt eben nicht aufgeben!«

Bei Käthi(T) lassen sich bezüglich des Einflusses bedeutender Personen auf ihre Glaubensentwicklung ähnliche Verhaltensmerkmale wie bei Maria(T) beobachten, nur mit entgegengesetzter Wirkung. Dort, wo sich der Glaube für sie im sozialen Bereich auf unerwünschte Weise trennend auswirkt, z. B. weil die neue Gemeinschaft und die neuen Beziehungen von Freunden bzw. Familienangehörigen nicht akzeptiert werden bzw. weil die neuen Ansichten und Verhaltensweisen im Berufs-, Familien- und/oder Bekanntenkreis unerwünscht sind, nimmt sie Partei für jene Lebensbereiche, die sie nicht aufs Spiel setzen will. Allgemein kann beobachtet werden, dass die *Alphalive*-Kursteilnehmenden das religiöse Sinnsystem und die religiöse Gemeinschaft dann favorisieren, wenn für sie dadurch neue und erstrebenswerte soziale Verbindungen möglich werden bzw. wenn sich daraus Vorteile und Nutzen für jene Lebensbereiche und Beziehungen ergeben, die für sie von Bedeutung und Wichtigkeit sind, auch wenn sie nicht religiös orientiert sind. Es kann also – je nach Wahl und Motivation der Einzelnen – durchaus auch zu Trennungen von bestimmten Lebensbereichen und deren Vertretern und Vertreterinnen kommen, wie im Fall von Käthi(T) ersichtlich wurde. Ausschlaggebend dafür sind die persönlichen Gewichtungen und Hierarchisierungen bestimmter sozialer Bereiche und bestimmter Beziehungen, was sich in den Interviews der ehemaligen *Alphalive*-Kursbesucher *post-Alphalive* ganz deutlich abzeichnet. Was wertvoll bzw. nützlich ist und nicht verloren gehen darf, das wird ins Zentrum gerückt.⁶¹⁷

Wenn es den Kursverantwortlichen und ihren Teammitgliedern gelingt, während des Kurses Vertrauensbeziehungen zu den Kursteilnehmenden aufzubauen, so dass letztere diese Beziehungen mit Signifikanz aufladen, dann können die neuen Bezugspersonen eine zentrale Funktion in der Entwicklung der Teilnehmenden ausüben. Solche Beziehungen sind meistens mit Affekt aufgeladene Verbindungen, die einen Menschen an seine Beziehungen während der »Primärsozialisation« erinnern.⁶¹⁸ In einer solchen von Nähe und Vertrauen geprägten Atmosphäre kommt es bei den Kursteilnehmenden eher zu Überlagerungen bereits vorhandener »Wirklichkeitssetzungen« durch neue »Wirklichkeitssetzungen«, denn einem Menschen eröffnet sich eine neue Wirklichkeit nicht *ex nihilo*, vielmehr muss es zu Verschränkungen von ursprünglichem und neuem Gedankengut kommen. Dies geschieht am ehesten in einem Umfeld des Vertrauens. Die Vertrauenspersonen kön-

617) Das bestätigen auch Berger und Luckmann, wenn sie über die Identität des einzelnen Menschen reden: »Dass sie [die Identität] etwas Gefährdetes ist, liegt im Wesen der Sozialisation begründet. Sie ist von der Verbindung des Individuums mit signifikanten Anderen, die kommen und gehen, abhängig.« 2003, S. 107 f.

618) Vgl. Kapitel B. 1. 2.

nen zwar nicht Garanten für die »subjektive Wirklichkeit« der Einzelnen sein, aber sie nehmen eine zentrale Stelle in deren Wirklichkeitshaushalt ein. Dazu Berger und Luckmann:

»Sie sind für die ständige Absicherung jenes entscheidenden Elements der Wirklichkeit, das wir Identität nennen, von besonderer Wichtigkeit. Um gewiss zu bleiben, dass er tatsächlich ist, der er zu sein glaubt, braucht der Mensch nicht nur die indirekte Gewissheit seiner Identität, die ihm noch die zufälligsten Alltagskontakte geben, sondern die ausdrückliche und gefühlstragende Gewissheit, die ihm seine signifikanten Anderen entgegenbringen. [...] Die signifikanten Anderen sind im Leben des Einzelnen die Starbesetzung im Spiel um seine Identität. Sie sind so etwas wie die Versicherungsagenten seiner subjektiven Wirklichkeit.«⁶¹⁹

Im *Alphalive*-Kurs wird, wie in Kapitel A. 1. erwähnt, diese Vertrauensbildung zwischen Teilnehmenden und Teammitgliedern bewusst angestrebt, doch ob die Teammitglieder für die Teilnehmenden tatsächlich zu »signifikanten Anderen« werden und ob diese signifikanten Kontakte auch über den Kurs hinaus andauern und ihre Wirkung zeigen, bleibt für die Kursverantwortlichen im Bereich des Ungewissen. In der Regel nimmt die Intensität dieser Beziehungen nach dem Kurs ab, bzw. die Kontakte werden beendet. – Die Interviews geben Einblicke in diese »signifikanten« Beziehungen und ihre Folgen während und nach dem Kurs. Sie geben auch Einblick in die von den Individuen wahrgenommene Freiheit, »signifikante Andere«, je nach Bewertung der eigenen momentanen Situation, je nach aktueller Bedürfnislage und je nach gegenwärtigen Konditionen der Umwelt, ein- und absetzen.⁶²⁰

In der Folge wird anhand einiger Interviewpartner und -partnerinnen aufgezeigt, wie diese sich orientieren und positionieren, wo sie ihre »bedeutenden Anderen« ansiedeln und welche Rolle diese Personen spielen.

Angela(T) betont aus der Retrospektive, dass sie nicht in den Kurs gekommen sei, um Beziehungen aufzubauen. Sie konzentriert sich wie andere auch stark auf ihre Familie und die Erziehung sowie auf die Fragen rund um das »Heilungswunder« ihrer Tochter. Sie lässt sich auf das Kursangebot, auf die dort vermittelten »religiösen Inhalte« und die Gemeinschaft ein und pendelt zwischen den »Welten« hin und her. Sie scheint beides gut miteinander harmonisieren zu können, und für sie existiert keine Konkurrenz zwischen den Bereichen.

619) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 151 ff.

620) Vgl. Harry Frankfurt, der in seinem Artikel »Freedom of the will and the concept of a person« betont, dass das spezifische Charakteristikum des Menschen darin bestehe, dass er imstande sei zu bewerten. Er spricht von der Fähigkeit des Menschen, »Wünsche zweiter Ordnung auszubilden«, die er in enger Verknüpfung mit der für den Menschen typischen Fähigkeit zur Selbstbewertung betrachtet. *Journal of Philosophy* 67 (1971), H. 1, S. 5-20.

Was aber im Moment für sie gilt, muss ihrer Ansicht nach nicht immer so bleiben. Angela(T) erklärt sich als freie und unabhängige Person, die im Moment den eingeschlagenen Weg weiter verfolgen, gleichzeitig aber ihre persönliche Entwicklung nach vorne auch offen lassen will. Sie verpflichtet sich darum zu nichts und will ihre Entscheidungsfreiheit jederzeit neu wahrnehmen können.

Angela(T):

»... es gefällt mir gut, ich weiß nicht, weil ... ich lebe nicht mehr in der Zukunft, ich habe während Jahren in der Zukunft gelebt ... und, und immer im Denken, in einem Monat, in zwei Monaten dann. Ich habe alles immer vorgeplant, und jetzt bin ich wieder zurück in der Gegenwart ... nicht dadurch allein, eh durch den Alphalive-Kurs, schon ein wenig früher kam ich zurück in die Gegenwart. Und, eh, mir gefällt es gut so, ich kann mir vorstellen, dass das so weitergehen kann und ... aber ich kann nicht sagen, dass es immer so bleiben wird. Es ist schwierig ... für mich. [...] Es ist nun ein halbes Jahr her, ich weiß nicht, ob, eh, ... wie ich schon gehört habe, ob es nur eine Jesusphase ist oder nicht. Das wissen wir dann in einem oder in zwei Jahren.«

Sie steht in keiner Weise unter Druck und verfolgt mit dem Kursbesuch auch keine mit vertrauten Personen verbundene Ziele. Vielleicht ist gerade diese Offenheit und Flexibilität der Grund dafür, dass Angela(T) sich, im Gegensatz zu Maria(T) oder Käthi(T), keinen Abgrenzungsgedanken – weder auf die eine, noch auf die andere Seite hin – hingibt.

Interview Angela(T):

»Und eh, von der Familie her, ich beginne bei der kleinen Familie, d. h. mein Mann und ich, oder ... und eh, ich kann ihn nicht zwingen zu kommen. Wenn er kommen will, kann er kommen, oder ... sonst nicht. Es ist für mich in Ordnung, weil eh..., er braucht Zeit, und seine eigenen Sachen ... und er kritisiert mich auch nicht deswegen, oder hinterfragt, oder eh ... gibt seine Kommentare ab.«

Ähnlich sieht es auch bei Jenny(T) aus, die ebenfalls mit einem großen Wissensdurst und aus persönlichem Interesse zum Kurs kam, jedoch ohne mit dem Verständnis ihres Ehemannes rechnen zu können. Sie bezeichnet sich schon in den Gesprächsgruppen während des Kurses und dann auch im Interview als unabhängige und selbstsichere Persönlichkeit, die nicht auf externe Bestätigungen ihres Glaubens angewiesen ist. Sie ist überzeugt von ihrem eingeschlagenen Weg und sogar bereit, ihr Hobby, das wöchentliche Turnen im Verein, dafür an den Nagel zu hängen. Nach dem *Alphalive*-Kurs besucht sie im Kreis bekannter Gesichter den *Beta-Kurs*, den Nachfolgekurs des *Alphalive*-Kurses, und wagt daran anschließend den Schritt in einen Hauskreis. Ihr ist bewusst, dass ihr Glaube ohne Gemeinschaft nicht funktionieren kann, und sie lässt die religiöse Gemeinschaft neben der familiären herlaufen:

Interview Jenny(T):

»... es ist vielleicht, ja doch, ich denke schon ... eben weil es einfach jetzt, ich denke, man braucht das Zusammengehörigkeitsding, dass man nicht ... ich glaube, wenn man immer alleine wäre, oder nicht immer wieder könnte ... also einen Anlaufstelle hätte, dass man dann vielleicht ein bisschen nachlässig würde, so ... ja, ... das braucht es und weißt du, man hat immer wieder darauf gewartet, jede Woche. Das war einfach irgendwie nötig, ja ... ahm, also weißt du, wir hier oben, hier bei uns zu Hause [...] aber ich bin einfach die Einzige, also mit wem willst du dann sonst, so ... die sind einfach hier nicht bereit, oder nicht offen, oder wollen es nicht einsehen, ... es braucht Zeit, ja (Lachen). Darum finde ich es eben schön, wenn man einen Ort hat, wo man weiß, alle sind auch so ... oder ... das finde ich schön. [...] Es ist ja also schöner miteinander als gegeneinander, weißt du, so die Hänseleien... Oder, aber eben, ich lache darüber, weil also, ich meine, das müssen die ja wissen, also, ich eben ... ich kann voll und ganz dahinterstehen und ... dann sollen die doch ... die können ja nur so reden, weil sie es nicht besser wissen (lacht) ... einfach, ja und eben ja, ich würde es wieder machen, einfach wieder, ja ... und jetzt einfach, bin ich immer noch dran, also es hört gar nicht mehr auf...«

Carole(T) dagegen setzt ganz auf die religiöse Gemeinschaft. Sie ist in einer ernsthaften Lebenskrise, die ihr Berufs- und Privatleben durchzieht, und sie sucht nach einem Ausweg. Der *Alphalive*-Kurs entwickelt sich für sie zum Ort, an dem sich Lösungen auftun. Die *Alphalive*-Gemeinschaft, insbesondere die Kleingruppe schenkt ihr großes Verständnis und viel Aufmerksamkeit, und bald schon weiß sie von Erlebnissen mit Gott zu berichten, die ihr neue Perspektiven eröffnen. Gebetserhörungen, physische Erlebnisse und Ereignisse im Alltag werden ihr zur Bestätigung dafür, dass sich alles zum Besseren wenden wird. Doch ohne professionelle, psychologische Betreuung kommt sie trotzdem nicht aus, auch wenn sie während der zehn Kurswochen von der Gemeinschaft getragen wird und sie wiederholt betont, dass es ihr deutlich besser gehe. Mit dem Ende des Kurses nehmen die Erwartungen und Ansprüche von Carole(T) insbesondere gegenüber den Kursverantwortlichen nicht ab. Letztere fühlen sich von ihr bald überfordert, denn sie können ihr die intensive Betreuung und Aufmerksamkeit nicht mehr so ungeteilt zukommen lassen wie während des Kurses. Das enttäuscht Carole(T) dermaßen, dass sie sich immer mehr von der Gemeinschaft in der Kirchengemeinde zurückzieht. Sechs Monate nach dem Kurs verweigert sie sogar das Interview und will nur noch Distanz. Die Personen, auf die sie sich während des Kurses verlassen hatte, haben ihrer Meinung nach nicht halten können, was sie versprochen hatten. Ihre Äußerungen über den Kurs, von dem sie so begeistert war, fallen bei der Kontaktnahme für das Interview nur noch negativ aus.

Stephanie(T), die in einer anderen Gemeinde bereits einmal einen *Alphalive*-Kurs durchlaufen hat, sucht über den jetzigen Kursbesuch Anschluss an eine neue religiöse Gemeinschaft an ihrem neuen Wohnort. Dasselbe erhofft sie sich für ihren Freund.

Interview Stephanie(T):

»Ja, ... eben, das Wichtigste für mich war wirklich der Kontakt zu den Leuten...«

Als Frau, die ihren Freund (noch) nicht innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen verorten kann, pendelt sie selbstbewusst zwischen der Partnerschaftsbeziehung und der religiösen Gemeinschaft hin und her. Sie nimmt die daraus entstehenden Reibungspunkte bewusst wahr und realisiert auch, dass sich, angesichts der Erwartungen auf beiden Seiten und der damit verbundenen Überlappungen von Pflichtterminen, für sie Schwierigkeiten ergeben. Sie muss sich immer wieder für die eine oder andere Seite entscheiden, was ihr nicht immer leicht fällt. Am Kurswochenende, beispielsweise, wo sie sich der »Beziehung« zu Gott widmen wollte, stand ihr der Freund sogar im Wege.

Interview Stephanie(T):

»Also, vor allem am Wochenende, ... also ... das war wirklich für mich, ja ... eine sehr gute Erf... also, ja, eine gute Erfahrung. Und dort realisierte ich, ich wäre eigentlich lieber alleine gewesen und alleine hingegangen. Dort behinderte mich der Thomas(T) eher ein bisschen, sag ich jetzt einmal. Das war aber das einzige, weil ... ja, es war so eine Sache zwischen Gott und mir, irgendwo, und ich merkte, ich hatte auch ... die Referate waren gut, und ich brauchte dann auch sehr viel Zeit für mich... Zum Nachdenken, und wenn ich dann mit jemandem von der Gruppe oder mit einer Kollegin, ja so zwischendurch hätte spazieren gehen können, oder einfach so mich so hätte auseinander setzen können, wäre es ganz anders geworden als mit dem Freund.«

Im Alltag versucht sie jedoch die religiöse Gemeinschaft kontinuierlich zu pflegen und dabei auch ihre junge Beziehung zum Freund nicht zu vernachlässigen. Die Frage, ob sie sich im Zweifelsfalle für oder gegen den Freund bzw. für oder gegen die religiöse Gemeinschaft entscheiden würde, taucht bei ihr nicht auf. Sie scheint zum Zeitpunkt des Interviews beide Bereiche mit- und nebeneinander leben zu können, auch wenn es für sie, ohne weitere Verantwortungen, zeitlich doch manchmal etwas eng wird.

Interview Stephanie(T):

»Ja, es ist ... im Moment einfach so ... der JET [Junger Erwachsenentreff] ist am Freitagabend, und ich habe ein bisschen Mühe, mir den Freitagabend frei zu behalten, einfach weil er am Freitag ist ... und der Hauskreis ist auch noch am Donnerstag ... aber für den kann ich mich viel besser frei halten ... ich merke dann jeweils, wenn er [JET] dann nur ... also nur in Anführungsstrichen, alle vierzehn Tage ist, und ich mir den Freitag im Moment dafür nicht frei halten kann, ... dann ist es schon ein bisschen ... ja, es ist mir dann zu wenig... Aber der Freitagabend gehört irgendwo schon ein wenig zum Wochenende, und, ... ja, dann sind Grilleinladungen, oder Geburtstagsfeste; im Moment ist ja ... es wimmelt von Einladungen, ja es ist ja eigentlich schön.«

Ihr Freund, Thomas(T), der sich in der Stimmung des Kurs-Wochenendes für ein »Lebensübergabegebiet« durchgerungen hat – so die Aussagen von Stephanie(T) –, nimmt ein halbes Jahr später im Interview in keinerlei Weise darauf Bezug. Im Gegenteil, er evaluiert den Kurs aus der Retrospektive als persönliche Weiterbildung und anerkennt seine Stärken. Gleichzeitig positioniert er sich klar außerhalb des religiösen Settings und Denkens, versucht aber seiner Freundin den Raum, den sie für sich und ihre religiöse Gemeinschaft beansprucht, zu geben. Er selber muss nicht wie sie zwischen den »Welten« jonglieren. Seine persönliche Entscheidung gegen eine Glaubensschau und für eine »diesseitige Wirklichkeitsschau« erscheint gefestigt und unhinterfragt, doch die Tatsache, dass seine Freundin nicht so »ungeteilt« ist wie er, hat ihm offensichtlich – so die Angaben von seiner Freundin Stephanie(T) – gerade während des Wochenendes doch einige Mühe bereitet.

Interview Stephanie(T):

»Ich war recht mit mir oder auch mit Gott beschäftigt, und ich merkte dann manchmal, eh für ihn ... für ihn war es zwar auch viel näher gekommen, aber ... nicht dass er jetzt eifersüchtig gewesen wäre, aber er hatte dann trotzdem immer auch den Anspruch, so ein wenig ... meine Aufmerksamkeit zu haben. Und, und die konnte ich dann ... die Kapazität hatte ich dann fast nicht mehr. Und dann war es, stand ich immer so ein bisschen im Clinch, weil Gott nahm mich dort eigentlich recht, ich sage jetzt einmal, in Anspruch.«

Im Gegensatz dazu braucht Sandro(T) nur sich selber gegenüber loyal zu sein. Im Kurs erlebt er eine »Bekehrung« und als Folge davon, wie er selber betont, eine Befreiung vom Kiffen. Er hat sich bewusst für den Glauben entschieden und erzählt davon ohne Wenn und Aber. Das im Kurs Vermittelte erscheint für ihn grundsätzlich akzeptabel und nachvollziehbar, auch wenn er realisiert, dass die Umsetzung des Gehörten im Alltagsleben nicht immer so reibungslos verläuft. Als junger Single genießt er seine Freiheit, fügt aber an, dass die Gemeinschaft unter Gleichgesinnten für ihn sehr wichtig ist.

Interview Sandro(T):

»Und dann habe ich manchmal schon Zweifel und dann ... rede ich mit anderen Leuten darüber, und das hilft dann meistens. Eben hatte ich gerade so eine Phase... Ich hatte einfach keine, keine Lust, oder keine Kraft mehr, um Lobpreis zu machen oder die Bibel zu lesen oder zu beten. Es war immer einfach so ein bisschen, ... ja, heute jetzt einmal nicht und nachher, ja, irgendwie, ich weiß auch nicht wieso. Und jetzt habe ich eben mit ein paar Leuten darüber geredet, und jetzt wird es immer besser. Weil ich das Thema diskutieren kann und sehe, dass es bei den anderen genau gleich ist. Und weil die anderen mich aufbauen können, also sie können sagen: »Ja, das stimmt schon, und ich habe genau die gleichen Probleme auch«, also die einen haben es einfach anderswo. Und es ist dann so wie, also ja, wenn man mit Jesus lebt, dann ist nicht einfach Friede, Freude, Eierkuchen, es ist jetzt alles gut und es gibt nie mehr Probleme, und ... aber man kann anders an die Probleme rangehen ... irgendwie ja, sind sie zum Teil einfacher zu lösen.«

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Rekonstruktionsleistungen der Kursteilnehmenden immer auch Selbstpositionierungsprozesse sind, d. h. dass ihr aktiver Verstehensprozess nicht ohne eine gleichzeitige Evaluierung und Validierung des Vermittelten vor sich geht. Sie rechnen geradezu mit einer inklusivistischen Kompetenz des religiösen Sinnsystems, auch wenn diese Kompetenz die Problematik des Zweifels eben gerade nicht zu lösen vermag. Im Gegenteil, die Pluralismuskompetenz des religiösen Sinnsystems generiert für sie oft sogar neue Unsicherheiten und Unübersichtlichkeiten und führt sie noch stärker in einen Zwang zur Wahl. Bei den Betroffenen zeigt sich die klare Tendenz zur selektiven Aufnahme bzw. Verweigerung von vermittelten Sinnelementen, wobei sie sich bei ihrer Wahl vor allem an sozialen Gegebenheiten orientieren, d. h. an jenen Personen, die für sie im momentanen Lebensabschnitt eine wichtige Rolle spielen bzw. spielen sollen. Wann und warum aber jemand als bedeutend bzw. unbedeutend erachtet oder akzeptiert wird, hängt von unterschiedlichen Faktoren ab, denn individuelle Vorstellungen von Verantwortung und Moral, individuelle Präferenzen und Bedürfnisse, Gruppendynamiken, persönliche Abhängigkeiten usw. beeinflussen die Entwicklung der Einzelnen sowie ihre Entscheidungen hinsichtlich des »religiösen Angebots«. Ihre impliziten oder expliziten Wertungen, Hierarchisierungen bzw. Gradualisierungen (Kapitel C. 2. 1. 1.) bestimmter Lebensbereiche, Sinnsysteme und Personen über andere sind bewusste Artikulationen oder unbewusste Handlungen, die anzeigen, was individuell als wichtiger, höher, ausgeglichener, befriedigender, sinnvoller, nützlicher, notwendiger usw. betrachtet oder empfunden wird.⁶²¹

3. 1. 2. Illustrierung und Exemplifikation

In ihren Artikulationen nehmen die Individuen – in den Gruppengesprächen und Interviews – aber nicht nur Bezug auf ihre religiöse oder nicht-religiöse Selbstverortung, sie erzählen immer wieder auch von ihren Vorstellungen, aber auch von ihren Erfahrungen mit der »transzendenten Wirklichkeit«. Gerade mit Hilfe von sprachlichen Bildern verleihen sie ihren Überzeugungen Ausdruck, interpretieren im Lichte ihrer Vorstellungen allerdings auch ihre persönlichen Erfahrungen.

Vereinzelt nehmen Teilnehmende die in den Referaten eingeführten Metaphern und Analogien auf und reflektieren diese vor allem in den Diskussionsgruppen. Die geläufigen *Weg-* und *Tür-*Metaphern tauchen häufiger auf als andere.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe anschließend an das Referat »Wie kann ich sicher sein, dass ich Christ bin?«:

Die Angela(T) nimmt das Bild von Holmen Hunt auf und erzählt, sie sehe sich auf der Innenseite der Türe, möchte aufmachen, aber finde die Türfalle nicht.

621) Weiterführend zur menschlichen Fähigkeit zu werten: siehe Taylor, Charles 1999, S. 9-51.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe anschließend an das Referat »Welchen Stellenwert hat die Kirche?«:

Maria(T) fügt an, für sie sei es so: Sie sei jetzt mehr auf den »gläubigen Weg« gekommen, aber sie spüre auch, dass sie jetzt erst am Anfang stehe.

Die *Kluft-* und *Graben-*Metaphern dagegen bleiben in den Gesprächsrunden und in den Interviews gänzlich unerwähnt. Das Fehlen dieser Bilder mag daher rühren, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Problematik der »Sünde« und der »Buße« im Kurs nur am Rande stattfindet. Vorstellungen darüber können sich darum nicht wirklich in den Erinnerungen der Individuen festsetzen bzw. diese nicht zum Widerspruch anstacheln. Die Metapher von der *Mannschaft* wird, wie oben gezeigt, stark und kritisch rezipiert. Maria(T) konfrontiert den Anspruch des Ungeteiltseins, der eigentlich hinter dieser Metapher steht, im Interview mit ihren eigenen Erfahrungen und verwendet das für sie zutreffendere Bild des *Kippbretts*, das nicht von einer eindeutigen Positionierung spricht, sondern von Unentschiedenheit und Unsicherheit zeugt. Gleichermaßen unerwidert bleibt im Kurs die Veranschaulichung dieser Welt mithilfe der *Kampf-* und *Kriegs-*Metaphern. Einzig Maria(T) macht im Interview Gebrauch davon, wenn sie von ihrem *inneren Kampf* berichtet.

Von einer Bildsprache anderer Art machen die Teilnehmenden aber Gebrauch, wenn sie von ihren »inneren Erlebnissen« erzählen. Es geht dabei um den Topos »Eindrücke«, wie diese innerlichen visuellen Erlebnisse allgemein im charismatischen Umfeld genannt und als Gottes direktes und situatives »Reden« zum Menschen gedeutet werden. Als subjektiv wahrgenommene »Bilder« sind sie individuell interpretierbar bzw. »sprechen« in eine bestimmte Situation des Menschen hinein. Ein »Bild« erhellt, so wird aus den Daten ersichtlich, beispielsweise eine persönliche Situation und verleiht ihr Sinn, oder es gibt Antwort auf eine persönliche Frage, erleichtert eine Entscheidung, vermittelt Trost oder ruft bestimmte Gefühle hervor. Das »Gesehene« macht also in der Regel aus der Sicht des Subjekts Sinn, auch wenn die Erzählung davon nicht immer intersubjektiv nachvollziehbar ist.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Wie widerstehe ich dem Teufel?«:

Eine junge Frau kommt nach vorne und erzählt, sie habe ein Erlebnis mit Sandro(T) und einem anderen gehabt. Eigentlich hätten sie nach dem Wochenende noch nicht gerade nach Hause gewollt und seien darum noch in die Stadt gefahren. Von einem Hügel aus hätten sie auf die Stadt herunter geschaut, und da habe einer von ihnen gesagt, diese Stadt sei wie die Welt. Im Lobgottesdienst dann am Abend sei ihr ein Bild dazu gekommen, sie habe die Bäume vor sich gesehen mit ihren Farben und gedacht, diejenigen, die so aufleuchteten seien jene, die Gott kennen, die grünen jene, die Gott nicht kennen. Das seien ja auch übrigens jene, die Stacheln [Nadelbäume] hätten. Dann habe sie die Blätter im Wind wirbeln gesehen, als ob Gott die Sünden wegblasen würde. Das Bild habe sich im Gottesdienst dann immer verfeinert, sie habe eigentlich nicht auf die Predigt aufpassen können, später habe sie das zu Hause alles aufgezeichnet.

Von derartigen Erlebnissen berichteten die Teilnehmenden jedoch nicht sehr häufig, denn in diese Art von Innenschau werden sie im Kurs nicht eingeführt. Es bleibt den Teilnehmenden lediglich das Vorbild der Referenten, die während der »Ministry-Zeit« am Wochenende solche »Eindrücke« als Gottes »Worte« an die Anwesenden weitergeben. An dieser Stelle ist auch auf die im Innern wahrnehmbare »Stimme Gottes« hinzuweisen, von der Teilnehmende immer wieder erzählen. Diese subjektiv erlebten »auditiven Eindrücke« werden oft in direkter Rede wiedergegeben, so als spräche Gott selber. Wer die »Stimme Gottes« vernimmt, bezeugt, dass er oder sie in einer Kommunikationsbeziehung zu Gott steht.

Interview Käthi(T):

»Ja, ja ich habe eben schon mal so eine Eingebung gehabt. Da war ich aber hier noch nicht in einem Hauskreis, ... doch da war ich schon. Ich hatte im Jahr zuvor meine Schwester verloren, im September an einem Hirntumor. Man wollte sie noch operieren, und sie hatte wahnsinnige Angst vor der Operation und so, das ist ja klar. Und dann sagte ich zu ihr: ›Ich bete ganz fest für dich und für alle, die an dir arbeiten werden, weil ... Ärzte und Krankenschwestern und Assistenzärzte ... und ich werde für dich beten.‹ Da sagte sie: ›Ja, das glaub ich dir.‹ Und ich machte das auch, und die Operation verlief gut, die Heilung verlief auch gut, aber leider war das halt ein bösartiger Tumor, oder. Und dann, ich weiß es noch genau, stand ich auf und setzte mich dort hin, noch im Nachthemd ... und auf einmal sagte eine Stimme zu mir: ›Danke sagen.‹ Ich dachte, ou, ich habe noch nicht gedankt für die Operation, für das, wofür ich gebetet, also Fürbitte gemacht hatte. Und ich habe dafür noch gar nicht gedankt. Und dann redete ich nicht, ich machte das nur so in den Gedanken ... und dann sagte die Stimme erneut (lacht): ›Laut!!‹ Und ich war wie weg, und dann machte ich das. Aber ich dachte bei mir, ja, ich sagte nicht, ich sagte nicht danke. Und das war gewaltig für mich.«

Ansonsten bleibt der illustrative und expressive Aspekt in den Äußerungen der Teilnehmenden eher marginal, sie bringen kaum eigene Metaphern ins Gespräch ein. Die Möglichkeit, über die Einzelheiten der in den Referaten verwendeten (Sprach-)Bilder zu diskutieren, ist angesichts der kurz bemessenen Zeit in den Diskussionsgruppen auch nicht gegeben, und in den Interviews werden die ehemaligen Teilnehmer und Teilnehmerinnen schließlich nicht explizit danach befragt. Es kann vermutet werden, dass die meisten Teilnehmenden Metaphern wie beispielsweise die von der *Medikamentenpackung* oder die von der *Banane* widerstandslos »schlucken«, weil sie problemlos verständlich sind. In ihren Aussagen beziehen sie sich inhaltlich nämlich wiederholt auf die mit diesen Metaphern transportierten »Botschaften«, ohne aber die Metaphern selbst zu nennen.

Von den eigenen Erfahrungen mit der »religiösen Wirklichkeit« erzählen die Teilnehmenden aber sehr gerne. Sie übernehmen dafür hauptsächlich eine in den Referaten verwendete Methode zur Veranschaulichung der eigenen authentischen »Gottes-Beziehung«: Die Erzählungen handeln, wie in Kapitel C. 2. 1. 3. schon er-

wähnt, in der Regel nicht von Erlebnissen, die aus dem Rahmen fallen, sondern um solche, die vorgängig in den Referaten oder Diskussionsgruppen angedacht und vorskizziert worden sind. Die Erzählenden berichten aber von »Transzendenz-erlebnissen«, die in der Gemeinschaft bereits zur Sprache gekommen sind, die also als solche für sie und die anderen identifizierbar sind und eingeordnet werden können.⁶²²

Mit ihren »eingepassten« Erlebnisberichten können sich die Teilnehmenden als Glaubende bzw. als Erfahrende also nicht nur selber erkennen, sie können sich auch in der Gemeinschaft als solche zu erkennen geben und darauf hoffen, dass sie von dieser als solche erkannt und anerkannt zu werden. Die Berichte über authentische Erlebnisse mit Gott haben darum gerade während des Kurses den Charakter von Zeugnissen mit der Funktion, Zugehörigkeit zuzuschreiben.⁶²³

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Referats »Welchen Stellenwert hat die Kirche«:

Eine junge Frau erzählt von ihrem Freund, der seit zwei Monaten in Australien ist. Er sei nicht gläubig, und sie sei in der Zwischenzeit hier im Alpha-Kurs wieder richtig zum Glauben gekommen. Sie sei auch froh darüber, aber jetzt sei sie auch im Clinch, wie sie das mit ihrem Freund vereinbaren könne. Sie habe darüber mit ihm nie richtig reden können, immer sei sie gleich angestoßen. Aber letzten Sonntag, habe sie ihm ein SMS geschickt. Sie habe ihm darin mitgeteilt, dass sie für ihn und sich beten wolle. Da habe er zurück telefoniert und gesagt, er könne jetzt nicht mit ihr beten, denn sie hätten im Hotel gerade einen Amoklauf, ein Mann bedrohe die Leute mit einem Messer. Später habe er nochmals angerufen und ihr mitgeteilt, er könne immer noch nicht mit ihr beten, denn es sei zu viel los, aber wenn er in einer Woche wieder Zuhause sei, wolle er mit ihr beten. Er wisse zwar nicht wie das gehe, aber sie werde es ihm zeigen.

Interview Sandro(T):

»Eh, ... ich habe zwei Jahre lang eigentlich jeden Tag gekiff't. Und ... ja, relativ viel ... und ziemlich hart ... also einfach, gut, ich war nicht (räuspert sich) ... ich habe nicht gekiff't und gearbeitet, einfach nur am Abend, aber eigentlich jeden ... ja, jeden Abend und eh ... geraucht habe ich auch ... und seit dem Wochenende habe ich aufgehört zu kiffen...«

Interview Angela(T):

»Von meiner Haltung, von meinem Leben her hat sich entscheidend Vieles verändert, vielleicht am meisten: Ich denke anders,; die Situationen sind die gleichen geblieben, aber meine Wahrnehmungen sind anders. Und irgendwie lockerer, und das gefällt mir

622) Vgl. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 36 ff.

623) Insofern sind diese Erlebnisse selber und ihre narrativen Elaborierungen identitätsbildend, wenn es stimmt, dass sich Identität in einem Wechselspiel von »Sicherkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden« abspielt, also in der Sozialität und über die Kommunikation stattfindet. Greverus, Ina-Maria: *Die Anderen und ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden. Kulturanthropologische Texte*. Darmstadt 1995. Siehe Kap C. 2. 2. 2.

gut ... und ich teile Dinge anders ein und mache vieles weniger kompliziert. Nur weil ich ... die Wahrnehmung ist anders ... die gleichen Situationen sind nicht nur hundertprozentig eh ... subjektiv, sie sind auch objektiv ... ich kann die Situationen auch von außen betrachten. Bei mir schon, ja ... die Hauptsache ist eh, dass ... meine Wahrnehmung hat sich verändert ... über die verschiedenste Bereiche ... viele Sachen haben sich noch mehr verstärkt ... und eh, andere Sachen haben sich eh, anders ergeben... Aber ... man eh, ... mich hat es nie interessiert, viele Dinge zu besitzen, oder eh, Geld zu besitzen, oder die Dinge... Und das ist bei mir gleich geblieben und interessiert mich sogar noch weniger. Es ist nur so... ich gehe mehr auf andere Leute zu...«

In ihren Zeugnissen weisen viele Kursteilnehmer und -teilnehmerinnen auf den transformativen Charakter ihrer Erlebnisse hin. Immer zeugen ihre Berichte von einer Betroffenheit der Einzelnen, d. h. von Veränderungen an der eigenen Person und von Veränderungen in der persönlichen Umwelt. Durch ihre Bekundungen können die Einzelnen ihren persönlichen Glauben, ihre »Beziehung« zu Gott thematisieren und sich selber wie den anderen gegenüber »beweisen«.

3. 1. 3. Experiment und Authentizität

Die erwähnten Zeugnisse gewähren einen Einblick auch in die praktischen Seiten des Glaubens ihrer Autoren und Autorinnen, die oft von einem »Learning by Doing«, einem »Ergreifen« des Postulierten, aber auch vom Experimentieren mit dem, was als »religiöse Wirklichkeit« vermittelt wurde, erzählen. Diese aktiven Aspekte, das konkrete Ausbuchstabieren des Glaubens zeigt sich gerade innerhalb wie außerhalb des Kurssettings, wo die Betroffenen versuchen, das Gehörte und Gelernte anzuwenden und auf seine »Wirklichkeit« hin zu testen. Dieses Austesten des religiösen Sinnsystems im Kurs und im Alltag erweist sich in vielen Fällen denn auch als konstitutiv für subjektive »religiöse Erlebnisse und Erfahrungen«, die, als authentische »Erlebnisse der transzendenten Wirklichkeit« gedeutet, sich wiederum auf die Konsolidierung der individuellen religiös orientierten Selbstverortung und Selbstinterpretation auswirken. Diese Beobachtung zur Beziehung zwischen Sprache und Erfahrung bestätigt die bereits mehrfach aufgestellte These, dass bestimmte Erfahrungsmodi ohne bestimmte (Selbst-)Beschreibungen nicht möglich sind und vice versa (Kapitel C. 2. 1. 3. und B. 3. 2. 1. und 3. 2. 2.).

Gerade das Gebet stellt einen zentralen und typischen Bereich solchen Experimentierens und Erfahrens dar. Wer betet bzw. bittet, erklärt bereits, dass er oder sie sich auf ein Gegenüber, auf einen Empfänger eingestellt hat.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Warum und wie bete ich?«:

Rolf(T): Er sei ja skeptisch, das wisse Markus(L) ja. Aber er habe doch auch wieder zaghaft angefangen zu beten. Das habe er bis dahin ganz liegen gelassen. Ja, er denke schon,

dass er davon ausgehe, dass jemand zuhöre. Reflektierend fügt er hinzu, sonst würde er doch wahrscheinlich gar nicht erst beten. [...] Rolf(T) betont dann, was Markus(L) bereits im Referat unterstrichen habe: Es komme wirklich darauf an, zu was man sich entscheide, ob man das glauben wolle, oder ob man sich an etwas anderes halte.

Eine solche antizipierende Haltung lässt jene Ereignisse, Gefühle und Einsichten, die auf ein Gebet folgen, leicht auf dieses beziehen, vor allem wenn sich die Ereignisse mit dem Inhalt des Gebets decken, das heißt wenn sich das Erfragte tatsächlich in irgendeiner Form einstellt. Andernfalls ist es unmöglich, eine kausale Beziehung zwischen der eigenen Situation und dem Gebet zu erkennen, es sei denn, die Situation kann so umgedeutet werden, dass das Ausbleiben einer Gebetserhöhung wiederum Bedeutung gewinnt und Sinn macht.

Der Test mit der »anderen Wirklichkeit« fällt also insbesondere immer dann positiv aus, wenn das Gebet als erhört taxiert bzw. wenn seine Nicht-Erhörung mit Sinn versehen werden kann. Solche Erlebnisse und ihre Deutungen vermögen das religiöse Sinnsystem zu stützen und gegen neue Zweifel zu schützen:

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Warum und wie bete ich?«:

Ein Teammitglied erzählt von sich, sie und ihr Mann hätten keine Kinder bekommen können. Da sei sie in ein Tief gekommen, sei wütend auf Gott gewesen, habe ihn gefragt warum gerade sie etc. Dann habe sie die Sache Gott abgegeben und gesagt, wenn er wolle, könnten sie trotzdem Kinder haben und sonst nicht. Nun hätten sie über den Adoptionsweg heute einen Sohn, ein Schweizer Kind. Man wisse ja, wie schwierig das sei, und bei ihnen sei das alles so ungewöhnlich und speziell gelaufen.

Interview Maria(T):

»Ja, zum Beispiel während der Gymi-Prüfung von L. [ihr Sohn], ich bin fast verzweifelt, oder. Und da ging ich in den Stadtpark und betete. Und ich hatte wirklich das Gefühl, es senke sich irgendetwas von außen her um mich herum ab (sie macht eine Bewegung, die eine Glocke andeuten soll). Dann hielt ich es dort nicht mehr aus, ich wollte zum Markt gehen, aber da waren viel zu viele Leute. Deshalb ging ich in die Stadtkirche und setzte mich dort, jemand spielte gerade Orgel, und das war so schön. Dort drinnen und ich und ... ja, und dann ging ich ganz ruhig wieder nach draußen, ich hatte wirklich eine Stunde am Stück dort drinnen gebetet ... und er hat es dann auch geschafft! (lacht)«

Interview Rolf(T):

»... und eh ... ja, ich ich (laut) denke, das sind so Sachen, die ich eindeutig dem zuschreibe, oder (Stille) ... ja, also, eben, das sind jetzt so die ... die Punkte, die ... mir jetzt gerade so spontan in den Sinn kommen. Ich denke, eben, es sind viele Kleinigkeiten... Und eben, dass ich, dass ich natürlich ... einfach anfangen, oder angefangen habe, nicht anfangen, angefangen habe, einfach, einfach zu beten, oder... Da am Morgen, ich mache dann, weißt du, so im Bus beispielsweise, wenn ich weiß, ich habe ... einen Tag, einen Auswärtstag, oder wenn ich, gerade wenn ich alleine unterwegs bin, oder mit dem Kolle-

gen unterwegs bin, dann nachher eh ... dann bete ich für das, und ... wenn ich vielleicht auch noch nicht weiß, ... es sind vielleicht zwei, drei Dinge, die so ein bisschen Knacknüsse sind, oder weißt du, wo etwas schief gehen könnte, oder einfach ... eh ... dann lege ich das dann wirklich bewusst hin und sage, hei ... Jesus schau bitte einfach, dass, dass das funktioniert und, und ... dass alles klappt. Und dann jeweils im Nachhinein muss ich sagen, hei ... super, es hat, es ist gegangen, es hat funktioniert, oder... Gestern beispielsweise auch wieder, wir gingen irgendwo hin ... wir haben uns den größten Regen dazu ausgesucht, und wir mussten ... ja, verschiedene Dinge montieren und auch etwas, also weißt du, ... eh, beispielsweise so ein Werbeband eh ... wie bei den Fußballplätzen ... da hat es eines, das ... ja, das ist ziemlich blöd platziert, das ist doppelseitig, und du kommst nur von einer Seite ran, von der anderen nicht, und ... und ich weiß, ich war dort schon mal um ... den Namen auszuwechseln, oder. Das mussten wir nun wieder tun, und ich wusste, von der einen Seite her ist es ziemlich hoch und gleich darunter befindet sich eine Treppe. Und, du kannst dort, also wenn du keine spezielle Leiter hast, kommst du dort nicht hin. Und beim letzten Mal, weiß ich noch, hatten wir eine Leiter, eine lange, die konnte man so stellen. Aber diesmal, ich hatte nicht mehr daran gedacht, wir haben jetzt – die andere Leiter ging kaputt – eine neue Leiter und ... die kannst du nicht auf die Treppe stellen, du musst einfach einen waagrechten Untergrund haben. Da dachte ich bei mir, hei ... wie, wie ... wie bringen wir jetzt ... wie können wir den Job ausführen? Oder, ... wie können wir die Schrift auswechseln, und eh, ja und auch die Leiter vor allem so hinstellen, dass nichts passiert, dass sie sicher steht. Weil, weißt du, das ist dann noch das andere, oder ... irgendwie auf Biegen und Brechen hin, weißt du, der eine kann ja schon die Leiter halten und der andere... Aber da mussten wir drei Meter rauf, und ich bin schon mal von einer Leiter gefallen, ich bin einfach ein bisschen ... ein gebranntes Kind, oder ... und dann eben, es regnete und so weiter... Du, dann hatte es dort einen Container und es hatte auch Festbänke ... es hatte einfach alles dort, was wir (er lächelt dazu), was wir brauchten, um einen Untergrund zu machen ... einen sicheren, flachen Untergrund, wo wir die Leiter hinstellen konnten, oder. Der eine konnte sie so gut sichern, also wirklich, ich musste sagen, doch, da könnte man auch von der Suva her ... nein, wirklich, eben, weil ich bin in diesen Sachen vorsichtig geworden, oder. Und es funktionierte, es ging, ... und ich musste nachher wieder sagen, hei, er war da, er hat mir geholfen.«

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das Gebet als Form der Kontaktaufnahme mit der »transzendenten Wirklichkeit« bzw. mit Gott ein kommunikatives Handeln mit einem für den Menschen ungewissen Ausgang darstellt. Der Mensch betet in der Hoffnung, dass das unsichtbare und antizipierte Gegenüber da ist und zuhört, auch wenn es nicht so reagiert wie erwünscht. Wenn sich aber die erbetenen Veränderungen im Leben dieses Menschen schließlich einstellen bzw. wahrgenommene Veränderungen mit dem Gebet in einen Zusammenhang gebracht werden können, ist er sich der Existenz Gottes wieder neu gewiss. Durch die authentischen Erlebnisse sieht er sich in seinem Tun und Glauben bestärkt und ist aufgrund der gemachten Erfahrung bereit, weitere Schritte zu tun.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Warum und wie bete ich?«:

Carole(T) fügt an, wenn sie bete, spüre sie eine Ruhe, sie bete dann immer, dass er (Gott) sie höre, aber sie wisse nicht eigentlich, ob er höre. Aber eben, den 7. Oktober vergesse sie nie mehr, und wenn nicht Gott da gewesen wäre, wäre sie nun vielleicht auch nicht mehr da. Sie habe kürzlich die Kündigung bekommen. Sie habe immer gedacht, nach dem Mobbing und [...] würde der Chef zu ihr halten. Aber nach einem Gespräch mit der Personalchefin sei dann klar geworden, dass dem nicht so sei. Sie habe den Job verloren. An dem Tag habe sie das Büro verlassen, sie habe nichts mehr gesehen, habe nicht gewusst, was sie machen solle. Da habe sie am Kundendienst ihre Tochter gesehen. Sie habe ihren Augen fast nicht getraut, denn sie hätten nichts abgemacht gehabt. Ihre Tochter habe sie dann wieder aufgerichtet.

Interview Rolf(T):

»... ich schreibe das eindeutig dem zu [...] und, und eh ... weil ich ihm [Gott] die Dinge immer wieder abgebe ... eh ... ja, dass er auch für unsere Finanzen schauen soll. Und in diesem Bereich sind jetzt auch so, so ... ja zwei, drei Beispiele geschehen, die ich ... was ich vorher nie gedacht hätte, oder, dass da, dass da jetzt einfach ... äh, ja, ... oder dass konkret, ... es ist Geld von jemandem gekommen, ja, jemand hat uns Geld geschenkt.«

Die subjektive Wahrnehmung und das Verhalten eines Menschen verändern sich im Wechselspiel zwischen seiner Bereitschaft zum Experiment und den sich einstellenden authentischen Erfahrungen, die vor dem Repertoire religiöser Deutungsmuster als göttliches Wirken interpretiert werden können. Es ist ein Geben und ein Nehmen, das sowohl das alltägliche Leben als auch das Leben innerhalb der religiösen Gemeinschaft betrifft.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe anschließend an das Referat »Warum und wie bete ich?«:

Auf die Frage, ob jemand schon einmal eine Gebetserhörung erlebt habe, erzählt Maria(T): Sie habe gelächelt über die Frau, die ihr erzählt habe, ihre Kaffeemaschine sei defekt gewesen, und dass sie sich eine neue nicht habe kaufen können, deshalb habe sie gebetet, und die Maschine sei wieder gelaufen. Da habe sie [Maria(T)] gedacht, die Frau habe nicht ganz alle. Aber als dann ihre eigene Spülmaschine auch spukte, sei ihr diese Story in den Sinn gekommen. Da habe sie es mit Gott auch mal so ausprobieren wollen. Einfordern, habe sie gedacht, das dürfe sie nicht, darum habe sie gebetet. Dann habe sie die Maschine gestartet und sei raus gegangen. Die Maschine sei durchgelaufen und habe seither keine Störung mehr gehabt.

Interview Käthi(T):

»... als wir beteten für den Heiligen Geist ... da passierte eben etwas mit mir, weil, ich ging ja vorher schon in die Gottesdienste, in den Lobgottesdienst am Sonntagabend und in die Familiengottesdienste ... und das war für mich jeweils so fremd, dass man aufsteht, und dass man die Hände in die Luft hebt und, und dass alle klatschen. Und ich erschrak

einen Moment lang, oder, und dachte, ou, wo bin ich jetzt da, oder und ... und dann fand ich, nein, jetzt warte mal ab und geh weiter hin ... in die Gottesdienste ... und schau erst mal hin. Und ich dachte immer, ich möchte das eigentlich auch können wie die anderen auch, ich brachte es aber nicht fertig. Und dann dort im Wochenende, ich betete für mich alleine und wir sangen alle ... und auf einmal sagte eine Stimme zu mir: »Mach auf, mache mal deine Hände auf. Du möchtest es ja schon lange.« Und ich stand da und machte es (sie zeigt es vor). Und seither kann ich das, das war für mich ein wunderbares Ereignis.«

Solche authentischen Erfahrungen haben das Potential, wenigstens für die Zeit des Moments, die »transzendente Wirklichkeit« als empirisch erfahrbare und darum »reale Wirklichkeit« zu etablieren, und sie können auf den erfahrenden Menschen eine beruhigende, stimulierende, bestätigende oder ermächtigende Wirkung haben.

Wo jedoch die Bereitschaft zum Experiment nicht gegeben ist und der Verstehensprozess allein auf der intellektuell-kognitiven Ebene vollzogen wird, bleibt die »transzendente Wirklichkeit« höchstens eine denkbare Option neben anderen, als subjektive erlebbare »Wirklichkeit« kann sie nicht nachvollzogen werden und wird nicht zur individuellen Faktizität. Thomas(T) beispielsweise hat sich im Kurs mit der religiösen Option interessiert befasst und die »Religion« als kulturelles Erbe, wie er selber sagt, schätzen gelernt. Er ist aber dadurch nicht zum Gläubigen geworden. Er nimmt die Position eines distanzierten Beobachters ein, auch wenn er sich unter dem Gruppendruck am Wochenende »bekehrt« hat. Weil sich aber im Anschluss an seine Handlung die erwarteten Erlebnisse, Gefühle, Veränderungen etc. nicht eingestellt haben, wie seine Freundin berichtet, ist er zurück auf seinen Posten gegangen. Die »transzendente Wirklichkeit« ist für ihn keine Kategorie, die empirisch nachvollzogen werden kann, sie ist in ihrer Form als religiöses Sinnsystem aber zu einem denkbaren Konzept mit positiven ethischen Nebenwirkungen geworden.

Interview Thomas(T):

Er mache sich vermehrt Gedanken in Bezug zum christlichen Glauben und den christlich geprägten Werte im Alltag. Konkret habe sich bei ihm beispielsweise verändert, dass er nicht mehr so negativ über andere Menschen rede, wie früher. Und das mache, so betrachtet, auch Sinn. Sonst sei seine Sicht aufs Leben die gleiche geblieben wie vorher. Zum Beispiel denke er noch heute, wenn er hart arbeite und dann Erfolg habe, dass das nur sein Verdienst sei und nicht irgendwie noch Gott im Spiel sei. Außer ein vermehrtes Nachdenken über christliche Werte habe sich nichts verändert.

Die Interviews vermögen deutlich zu machen, dass im *Alphalive*-Kurs das Individuum selbständig bestimmt, was gelten soll und was nicht. Es bestimmt darum im Wesentlichen auch, ob sich subjektive Erfahrungen einer »transzendenten Wirklichkeit« einstellen, denn es steuert gerade mit seiner Bereitschaft zum Experiment

bzw. mit seiner Entscheidung zum Widerstand seine eigene »Erfahrungskarriere« hinsichtlich der postulierten »transzendenten Wirklichkeit«. Die Selbstbestimmung aufseiten der Teilnehmenden, die nicht einer Unabhängigkeit gleichkommt, zeigt sich auch in ihren Äußerungen über die sogenannten externen Erwartungen. Die meisten Befragten sind beispielsweise nicht gewillt, sich einer Pflicht zur religiösen Gemeinschaft zu beugen, es sei denn, diese Gemeinschaft entspricht den Erwartungen und Bedürfnissen der Betroffenen selbst (vergleiche dazu Maria(T), Rolf(T), Carole(T)) und die Kosten-Nutzen-Frage löst sich zu ihren Gunsten auf.

Die obigen Ausführungen zeigen bereits deutlich, dass die vom *Alphalive*-Kurs geförderte Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit die Teilnehmenden ermutigt, individuelle und situative Entscheide zu treffen und entsprechend ihren persönlichen Bedingungen, Motiven und Bedürfnissen Sinnelemente aufzunehmen, zu adaptieren, in Bestehendes zu integrieren oder aber zu ignorieren und zu verwerfen. Diese aktive (Re-)Konstruktionstätigkeit der Einzelnen hat zur Folge, dass die von den Kursverantwortlichen intendierten »religiösen Inhalte« sich, quantitativ und qualitativ gesehen, nur zum Teil im »Wissensvorrat« der Teilnehmenden niederschlagen und dass die durch die Kommunikation angestoßenen Denk- und Erfahrungsoptionen von den Individuen in autonomer Regie erprobt werden. Das heißt nun nicht, dass die Teilnehmenden Unabhängige in einem radikalen Sinn sind, sondern dass sie vor ihrem persönlichen Hintergrund eigenständig und selbstverantwortlich entscheiden, welche Sinnelemente und -systeme sie im Moment bevorzugen wollen bzw. aus den bereits genannten Gründen müssen. Innerhalb der Strukturen des *Alphalive*-Kurses ist es den Verantwortlichen darum auch nicht möglich, die einzelnen Teilnehmerinnen und Teilnehmer nachhaltig zu steuern. Der Kurs funktioniert nicht als Sozialisierungsinstrument, das die Teilnehmenden lückenlos in eine dauerhafte religiöse Gemeinschaft überführen könnte. Die unterschiedlichen Endresultate bei den Kursabsolventen und -absolventinnen und die im interaktiven Verstehensprozess generierten Transformationen des vermittelten »religiösen Wissens« zeigen sich auch auf der Ebene der »Erfahrungsdimensionen«, die in der Form, wie die Referierenden sie vermitteln, von den Teilnehmenden größtenteils auch aufgenommen und verarbeitet werden.

3. 2. Die kommunikativ konstruierten Erfahrungsdimensionen transzendenten Wirklichkeit

3. 2. 1. Beziehung als Kommunikation

Die permissive Atmosphäre des *Alphalive*-Kurses, das Fehlen einer Sprache der »Sünde und Buße«, aber auch die starke Betonung der partnerschaftlichen Aspekte

der »Mensch-Gott Beziehung«, die für den Menschen ausschließlich positive Auswirkungen haben soll, veranlassen die einzelnen Teilnehmerinnen und Teilnehmer nicht zu einer kritischen oder gar pessimistischen Selbstbetrachtung, die vonseiten der Kursverantwortlichen als Druckmittel benutzt werden könnte, um die »Gott-Mensch-Beziehung« auf der Grundlage existentieller Ängste (z. B. mit einer Höllen-Rhetorik) zu erwirken. Im Gegenteil, die Referierenden kommunizieren, wie in Kapitel C. 2. 1 gezeigt werden konnte, wiederholt und unter Bezug auf persönliche Beispiele, dass es in Ordnung ist, unperfekt, normal, zeitgenössisch und auch mal lustorientiert zu sein (vgl. Fußball-Zitat in D. 2. 1. 2.). Sie versuchen, die »alltäglichen Konditionen« und die »religiösen Ziele« so gut wie möglich miteinander zu harmonisieren, und sind bestrebt, rigorose Abgrenzungen zwischen den »Wirklichkeiten« zu vermeiden.⁶²⁴ Damit fördern sie zwar die Vorstellung eines »immanenten« Gottes, nicht aber das Bewusstsein einer »objektiven« Dringlichkeit zur radikalen Umkehr. Die »Gottes-Beziehung« wird für die Teilnehmenden zur empfehlenswerten Option zwecks Optimierung der eigenen Lebensqualität. Diese »Beziehung«, die allen offen steht und an keine fixen Leistungsbedingungen gebunden ist, wird von den meisten Kursteilnehmenden tatsächlich auch als eine Offerte für ein »Mehr« an Lebensqualität und Möglichkeiten akzeptiert und gehandhabt. Mit einer einzigen Ausnahme – Thomas(T) – wird nämlich in der beobachteten Kleingruppe das niederschwellige und risikofreie »religiöse Angebot« von niemandem aktiv verweigert. Ihre Offenheit und ihre Experimentierbereitschaft gegenüber dieser »Beziehung« bringen die Kursteilnehmenden aber nicht zwangsläufig mit den Vorstellungen der »Mensch-Gott-Beziehung« im herkömmlichen Sinne des evangelikalen Verständnisses in Verbindung. Ihre Perspektive ist aus den genannten Gründen keine eschatologische, d. h. die Aspekte der »Ewigkeit«, der »Hölle« und der »Errettung« spielen in der Regel für sie und ihre Entscheidungen keine Rolle, und ihre Vorstellung von einem »transzendenten Gegenüber« ist von partnerschaftlichen Idealen geprägt. Sie leiten ihre Zugehörigkeit zu Gott eher über bestimmte Erfahrungen mit der »transzendenten Wirklichkeit« her als über einen Katalog an Kriterien, die es zu erfüllen gilt. Ihr pragmatisches und emotional geprägtes Gottesbild vermag sie nicht einzuschüchtern, noch in eine bestimmte Richtung zu drängen. Sie allein bestimmen Tempo, Stil, Richtung und Ziel ihrer Entwicklung und Suche.

Aus dem Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Welchen Stellenwert hat die Kirche«:

Rolf(T): Aber wie es nun weitergehe, wisse er auch noch nicht genau, er sei ein Mensch, der etwas Zeit brauche.

624) Für das freikirchliche Milieu stimmt diese Aussage so nicht, denn dort ist die Buß- und Abgrenzungssprache verbal und nonverbal stark präsent.

Interview Angela(T) (siehe auch unter 2. 3. 1. »Validierung und Positionierung«):

»Und, eh, mir gefällt es gut so, ich kann mir vorstellen, dass das so weiter gehen kann und ... aber ich kann nicht sagen, dass es immer so bleiben wird.«

Das Gottesbild, geformt von den Darstellungen in den Referaten, ist das eines liebevollen und fürsorglichen Gegenübers, das nicht schulmeisterlich, kritisch und miesmacherisch auftritt, sondern das den Bedürfnissen der Menschen entgegenkommt und sich situativ adäquat ins Geschehen einschaltet bzw. sich den Einzelnen so zu erkennen gibt, dass diese es wahrnehmen können. Eine »Begegnung mit Gott« fühlt sich für die Teilnehmenden gut an; die Kommunikation mit ihm ist gewinnbringend, und die Lebensplanung mit ihm soll Spaß machen.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie mache ich das Beste aus meinem Leben?«

[Carole(T)nach der »Ministry-Zeit«:]: »... ich stehe jetzt da und Gott ich danke dir, dass ich dein Kind sein kann ... es ist so ein gutes Gefühl...«

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe im Anschluss an das Referat »Wie führt uns Gott?«:

Maria(T) fragt Sandro(T), wie er beispielsweise mit Gottes Führung umgehe. Sandro(T) meint dazu, er habe ja jetzt die Lehre hinter sich, werde dann in die Rekrutenschule müssen und dann sei für ihn klar, dass er in die Welt hinaus wolle. [...] Es sei für ihn klar, dass er das machen werde, es müsse ja Spaß machen.

Dieses Verständnis der »Mensch-Gottes-Beziehung«, wie es sich aus den Felddaten rekonstruieren lässt, scheint eine Tendenz zu markieren, die generell in der »Charismatischen Bewegung« zu beobachten ist: ein emotionales, pragmatisches und utilitaristisch ausgerichtetes Gottesbild prägt die Vorstellungen und das Verhalten der Individuen, wie Steve Bruce beschreibt:

»What is new about the charismatic movement is the place it gives to an emotional relationship with Jesus. Many of the most popular charismatic hymns talk of loving Christ and being loved by him in a matter that suggests a relationship between two humans, rather than more distant respect for the Son of God found in Methodism or Presbyterianism. This development is very much in line with the emphasis in the wider culture on authentic personal relationships rather than conformity to roles defined by the social system. As Douglas Davies says: »It is ... telling to observe that the concepts of sin, the Bible, heaven, grace, salvation are less frequently dealt with, whilst notions of love for fellow men have increased.«⁶²⁵

625) Bruce, Steve: *God is Dead. Secularization in the West*. Blackwell 2002, S. 180. Davies, Douglas, J.: *Meaning and Salvation in Religious Studies*. Leiden 1984, S. 145.

Diese Nutzen- und Wellnesorientiertheit wird von einzelnen Teilnehmenden als »laissez-faire«-Haltung aber auch hin und wieder kritisiert. Jene Personen, die in Gott nicht nur den Freund und Kumpel sehen wollen oder können, der die eigenen Erwartungen erfüllt und die persönlichen Bedürfnisse deckt, der selber aber nichts zu fordern hat, entstammen entweder dem katholischen Umfeld oder sind älteren Jahrgangs. Käthi(T) beispielsweise gibt ihrem Unbehagen über das im Kurs konstruierte und von den Teilnehmenden aufgenommene Gottesbild im Interview freien Lauf. Sie sieht ihre persönlichen Ideale der Bescheidenheit, Sorgfalt und Tiefgründigkeit nicht nur von den Menschen im *AlphaLive*-Kurs, sondern auch von zahlreichen Gemeindemitgliedern verletzt.

Interview Käthi(T):

»Ja, es wird so schön gesagt, also ... Gott ist lieb und und ... er meint es gut mit uns, und das finde ich auch alles, aber (!), man muss doch auch eine gewisse Achtung vor Gott haben. Man kann nicht einfach denken, ja ... er vergibt mir das ja wieder. Also ich finde einfach ... Wir müssen doch auch ein wenig an uns arbeiten, und er erwartet doch auch etwas von uns, nicht nur ... wir wollen immer etwas von ihm. Er möchte ja gerne auch etwas von uns. Und ich habe einfach manchmal das Gefühl, also, schon ... ja, ich beobachte eben ein bisschen die Leute. Ich mache eben nicht nur ... also so hören und so ... Ich höre mich ein bisschen um, und ich meine, ich möchte auch wissen, in was für einem Umfeld ich mich bewege. Das ist ja auch wichtig, oder ... und dann habe ich eben schon, schon etwas eh ... entdeckt, da habe ich bei mir gedacht ... aber das ist doch daneben! Also, eh, ... das kann doch nicht sein, dass das, was jetzt in diesen Alpha- und Betakursen weitergegeben wird, nachher so ... ehh ... gehandhabt ... leicht eh ... also gehandhabt wird, und ... dass man einfach nur so sagen kann, hallelujah, ich bin Christ. Das bin ich, da bin ich erschrocken ... über etwas ... ich erschrak sehr. Denn für mich ist einfach ... ja, es ist ja schon, wenn man sagt, Gott ist ... ist lieb und alles ... und weißt du, ich finde auch, ... es hat da viele Kinder und ... nur so ein Beispiel (lacht). Das stammt aus einer gläubigen Familie, das Mädchen, es ist fünfjährig. Da haben sie so ... Holzäpfel abgerissen ... ganz viele ... und ich fand, ja nein, das ist eben so ... sie zerschmettern sie und stampfen darauf rum ... und dann sagte ich zu dem Kind: »Ou, du, aber du eh ... da hat aber der liebe«, ... ich hatte ... ich wusste ja, dass es aus ... dass die Eltern auch aus der Gemeinde sind...: »Da hat der liebe Gott aber keine Freude ... an dem, was ihr da jetzt macht mit seinen Äpfeln.« Weißt du, was sie mir zur Antwort gab, prompt ... das Mädchen? »Er macht ja wieder.« Dann dachte ich auch wieder, was wird wohl aus diesen jungen Christen? Wie ... leben sie das? Mir ist das zu leicht! Schau, das ist jetzt ein fünfjähriges Mädchen, aber eh ... es hat mich schockiert. »Dann macht er halt wieder.« Ja aber, vielleicht macht er dann halt auch mal keine mehr ... oder, es sind so einfache Dinge, aber mit denen kann ich mich dann auseinander setzen, und ... «

Auch die ehemals katholische Maria(T) stößt sich – so sehr sie andernorts die pragmatische und lösungsorientierte Seite des Glaubens auch schätzt und nutzt (Gebet für den defekten Geschirrspüler) – an der Tendenz zur Oberflächlichkeit im Kurs,

der dem und der Einzelnen eine schnelle »Beziehung« zu Gott ermöglicht, ohne dass die daraus erwachsenden Konsequenzen thematisiert werden:

Interview Maria(T):

»Was mir noch nicht so klar ist, das wurde mir auch im Kurs, ich glaube, das habe ich schon mal erzählt, das ist, dass ich noch nicht so richtig weiß, weißt du ... bin ich gläubig, oder tue ich nur so? Oder will ich es gerne sein? Ich merke, ich, man kann sich vieles einbilden, weil ich jetzt einfach dazu gehören will und das nun auch sein will und das auch gut findet ... da weiß ich noch nicht so genau, wann ist der Punkt gekommen, wann ist es echt und wann ist es nur so (kichert)... Weil ich glaube, es gibt auch viele, die einfach so tun als ob ... weil sie halt die Gemeinschaft suchen. Das finde ich schwierig, weil ich denke dann immer, dass will ich einfach nicht sein. ... Nur weil ich mich jetzt manchmal einsam fühle oder, deswegen will ich jetzt nicht ... ja, in eine kirchliche, also eine kirchliche Gemeinschaft suchen, weil das soll nicht der Grund sein ... das finde ich schwierig zum Herausfinden. [...] Aber nicht irgendwie, so wie jetzt, das habe ich eben im Kurs auch ... weil da habe ich die einen ... als sehr unecht empfunden ... weil jetzt, zack pum und jetzt ist alles schön, das glaube ich einfach nicht, das ist ... ja, es hat so ein paar Fälle gegeben, wo so ... die fanden, und jetzt ist alles besser ... und jetzt bin ich ein neuer Mensch. Und das ist jetzt für mich etwas, das nehme ich niemandem ab ... das sind Wunschkonstruktionen ... man kann sich ja vieles wünschen (lacht) ... und dann merke ich halt, dass wahrscheinlich dazu doch ein bisschen mehr dazu gehört ... und ich war auch gar nicht so schlecht vorher (lacht) ... «

Die »Preisfrage«, die bei Nicky Gumbel stark betont und ansatzweise auch im freikirchlichen *Alphalive*-Kurs thematisiert wird, findet, wie oben beschreiben, im landeskirchlichen Setting keinen nennenswerten Niederschlag. Die individuellen Verstehensleistungen im Kurs weisen darum generell auch keine Spuren davon auf, sondern resultieren in einer von persönlichen Bedürfnissen, Präferenzen, Erwartungen und subjektiven Interpretationsleistungen geprägten Vorstellung und Praxis. Die »Beziehung zu Gott« als Interaktion und Kommunikation wird kaum charakterisiert von jenen Merkmalen, die eine Beziehung zwischen gleichberechtigten Partnern sonst prägt: von einem Geben und Nehmen. Ersteres zeigt sich zwar in der aktiven Beteiligung der Individuen an der »Mensch-Gott-Beziehung« im Gebet. Wo diese »Beziehung« aber mit Erwartungen besetzt ist – göttliche Erwartungen werden gar nicht thematisiert –, die den Betroffenen zuwiderlaufen, setzen die meisten sehr schnell Grenzen. Der eigene Stilgeschmack, die persönliche Agenda, die eigenen Lebensvorstellungen und Bedürfnisse, aber auch unter Umständen die Familie oder der eigene Freundes- und Bekanntenkreis werden stärker gewichtet als die impliziten oder expliziten Forderungen von außerhalb.

Interview Maria(T):

»Da merkte ich, das will ich eigentlich gar nicht, mir ist, mir ist der persönliche Kontakt zu Gott lieber. [...] Ich weiß eben nicht, wie fest ich eingebunden sein will. Einfach ter-

minlich. Und sobald wieder, ich habe gemerkt, sobald wieder irgend eine Erwartung kommt, jetzt solltest du dich ja im Lobgottesdienst zeigen, jetzt solltest du in einen Hauskreis gehen, oder, und schon sitzt sie mir wieder im Nacken, die Erwartung, die ich früher in der katholischen Kirche gehabt habe. Jetzt am Sonntagmorgen aufstehen, obwohl es mir stinkt ... genau das will ich ja eigentlich nicht, ich habe das Freie genossen [...] ich gehe schon, in den Lobgottesdienst ... aber ich muss sagen, gehe ich nicht gerne, schon vom Typ her. Also mir dauert er zulange. ... ich kriege zuviel bei dieser langen Singerei, ... ich weiß nicht, vielleicht bin ich einfach nicht der Typ dazu, oder ich bin, ich bin wirklich nicht mit dem Herzen dabei, dass ich ... jetzt (schnauft) noch mal ein Lied und jetzt noch mal ein Lied ... es ist mir einfach, ich kann nicht mehr sitzen dann.«

Auch bei Stephanie(T) und Rolf(T) zeigt sich das Gleiche bei unterschiedlichen individuellen Bedürfnissen: Sie stellen klar, dass sie mit der von der religiösen Gemeinschaft erwarteten regelmäßigen Präsenz bzw. mit doppelt belegten Terminen nicht klarkommen, und sie emanzipieren sich souverän von Druck und Erwartungen, die sie selber nicht teilen.

Interview Stephanie(T) (siehe auch oben unter 2. 3. 1. »Validierung und Positionierung«):

»Ja, es ist ... im Moment einfach so ... der JET [Junger Erwachsenentreff in der Gemeinde] ist am Freitagabend, und ich habe ein bisschen Mühe, mir den Freitagabend frei zu behalten, einfach weil am Freitag ist. [...] Aber der Freitagabend gehört irgendwo schon ein wenig zum Wochenende, und, ... ja, dann sind Grilleinladungen, oder Geburtstagsfeste ... im Moment ist ja ... es wimmelt von Einladungen ... ja es ist ja eigentlich schön.«

Interview Rolf(T) (siehe auch oben unter 2. 3. 1. »Validierung und Positionierung«):

»Ich eh ... entweder passt es mir, oder es pass mir nicht, weißt du [...]. Ja, das ist ... eben, dort bin ich, dort bin ich schon ein wenig am Suche, oder ... denn ist der ... Hauskreis ... das ist auch so ein Thema ... ehm ... (lacht). Und jetzt muss ich einfach sagen, oder, ich habe, ich habe, ich habe es mein Leben lang so gehalten, weißt du, ... alles, was regelmäßig ist ... «

Die Ebene der Gemeinschaft wird im *Alphalive*-Kurs hoch geschrieben und von den Teilnehmenden auch sehr geschätzt. In seiner Form als Temporärgemeinschaft scheint es dem Kurs jedoch nicht zu gelingen, bei den Kursteilnehmenden auch eine nachhaltige Verbindlichkeit und Loyalität gegenüber der religiösen Gemeinschaft zu schaffen.

Die als partnerschaftlich konzipierte »Gottes-Beziehung« scheint also vor allem auf die menschlich-individuelle Seite hin gerichtet zu bleiben, während die potentiellen Ansprüche von der »anderen Seite«, sprich: die Konsequenzen, die sich für den Menschen aus dieser »Beziehung« ergeben könnten, fast ausnahmslos unerwähnt bleiben. An diesem Punkt zeichnet sich in den Äußerungen der Befragten

ein roter Faden ab zwischen ihrer ursprünglichen Motivation für den Kursbesuch, den von ihnen artikulierten Erwartungen während des Kurses und ihrer Sicht der Dinge ein halbes Jahr nach dem Kurs: Motivation und Erwartungen sind geprägt von persönlichen, individuellen und in der Regel privaten Umständen und zielen in der Regel auf deren Verbesserung. Der kundenorientierte Kurs nimmt diese Erwartungen auf und fördert bei den Teilnehmenden einen individualisierten und situativ anpassungsfähigen Glauben. Die während des Kurses locker gecoachten Individuen entwickeln ihre persönlichen Gottesbilder, bauen ihren »religiösen Wissensvorrat« selektiv und ihr Erfahrungsrepertoire individuell auf. Wer nicht auf Gemeinschaft und Beheimatung aus ist (Käthi(T)) bzw. den persönlichen Glauben nicht dringend mit der religiösen Gemeinschaft in Verbindung bringt, der oder die gestaltet post-*Alphalive* den eigenen Glauben zunehmend unabhängig von dieser Gemeinschaft. Die »Gottes-Beziehung« wird zur privaten und intimen Angelegenheit und im Falle von Maria(T) auch zum stillen, unbemerkten und sich selbst genügenden »Zwiegespräch« zwischen Mensch und Gott in den Nischen des Alltagsgeschehens (Interview Maria(T)).

Diese privatisierte und verinnerlichte »Gottes-Beziehung« in Form von Kommunikation ist im Alltag für die Betroffenen nicht nur gut praktikierbar, sie bedroht auch nicht das bestehende soziale Netzwerk des Individuums.

Die Kommunikation als Inbegriff der »Beziehung Gott-Mensch« wird in den Interviews her häufig thematisiert. Die Befragten thematisieren das »Zwiegespräch« mit Gott, wenn sie vom Gebet oder einem gedanklichen und visualisierenden »Nach-innen-gerichtet-Sein«, aber auch in der antwortenden »Stimme Gottes« berichten. In dieser Form des »Zwiegesprächs« kann das Individuum seine »Beziehung« zu Gott maßgeblich mitsteuern, denn es bestimmt selber, wann und wo es sich auf sie einlässt. Eine Kursteilnehmerin weist darauf hin, dass ihre eigene Investition in diese »Beziehung« direkt mit dem »output« aus dieser »Beziehung« zusammenhängt.

Interview Stephanie(T):

»Und dann muss ich auch sagen, schau ... da ist es wie im Sport, du musst trainieren... Du musst Zeit einsetzen, du musst dir ein Ziel setzen irgendwo, und ... so ist das auch mit dem Glauben, du kannst dich nicht bekehren und dann aufs Sofa setzen, Daumen drehen und eh, ... weiß auch nicht (lacht) ... irgendwie auch nicht erwarten, dass sich wahnsinnig viel verändert, oder jetzt neu ist... Jemand hat einmal gesagt in einem Vortrag ... Gott ist immer so nahe, wie du ihn an dich heran lässt.«

3. 2. 2. Erlebnis, Transformation, Bekehrung

Wenn die befragten Interviewpartner und -partnerinnen auf ihre »Beziehung« zu Gott angesprochen werden, berichten sie sofort aus der Erinnerung von Erlebnissen und Erfahrungen, die sie als Zäsuren in den Situationen des Alltags, in der eigenen

Biographie, in ihren Beziehungen und Denkgewohnheiten wahrgenommen haben. Sie beschreiben diese Erlebnisse als einschneidende Ereignisse, die sich auf der persönlichen physischen und/oder psychischen Ebene und auf der Ebene ihres Denkens, Wahrnehmens und/oder Verhaltens ausgewirkt haben bzw. die sie in der sie umgebenden Welt beobachtet haben.

Carole(T) beispielsweise berichtet von ihrem körperlichen Erlebnis mit dem Heiligen Geist, das sie dazu veranlasst hat, den Schritt in die »Gottes-Beziehung« aktiv zu gehen und mit einem »Lebensübergabegebete« zu markieren.

Aus dem Beobachtungsprotokoll des Wochenendreferats »Wie mache ich das Beste aus meinem Leben?«:

[Carole(T) erzählt vor dem Referat von ihren Erlebnissen mit dem Heiligen Geist während der Ministry Zeit]: Ich saß da, spürte Wärme ... ich stand da, Wärme, die Knie zitterten, nein ich wollte nicht umfallen und nahm die Hände links und rechts neben mir. Ich wollte nicht umfallen ... die Wärme kam, und ich weinte, sah nichts mehr. Jemand fragte mich: Soll ich für dich beten ... ich gab nicht mal Antwort... Auf einmal ging ich nach hinten ... ohne zu wissen wie ... Nils(L) betete so schön für mich ... ich habe die Stelle verloren, den Partner verloren, die Kinder sind ausgezogen ... ich hatte keinen Boden mehr ... und judihui, ich habe Boden... Nils(L) fragte mich, ob ich jetzt Gottes Kind werden wollte. Ich wollte...

Angela(T) erlebt am Wochenende einen spontanen Perspektivenwechsel auf das bereits weit zurückliegende Heilungswunder in ihrer Familie. Sie erzählt ihr »Aha-Erlebnis« als eine lange Kette von Ereignissen während des Wochenendes, die sich plötzlich puzzleartig zu einer neuen Schau der Dinge zusammengesetzt haben. Auf einmal ist ihr, so berichtet sie, die Antwort auf jene Frage vor Augen getreten, die sie mit in den Kurs genommen hat (Kapitel 3. 1. 2.). Das Erlebnis, das dem Ereignis der »Heilung« neue Relevanz auch für ihr eigenes Leben verleiht, wird für sie schon während des Kurses zum zentralen Moment der »Gottese Erfahrung«. Sie spricht später im Interview immer wieder von der veränderten Wahrnehmungsfähigkeit seit dem Kurs.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussionsgruppe nach der »Ministry-Zeit« im Wochenende (siehe auch oben unter 2. 3. 1. »Validierung und Positionierung« und 2. 4. 1. »Beziehung und Kommunikation«):

Angela(T) erzählt, den ganzen Tag habe sie dasselbe Thema begleitet. Am Morgen beim Aufschlagen des Spruchbüchleins habe sie gelesen: »Ich liebte dich, schon bevor du geboren warst.« Dann sei das gleiche Thema im Referat wieder gekommen... und dann am Nachmittag ... wieder: »Ich hab dich lieb«. [...] Da habe sie jemand angetippt und gefragt, ob sie Gebet wolle. Sie habe das eigentlich nicht gewollt, aber sei dann trotzdem nach hinten gegangen. S. habe ihr vorgebetet, was sie sagen solle und sie habe es so gemacht. [...] Sie habe einfach eine gute Zeit gehabt. [...] Sie sei ja mit dem Fragezeichen

in den AlphaIive-Kurs gekommen, weil sie wissen wollte, warum das Wunder mit ihrer Tochter Z. gerade ihr passiert sei. Nun wisse sie es, weil Gott sie lieb habe.

Später im Interview sagt sie über das Wochenende:

»... eh, und dann kamen eben die Gefühle ... die Wahrnehmung hatte sich ... bei mir verändert, dort. Und nachher, ... und eh, das bestätigte sich dann auch im normalen Leben. Weil am Dienstag, wir waren eben am Sonntag nach Hause [vom Kurswochenende] gekommen, dann zum Lobgottesdienst gegangen am Abend und dann am Montag und Dienstag ... am Dienstag sagte dann mein Mann zu mir: ›Du was ist passiert am Wochenende, du bist mit neuen Batterien nach Hause gekommen?‹ [...] In meiner Haltung, in meinem Leben hat sich entscheidend viel verändert, vielleicht am meisten: Ich denke nun anders. Die Situationen sind die gleichen, aber meine Wahrnehmungen sind ganz anders. Und ... irgendwie lockerer ... und das gefällt mir gut, ... und eh ... ich teile anders ein und mache vieles weniger kompliziert. Nur weil ich die ... weil die Wahrnehmung anders ist ... die gleiche Situation ist nicht mehr nur hundertprozentig eh ... subjektiv, sie ist auch objektiv ... ich kann nun die Situationen auch von außen betrachten.«

Auch Rolf(T) erzählt, ausgehend von seinem »Bekehrungserlebnis« am Wochenende, von einer neuen Fähigkeit, Gegebenheiten anders wahrzunehmen und einzuordnen, was sich, seinen eigenen Angaben zufolge, auf seine Verfassung positiv auswirkt. Zwar relativiert Rolf(T) im Interview dieses »Bekehrungserlebnis« wieder, betont aber gleichzeitig, dass die Sache schon etwas an sich haben müsse, denn er erlebe seither zahlreiche Veränderungen im Alltag, in der Ehe, in der Vaterschaft, in den beruflichen Herausforderungen und in den finanziellen Sorgen. Die veränderten Situationen in seinem Berufs- und Familienleben weiß er als Folge und als Beweis seiner »Beziehung zu Gott« zu interpretieren.

Interview Rolf(T):

»Eh ... eben, also, so im Nachhinein, ehm ... weißt du, da bist du ja nicht so ganz, das ist so eine ganz ganz eh ... spez ... spezielle Stimmung. Und, und ... ja, du bist dort so drin, oder und ... jetzt in meinem speziellen Fall, eben ... ich habe lange nichts gespürt, einfach nichts gespürt, nichts gespürt, und rund um mich herum hatte es Leute, die irgendwelche Reaktionen hatten, die heulten, die vielleicht zitterten, was weiß ich... Und eh, ... ja, bei mir passierte einfach nichts, nichts passierte, lange nichts, oder. ... eh, ... ja, und bis ich dann irgendwann, also ... ich habe mir dann irgendwie schon überlegt, ... also ich hätte ja nach hinten gehen können, zum Gebet, zum Beten ... und eh ... eh ... ja, und eben, es war lustig, genau in dem Moment, eigentlich, als ich mich dazu entschlossen hatte ... oder nein, ich hatte mich nicht richtig entschlossen ... also, ich habe, ich habe immer so nach hinten geschaut und hin und her gemacht, zu wem ich gehen würde, wenn ... so ... und (schmunzelt) in dem Moment kam ja der Nils(L), oder ... und fragte mich, ob ich mit ihm beten wolle. Und dann sagte ich auf der Stelle Ja«. Und ... eben, jetzt im Nachhinein, das ist noch, das ist noch schwierig, oder, weil, weil du betrachtetest es wieder von außen, irgendwie und, und ... du warst dort wirklich in so einem. ... ja, Zustand,

oder, oder einfach, es war wirklich eine spezielle Stimmung ... die vielleicht für das Ganze auch noch förderlich war, sage ich jetzt einmal ... ein bisschen ketzerisch gesagt, oder ... aber eben, wenn nichts dran wäre an der Sache, dann eh ... ich, ... also ich habe ich den Beweis, oder, dass, an dem Ganzen etwas dran ist [weil er Veränderungen im Leben erlebt hat] aber ich denke, alles in allem bin ich ... eh ... gelassener...«

Immer wieder wird von den Befragten darauf hingewiesen, dass Erlebnisse und Erfahrungen mit der »transzendenten Wirklichkeit« auch mit der eigenen Aktivität – beispielweise mit konkreten Erwartungen bzw. einem bewussten Perspektivenwechsel – Hand in Hand gehen. Wenn sich diese Erlebnisse und Erfahrungen dann einstellen, wird die »transzendente Wirklichkeit« den Betroffenen neu zum Faktum, zur Gewissheit, was in ihnen neue Kräfte und ungekannte Fähigkeiten weckt, aber auch Ruhe und Entspannung bewirken kann.

Aus dem Beobachtungsprotokoll der Diskussion im Anschluss an das Referat »Wie führt uns Gott?«:

Carole(T) erzählt von ihrem Vorstellungsgespräch morgen, und dass sie gar nicht mehr nervös sei. Zuerst am Freitag, als sie das Telefon gekriegt habe, sei sie nervös gewesen, dann aber sei sie zur Ruhe gekommen. [...] sie könne nur das sagen, was die Wahrheit sei, und wenn sie deswegen die Stelle nicht bekomme, dann sei es auch nicht die richtige gewesen. Sie könne nun sagen, was sie wolle, früher habe sie nur ja und Amen gesagt zu allem und jetzt spüre sie Boden unter sich und getraue sich auch zu reden. Ihre Schwestern erkennen sie gar nicht mehr wieder.

Mit anderen Worten, die an sich selber bzw. an der Umgebung wahrgenommenen Transformationen werden von den Befragten als Zeichen Gottes gedeutet. Diese deuten in ihren Erzählungen immer wieder darauf hin, dass nur ein aktiv in der »Gott-Mensch-Beziehung« stehender Mensch solche Zeichen auch wahrnehmen und erleben kann, dass also nur unter der Bedingung des intentionalen »Sehens« bzw. nur unter den richtig gesetzten Vorzeichen Ereignisse auch als Gottes Handeln erkennbar sind (Kapitel B. 3. 2. 2.). Die Erwartung beispielsweise, die hinter einem Gebet oder einer offenen Frage liegt bzw. zu ihrer Formulierung erst motiviert, setzt mindestens bereits eine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit den Postulaten religiöser Wirklichkeitsdeutung voraus. Diese Intuition der Befragten deckt sich mit der Erfahrung und der These von Stephanie(T), dass mit einem steigendem »input« vonseiten des Menschen auch mit einem steigender »output« vonseiten Gottes zu rechnen ist:

Interview Stephanie(T):

»... aber das Wichtigste, Spannendste, das ich eigentlich schon immer wusste, das ich dann aber erleben konnte, das war, ... wenn du dir Zeit nimmst dafür, und wenn es dir wichtig ist, dann wird die Zeit auch ausgefüllt, also Gott gibt dir dann auch extrem viel zurück. Ich musste Zeit einsetzen, also musste, durfte. Ich setzte auch dieses Wochenende

ein, und ich konzentrierte meine Gedanken auf das und bekam aber ... eben sehr viel Zufriedenheit, sehr viel Ruhe ... zurück. Also es hat sich extrem ... ja (laut) ich würde sagen, gelohnt, oder. Also der Kosten-Nutzen-Aspekt stimmt (lacht) ... irgendwie, ... also total, ja ... erfüllt gewesen...«

Ähnliches berichtet auch Käthi(T) an der Stelle, an der sie sich mit ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem Lobpreis auseinander setzt. Zwar handelt es sich bei ihr nicht um eine Frage des Glaubens, doch steht ihr Zugehörigkeitsgefühl zur Gemeinschaft auf dem Spiel, das sie unter keinen Umständen gefährden will. Deshalb lässt sie sich aktiv auf einen Perspektivenwechsel ein. Interessanterweise stellt sich genau in diesem Moment prompt auch das Erlebnis mit der »Stimme Gottes« ein, das ihr letztlich als Legitimationsbasis dafür dient, sich ungeteilt und wider alle Vorbehalte vonseiten ihrer Freunde auf die Gemeinschaft und ihre Konventionen einzulassen (Kapitel C. 3. 1. 2.).

Bei den Transformationserlebnissen im Bereich der Wahrnehmung und des Selbstverständnisses handelt es sich nicht in jedem Fall um Gesinnungs- und Verhaltensverschiebungen, wie sie von den Kursverantwortlichen beabsichtigt sein mochten. Wenn eine Person aufgrund des im *Alphalive*-Kurs angestoßenen Selbstbetrachtungs- und Selbstpositionierungsprozesses ihr eigenes Selbstbild und ihren Standort reformuliert, kann es nämlich durchaus auch vorkommen, dass die daraus resultierenden langfristigen Verhaltensweisen gerade quer zu den Intentionen der Kursleitung ausfallen. Maria(T) beispielsweise findet im Verlauf der zehn Wochen einen neuen Zugang zu sich selber, der sie, ihren eigenen Angaben nach, freisetzt vom gesellschaftlichen Druck, neben ihrer Tätigkeit als Hausfrau und Mutter auch noch als Berufsfrau tätig zu sein. Im Kurs wird sie ermutigt, sich von diesen Erwartungen zu emanzipieren und ihren »eigentlichen« Neigungen nachzugehen, was sie schließlich auch tut. Maria(T) ist sich sehr wohl bewusst, dass sie diesen Schritt zurück in die Familie deshalb gehen kann, weil sie von den Kursverantwortlichen in dieser Hinsicht unterstützt und auch bestätigt worden ist. Das eher konservative Rollen- und Familienverständnis evangelikaler und charismatischer Kreise kommt Maria(T) in dieser persönlichen Angelegenheit entgegen; was sie für sich seit längerem erkannt zu haben meint, wird im Kurs anerkannt und von den Verantwortlichen unterstützt. Sie kann handeln.

Interview Maria(T):

»Dass mir die Familie wieder viel wichtiger geworden ist, und ich auch sukzessive eigentlich ... von dem her hat sich schon einiges verändert ... dass ich eigentlich wieder zurückgetreten bin. Zum Beispiel habe ich eine Phase gehabt, da hab', da habe ich versucht, mich wieder von der Familie zu lösen, mit Ausbildungen und möglichst viel Arbeit. Und jetzt bin ich Schritt für Schritt zurück ... und jetzt bin ich wieder ganz daheim. Und ich muss sagen, es geht mir gut dabei. [...] einfach die Überlegung, was ist eigentlich

wichtig? Und wo ist mein Platz, und was kann ich aus meinem... Vor allem auch um herauszufinden, wo ich bin, oder was ich kann ... und nicht dabei zu denken, jetzt muss ich da irgendwo in der Berufswelt mich beweisen. ... dabei bin ich gar nicht der Typ dazu, da habe ich mich ja nie wohlgeföhlt dabei. ... Ich sagte letzthin, ich habe noch nie einen Job gehabt, bei dem ich mich wohlgeföhlt habe. Doch ich dachte immer, dass ich das tun muss, damit ich etwas wert bin. ... und irgendwie habe ich andere Werte, das Ganze hat mir auch ein bisschen ... und das kommt wahrscheinlich von dem her, dass ich das Geföhln habe, ich sei jetzt trotzdem etwas wert, auch wenn ich Hausfrau bin. Das ist jetzt parallel dazu gelaufen... Ich denke schon, dass es damit zu tun hat, ... und auch weil ich da auch mit Leuten in Kontakt kam, die das so auch widergespiegelt haben, oder ... und wenn man natürlich nur mit Leuten zu tun hat, die, die weiß Gott wohin rennen und machen und finden, man sei nur etwas wert, wenn man einen super Job hat, dann kommt man automatisch auch da rein. Es ist schon prägend, mit was für Leuten man zusammen ist.«

Ihre neue Orientierung hat aber auf der Ebene der religiösen Gemeinschaft plötzlich Auswirkungen, die den Zielsetzungen des Kurses zuwiderlaufen: Maria(T) favorisiert ihre Familie vor der Kirchengemeinde, lässt sich von externen Erwartungen – wenigstens von außerhalb der Familie – nicht mehr unter Druck bringen und distanziert sich von Beruf und religiösem Setting. Sie zieht sich in ihr Privatleben zurück und reduziert ihren Glauben, für andere ungesehen, auf das intime »Zwiesgespräch« mit Gott.

Neben der veränderten Wahrnehmungsfähigkeit und den damit in Zusammenhang stehenden veränderten persönlichen Verhaltensweisen erzählen die Interviewpartnerinnen und -partner manchmal aber auch von veränderten Lebensumständen, die sie als direkte Folge von Gebeten oder als spontane »Eingriffe Gottes« verstehen (z. B. Rolf(T)'s Finanzen). Von transformierenden Erfahrungen können alle berichten, einige sogar von einer »Lebensübergabe« an Gott. Die Frage, ob sich ihr Leben dadurch grundlegend verändert habe, verneinen die Befragten aber alle. Die Veränderungen, von denen sie wissen, beschreiben sie eher als eine Qualitätsverbesserung ihres bisherigen Lebensverlaufs. Wo sie über die »Beziehung« zu Gott reden, können sie Erfreuliches berichten. Die Kostenfrage ist also auch hier kein Thema, d. h. die Befragten befassen sich nicht mit dem Gedanken der persönlichen Gegenleistung an das »göttliche Gegenüber«, es sei denn diese Leistung habe wiederum positive Auswirkungen für sie selber. Auf die Frage beispielsweise, ob man sich zugunsten der »Gottes-Beziehung« von bestimmten Musikstilen oder von gewissen Büchern zu distanzieren habe, antwortet Carole(T) prompt mit dem Rat-schlag, was einem gut tue, sei auch richtig, und was einem nicht gut tue, komme auch nicht vom Guten (Beobachtungsprotokoll zum Referat »Wie widerstehe ich dem Bösen?«). Und auf die wiederholte Aufforderung vonseiten der Referierenden, den Glauben aktiv weiterzugeben, meldet sich Carole(T) vehement zu Wort

und betont, sie könne das »Müssen« nicht aushalten, es werde ihr dabei ganz eng um die Brust (Beobachtungsprotokoll zum Referat »Warum mit anderen darüber reden?«). Ähnliche Aussagen macht auch Rolf(T), der sich mit einem regelmäßigen Gottesdienstbesuch nicht anfreunden kann und will (Interview Rolf(T)), oder Sandro(T), der beim Planen seiner Zukunft davon ausgeht, dass ein Leben mit Gott »Spaß« machen muss (Beobachtungsprotokoll zum Referat »Wie führt uns Gott?«). In den Interviews kommt nirgends wirklich zum Ausdruck, dass ein »Leben mit Gott«, das als ein »Mehr« an Qualität und Möglichkeiten verstanden wird, etwas abverlangen bzw. an gewisse Bedingungen geknüpft sein könnte. Die »Beziehung zu Gott« erscheint, einmal mehr und deckungsgleich mit den Darstellungen der Referierenden (Kapitel C. 2. 1. 1.), als Möglichkeit zur Optimierung der eigenen Lebensbedingungen und Fähigkeiten und als Potential zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und Wünsche. Die Kosten-Nutzen-Rechnung geht erneut zugunsten des menschlichen Individuums auf.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Glaube von den Teilnehmenden als mehr oder weniger selbstbestimmter Prozess mit mehr oder weniger utilitaristischen Zielen und offenem Ausgang verstanden wird. Es ist darum nicht erstaunlich, dass die Vorstellung von einer »Bekehrung«, so wie sie traditionelle evangelikale und charismatische Milieus kennen, hier kaum mehr anzutreffen ist. Zwar vollziehen einige Kursteilnehmende im Kurs das »Lebensübergabegebet«, meistens jedoch erst, wenn sie von einem Teammitglied »face-to-face« dazu ermutigt worden sind. Die »Bekehrung« wird zur privaten, stillen und unsichtbaren Angelegenheit, ist reduziert auf ein Minimum des einst standardisierten, stufenartigen und nach außen hin bezeugenden Rituals. Mit einem radikalen oder totalen Statuswechsel, im Sinne eines Konfessionswechsels oder einer neuen, ungeteilten Hingabe zum religiösen Sinnsystem bzw. zur religiösen Gemeinschaft, mit einer vollständigen Änderung der Anschauungen und mit einer gänzlichen Neuordnung des Verhaltens hat die »Lebensübergabe« hier nichts zu tun. Die Betroffenen haben sich, so berichten sie in den Interviews, nicht von ihrem »alten Leben« verabschiedet, sie haben einzig die Grenzen ihres persönlichen Denkhorizonts ausgeweitet und sich neuen Regionen des Erfahrens zugewendet. Ihre Suche hat mit der »Lebensübergabe« kein Ende gefunden, sondern bleibt ein unabgeschlossener, nach vorne offener Prozess. Die »Bekehrung« bzw. »Lebensübergabe« bleibt, so betrachtet, eine problematische Kategorie, was sich insbesondere auch an den Äußerungen jener festmachen lässt, die im Kurs den aktiven Schritt der »Lebensübergabe« gemacht und vor den anderen auch bezeugt haben. Dieselben Personen – mit einer Ausnahme – nehmen später in den Interviews bereits wieder eine distanzierte Haltung zu diesem Ereignis ein, auch wenn damals mit ihm gute Gefühle verbunden waren. Ähnlich kritisch gegenüber dem »Bekehrungskonzept«, aber auch gegenüber der »Bekehrungspraxis« zeigen sich die langjährigen Gläubigen, die längst religiös sozialisiert und dauerhaft in eine religiöse Gemeinschaft eingebunden sind.

Konkret danach befragt, was sie denn unter »Bekehrung« verstehen, antworten die Interviewpartnerinnen und -partner wie folgt:

Maria(T) hat in der Stimmung der »Ministry-Zeit« ein Übergabegebet gesprochen. Im Interview reflektiert sie darüber:

Interview Maria(T) (siehe auch unter 2. 4. 1. »Beziehung und Kommunikation«):

»Bekehrung, hm, das ist natürlich so eine Sache, gell ... ich finde es immer schwierig zu definieren, wann ist man es und wann ist man es nicht ... ich habe vor kurzem mit dem besten Freund meines Sohnes, der nun aufs Gymnasium kommt, ... seine Mutter ist gläubig... Und sie kann genau sagen, dann und dann habe ich mich bekehrt. Das finde ich wahnsinnig, woher weiß die das? [...] Ich habe das ja auch wirklich zweimal gesagt, ich also ... weißt du mit dem, mit dem Gebet, dort ... am Alphakurs noch mal. Und ich hatte es auch vorher schon gemacht, aber dass es jetzt irgendwie für mich ein Zeitpunkt wäre, ... ich könnte es auch irgendwie ... ich könnte es jetzt nicht einfach so sagen, offen, jetzt bin ich bekehrt. [...] Was mir noch nicht so klar ist, ist dass ich glaube, ich habe das schon mal erzählt, dass ich noch nicht so richtig weiß, weißt du ... bin ich gläubig, oder tue ich nur so? Oder will ich es gerne sein? Ich merke, ich, man kann sich vieles einbilden, weil ich jetzt einfach dazu gehören will und das nun auch sein will und das auch gut finde ... da weiß ich noch nicht so genau, wann ist der Punkt gekommen, wann ist es echt und wann ist es nur so (kichert)... Weil ich glaube, es gibt auch viele, die einfach so tun als ob ... weil sie halt die Gemeinschaft suchen. Das finde ich schwierig, weil ich denke dann immer, das will ich einfach nicht sein. ... Nur weil ich mich jetzt manchmal einsam fühle oder, deswegen will ich jetzt nicht ... ja, in eine kirchliche, also eine kirchliche Gemeinschaft suchen, weil das soll nicht der Grund sein ... das finde ich schwierig zum Herausfinden. [...] Aber nicht irgendwie, so wie jetzt, das habe ich eben im Kurs auch ... weil da habe ich die einen ... als sehr unecht empfunden ... weil jetzt, zack pum und jetzt ist alles schön, das glaube ich einfach nicht, das ist ... ja, es hat so ein paar Fälle gegeben, wo so ... die fanden, und jetzt ist alles besser ... und jetzt bin ich ein neuer Mensch. Und das ist jetzt für mich etwas, das nehme ich niemandem ab ... das sind Wunschvorstellungen ... man kann sich ja vieles wünschen (lacht) ... und dann merke ich halt, dass wahrscheinlich dazu doch ein bisschen mehr dazu gehört ... und ich war auch gar nicht so schlecht vorher (lacht)...«

Thomas(T) hat nach Angaben seiner Freundin Stephanie(T) während des Kurses ein Übergabegebet gesprochen. Doch davon erzählt er selber im Interview nichts, und auch Stephanie(T) bemerkt, dass mit diesem Schritt für ihn noch nichts besiegelt war. Sie selber kam als »bekehrte« und erfahrene Gläubige in den Kurs:

Interview Stephanie(T):

»Einfach, ich finde das Wort furchtbar (lacht) ... ehrlich also, irgendwie so ... ich meine, es ist ja eigentlich schon so, dass jemand, der noch nicht, oder noch nicht so mit Gott in Kontakt gekommen ist ... und nachher mit Gott, dass das wirklich ja, ... eine neue Erfahrung ist, die vieles umkehrt. Aber ich habe Mühe manchmal, wenn grad von Freikirchen her, so wie ein Hut aufgesetzt wird. Da wird oft auch recht viel Druck gemacht, und das

solltest du jetzt und so ... und da habe ich extrem Mühe, und ich habe mich darum auch ... ich ging viel zur Kirche, und es war für mich gut so, aber ich habe mich nie bekehrt, weil ich mich wirklich daran gestoßen habe an dem ganzen Ritual drum herum (!). Und ... irgendwann ... hatte ich irgendwie dann trotzdem das Gefühl, eben gerade weil ich jemand bin, der viel zweifelt ... ich möchte es jetzt einmal im Beisein von Zeugen quasi festmachen, dass es wirklich... Dass ich mich nicht immer wieder fragen muss, bin ich jetzt wirklich ein Kind von Gott, oder... Wie ist das ... dass ich das einfach wirklich mit ... ja ... so wie vor Gericht, halt auch mit Zeugen ... so ein bisschen festnageln und... Dann habe ich das auch gemacht ... und das war auch ... ein befreiendes Gefühl ... eigentlich so ... eben, es gab mir dann Sicherheit und die Zweifel waren dann auch ... diesbezüglich weg. Also ich frage mich jetzt nicht mehr, ob ich jetzt ein Kind von Gott, sondern, das muss ich einfach an den Anfang stellen, oder... und es ist immer wieder, eigentlich eine Entscheidung. Und insofern findet auch die Bekehrung für mich, eigentlich immer wieder statt, jeden Morgen. [...] Und darin immer wieder auch aktiv sein und immer wieder neu sich entscheiden, das ist für mich eigentlich mehr, wirklich eine bewusste Entscheidung ... ein Schritt, oder ... wo ... und der steht jetzt für mich wirklich ... muss irgendwie am Anfang stehen ... also, ich meine, das kann auch jeder für sich machen. Wenn jemand sehr sicher ist in sich und das Gefühl hat, doch das gilt jetzt, dann ... wieso nicht zuhause in der Stube, also ... ich meine, ich mache es ja auch jeden Morgen wieder neu ... sage ja, und es ist mir wichtig, und ... neu entscheiden... Ich brauchte das, aber ich sage nicht, dass jeder das so braucht. Auf keinen Fall ... und auch die Bekehrung, es tönt so wie ... wie wenn das etwas Riesiges und Wahnsinniges wäre, dabei, es kann im Kleinen anfangen und es kann etwas Unbedeutendes irgendwo sein, also ... also nicht unbedeutend, aber man hat dann selber das Gefühl, ah, es ist ja gar noch nicht so wahnsinnig, das muss dann irgendwie auch wachsen [...] mit der Bekehrung allein ist es nicht getan. Also ... aber ich finde es ein furchtbares Wort, ... es tönt für mich so nach manipuli... also weißt du, so nach, »kehr dich jetzt um«.

Käthi(T), die schon Jahre vor dem Kurs in einem Hauskreis aktiv war und sich ebenfalls als bekehrt versteht, meint:

Interview Käthi(T):

»Ja, viele sagen, ja, eben auch, das Leben Gott übergeben, oder ... ich weiß es nicht, ... ja, ich bin jetzt da gar nicht so, mich dünkt es, ich bin da einfach hereingekommen, ... ganz automatisch... Was das heißt ... als eben mein Mann Lungenkrebs hatte [...] wir wussten, dass es keine Hilfe mehr gab ... gingen wir dorthin... Dort beteten sie für uns und so ... das war eigentlich schon die Bekehrung ... zu Gott ... eh wir haben ein Bekenntnis gesprochen...«

Angela(T) hat am Wochenende, nicht aus einem eigenen Antrieb heraus, sondern auf die Anfrage eines Teammitglieds, während der »Ministry-Zeit« ein Übergabebet nachgesprochen. Ein halbes Jahr später scheint dieses Ereignis für sie nicht wirklich einen Unterschied zu machen, sie sieht sich in einem Dauerentwicklungsprozess, in dem sie immer weiter dazu lernt und dessen Ausgang sie nicht kennt.

Interview Angela(T) (siehe auch unter 2. 3. 1. »Validierung und Positionierung«):

»Zügeln wäre auch ein Begriff, weißt du, du musst deine Sachen, was du nicht brauchst, dort lassen, oder, und dann ... nur das das wesentliche mitnehmen und ... den Rest, dann schaust du, wenn du dort bis, was du brauchst ... zügel, das ist es [...]. Das ist als ob ich auf einem Hügel am Rennen wäre, und ich denke, okay, jetzt bin ich da ... und ich sehe aber, oh nein, vor mir noch die ganze Weite (lacht) ... das gibt mir, oder ... oh ich habe Lust weiterzugehen ... es ist nun ein halbes Jahr her, ich weiß nicht, ob, wie ich schon gehört habe, gibt es so eine Jesusphase oder, das wissen wir erst in einem oder zwei Jahren, aber wie gesagt, ich bin am Anfang einer Entwicklung.«

Die Kursabsolventinnen und -absolventen reden nirgends von einem fixen, zeitlich verortbaren und definitiven »Bekehrungserlebnis«, mit dem sich für sie alles auf einen Schlag verändert hat. Sie wissen vielmehr von einem höchst ambivalenten Prozess zu berichten, den sie zwar da und dort selber bewusst eingeleitet haben, der aber nicht einfach von selbst weiterverläuft.

Interview Sandro(T):

»Ja, ich weiß nicht, was ich sagen soll, also es ist eben... Es ist ein bisschen wie, es ist einfach neu geworden, oder. Da bekehrt man sich zum Glauben und zu Jesus, und nachher ... dann ist es so ein bisschen wie Wow: Es ist jetzt alles anders, oder und ... es geht alles, oder alle Türen stehen ein wenig offen ... und dann mit der Zeit, ... das Gefühl von dieser Neugeburt ist dann nicht mehr da, oder ... weil das ist schon wieder vorbei ... und es ist dann ein anderes Gefühl, aber ... es geht dann immer so ein wenig auf und ab ... ja.«

Der *Alphakurs*-Kurs bringt bei allen einen Reflexionsprozess ins Rollen. Der Kurs erzielt, so kann den Interviews entnommen werden, vor allem im Bereich der »frame extension« seine Erfolge, d. h. es gelingt den Kursverantwortlichen, die meisten der befragten Kursteilnehmerinnen und -teilnehmer dazu zu bewegen, den Rahmen individueller Wahrnehmungs- und Deutungsmöglichkeiten und -leistungen auszudehnen, was bei vielen von ihnen dann zu ungekannten und/oder transformierenden Erlebnisse und Erfahrungen führt. Deutlich wird aus den Erzählungen der Interviewpartner und -partnerinnen, dass diese Erlebnisse und Erfahrungen die Individuen in den allermeisten Fällen nicht einfach überrumpeln, sondern dass sie vielmehr in einem Zusammenhang mit ihrem aktiven Dazutun stehen. Deutlich wird aus den Interviews aber auch, dass die Eigenleistungen der *Alphalive*-Teilnehmenden in der Regel nicht über eine gewisse Offenheit, Neues zu denken und zu erfahren, hinausgeht und dass diese Bereitschaft in der Regel mit einer nutzenorientierten Motivation der Einzelnen verbunden ist.⁶²⁶

626) Diese Befunde können an die von Thibaut und Kelley (1959) formulierte »exchange theory« angebunden werden, die besagt, dass Individuen innerhalb von kleinen sozialen Gruppen stets darum bemüht sind, »Kosten« zu minimieren und »Nutzen« zu maximieren. Un-

3. 3. Zusammenfassung

Die Kursteilnehmenden tauchen aus ihrem alltäglichen Leben immer wieder für ein paar Stunden in die temporäre Kommunikationsgemeinschaft *Alphalive* ein und bringen dabei ihren individuellen Hintergrund und ihre jeweilige momentane Verfassung mit. Ihre persönlichen Bedürfnisse und Präferenzen prägen ihre Erwartungen an den Kurs, und als Vorbedingungen nehmen diese Faktoren Einfluss auf die Verstehensprozesse der Einzelnen. Anhand von zwei Beispielen sollen die Beobachtungen und die daraus ableitbare These, dass »Religion« im *Alphalive*-Kurs ihr eigentliches Potential erst auf der individuellen Ebene entwickelt, veranschaulicht werden:

Rolf(T)'s Motivation für den Kursbesuch liegt, seinen eigenen Angaben nach, in seiner Ehekrise begründet. Er erhofft sich auf diesem Weg Hilfe, um die Gesprächs- und Handlungsbasis in der Beziehung wiederherzustellen, und bemüht sich auf diese Weise aktiv, den gemeinsamen »Nenner« mit seiner Frau wiederzufinden. Einerseits möchte Rolf(T) den Ursachen nachgehen, die der Persönlichkeitsveränderung seiner Frau seit ihrer »Bekehrung« in einem früheren *Alphalive*-Kurs zugrunde liegen. Andererseits scheint er sich dazu gedrängt, etwas gegen die seither zwischen ihr und ihm spürbare Kluft zu unternehmen. In seinen Äußerungen stellt Rolf(T) seine Ehefrau als Akteurin dar, die den Anstoß für das Ungleichheitsverhältnis in der Partnerschaft gegeben hat: Sie geht ihren Weg, ist aktiv in der Kirchgemeinde und fordert Rolf(T) immer wieder auf mitzugehen. Sich selber beschreibt Rolf(T), vor allem in Sachen Glauben, als der Zurückhaltende, der sich aber unter dem Druck der Ehekrise und der Standhaftigkeit seiner Frau doch bereit zu einer Auseinandersetzung mit dem zeigt, was seine Frau bewegt. Diese nimmt ihn zuerst einmal mit in eine christliche Seelsorge und Eheberatung, wo er erneut auf den *Alphalive*-Kurs aufmerksam gemacht wird. Dies ist der Zeitpunkt, wo er sich entschließt, einen Kurs zu absolvieren. Er meldet sich an, skeptisch zwar, aber ohne Alternative und in der Hoffnung, es möge sich dadurch die gewünschte Veränderung in der Beziehung einstellen. Begeistern lässt er sich auch während des Kurses nicht wirklich, er nutzt aber die Chance des Moments und steigt in das religiöse Leben ein, von dem seine Frau spricht. Seine »Lebensübergabe« überrascht also nicht. Sie ist für Rolf(T) der Einstieg in jene »Gottes-Beziehung«, die seine Frau auch pflegt, und sie bietet die Grundlage für mehr Gemeinsamkeiten, d. h. für

ter »Nutzen« verstehen sie alles, was das Individuum als Vergnügen, Genuss, Freude und Befriedigung empfinden kann, unter »Kosten« dagegen alles, was dieses Empfinden behindert. Die Gruppenverantwortlichen müssen darum bemüht sein, den Erwartungen ihrer »Kunden« möglichst zu entsprechen und ihnen einen hohen persönlichen »Nutzen« zu garantieren. Diese Bemühungen aufseiten der *Alphalive*-Leitung sind deutlich zu beobachten. Thibault, J. W. / Kelly, H. H.: *The Social Psychology of Groups*. New York 1959; Bainbridge, William S. 1997; Hunt, Stephen 2004, S. 116 f.

eine gemeinsame Sprache und geteilte Erfahrungen in der Ehe. Und genau davon weiß er ein halbes Jahr nach dem Kurs zu erzählen. Die Ehe und das eigene Befinden haben sich, so beteuert Rolf(T) im Interview, im Anschluss an seine Hinwendung zu Gott verbessert. Doch in seinen Äußerungen ist gleichzeitig auch ein relativierender Ton nicht zu überhören. Rolf(T) ordnet den »Bekehrungsakt« als emotionale Situationsentscheidung ein, die sich – und dafür ist er dankbar – für ihn positiv ausgewirkt hat. Er zeigt sich aber auch unsicher und unentschieden darüber, wie das Angefangene jenseits des Privattraums weiterzuführen ist und welche Dimensionen es jenseits des »Zwiesgesprächs« mit Gott annehmen soll.

Maria(T) kommt aus eigener Initiative zum Kurs, aber nicht ohne Erwartungen bezüglich ihres Privatlebens. Sie verspricht sich unter anderem auch eine Verbesserung ihrer Ehe. Positive Anzeichen in diese Richtung kann sie bereits während des Kurses wahrnehmen. Doch ihre Bedingungen sind ganz andere: In ihren Familienbeziehungen kommt es zu keiner Angleichung der gemeinsamen »Nenner«. Ihre persönliche Entscheidung für den Glauben wird nicht zur Grundlage für eine qualitative Verbesserung der Beziehung, sondern sie entwickelt sich zur potentiellen Gefahr für die familiäre Gemeinschaft. Ihr Glaube übt im Privatbereich längerfristig eine trennende Wirkung aus, und ihre anfänglichen Hoffnungen hinsichtlich der Ehebeziehung erfüllen sich nicht. Maria(T) entschließt sich aus diesem Grund, ihren Glauben, ihre »Beziehung zu Gott«, ohne religiöse Gemeinschaft weiter zu pflegen und der familiären Gemeinschaft zuliebe für sich alleine und für die anderen unsichtbar zu praktizieren.

Das Alltagsleben der Individuen, mit seinen Beziehungen und Anforderungen und den daraus erwachsenden Bedingungen und Bedürfnissen, ist omnipräsent und gleichzeitig von Individuum zu Individuum unterschiedlich beschaffen. Die individuell erlebte »Alltagswirklichkeit« ist geprägt von Ambivalenzen, von Freiheit und Zwang, von Erwartungen und Bedürfnissen, von eigenen Vorstellungen und von den Vorstellungen der anderen. Die »Alltagswirklichkeit« als solche, so zeigt es sich in den Daten zum *Alphalive*-Kurs, ist für die Einzelnen sowohl Ausgangsbasis als auch Ziel ihrer Auseinandersetzung mit der »Religion« und mit einem persönlichen Glauben. Sie suchen nach einem praktikablen, erfahrbaren und wirkungsvollen, d. h. alltagstauglichen Glauben, der aber auch über das Übliche und Normale hinaus wirken und hinausweisen kann: Persönliche Situationen sollen sich verändern und verbessern, Ereignisse verlangen nach einer neuen Deutung, oder die pure Neugier fragt nach einer anderen Perspektive bzw. nach ungekannten Erfahrungen. Die *Alphalive*-Verantwortlichen gehen, wie in C. 2. 3. gezeigt, in ihrer Konzeption und Umsetzung des Kursmaterials davon aus, dass sich eine Verbindung zwischen »religiöser Tradition« und »Alltagswirklichkeit« nur herstellen lässt, wenn das vermittelte »religiöse Wissen« mit dem »Alltagswissen« und den »Alltagserfahrungen« der Individuen sinnvoll und sinnhaft verbunden werden kann, damit es für diese auch »lesbar« und (er)lebbar ist. Sie kontextualisieren ihre »Botschaft« kun-

denorientiert. Die Teilnehmenden reagieren positiv auf diese in kontextualisierter und offener Form aufbereitete »Religion« und gehen in der Regel die strategischen Schritte mit, die vonseiten der Kursverantwortlichen vorgeschlagen werden. Sie lassen sich beispielsweise ohne große Mühe auf die »frame extension« ein, experimentieren mit der religiösen Perspektive und machen ihre individuellen und persönlichen Erfahrungen mit »Religion« im *Alphalive*-Kurs. Insofern lassen sie sich durchaus für die religiöse Option gewinnen und reagieren je auf ihre Weise auf die Ermutigungen der Kursleitung, sich für den Glauben zu entscheiden. Mit anderen Worten: Das vermittelte »religiöse Wissen« ist für die Teilnehmenden größtenteils anschlussfähig, zugänglich und verwendbar, und trotzdem nehmen sie ihre Funktion als aktive Konstrukteure der eigenen und individuellen »religiösen Wirklichkeit« wahr. Die offene Form der Glaubenswerkstatt *Alphalive*, die es ihnen erlaubt, ihre »Suche« selbstbestimmt und selbstverantwortlich zu gestalten, entspricht den Teilnehmenden und prägt den Verlauf und die Resultate ihrer Auseinandersetzungen mit »Religion«.

Interview Maria(T):

»... ich fand gut, dass ich mich wirklich so ungezwungen gefühlt habe ... dass ich nie das Gefühl hatte, ich müsse mich jetzt irgendwie verstellen. Ich denke, das ist auch dem Markus(L) seine Art ... das Offenlassen ... und das Spirituelle hat mir sehr Eindruck gemacht, das Spüren, das hatte ich bisher noch nie, noch nie. ... grad im Alphaweeekend, so wie ... (unverständlich) ... das ist geblieben, so dass ich das Gefühl auch jetzt noch manchmal habe, dass ich Gott spüre. So für mich persönlich, das hatte ich vor dem Kurs nicht.«

Immer wieder berichten sie von persönlichen Erlebnissen, die ihnen zu Beweisen für die »transzendente Wirklichkeit« werden, auf die sich ihr Glauben bezieht. Diese »religiösen Erlebnisse und Erfahrungen« vermögen ihr Gewissheitsproblem punktuell, individuell und immer wieder von neuem zu lösen: Eine veränderte Ehebeziehung, eine neue soziale Beheimatung, physische Reaktionen, eine veränderte Wahrnehmung, ein Aha-Erlebnis, eine Gebetserhörung oder der Ausstieg aus einem Suchtverhalten sind die Erlebnisse, die auch jene zu Beginn des Kurses konkret und ernsthaft geäußerten Zweifel an der Glaubhaftigkeit der religiösen Überlieferung in den Hintergrund zu drängen scheinen. Gleichzeitig bleibt aber auch dieser Zweifel omnipräsent und wird als Grunderfahrung immer wieder zum Thema gemacht. Während der Zeit des Kurses vermag die »Konversationsmaschine«⁶²⁷ seine bedrohende Präsenz zwar abzuwehren, unter den veränderten Bedingungen post-*Alphalive* jedoch kann er für einzelne Absolventen und Absolventinnen wieder eine Größe annehmen, die zur existentiellen Gefahr ihres Glaubens wird (Maria(T)),

627) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 163

vor allem wenn die Gemeinschaft mit anderen Gläubigen nicht aufrechterhalten wird.

Die allgemein erkennbare Erlebnis- und Erfahrungsbezogenheit aufseiten der Kursteilnehmenden und die vonseiten der Kursverantwortlichen bereitgestellte Plattform zur individuellen wie situativen Kontextualisierbarkeit des religiösen Sinnsystems gehen Hand in Hand mit der bereits erwähnten Immanenztendenz der Gottesfigur, den utilitaristisch anmutenden Motivationen der Einzelnen und ihrem »Kundenverhalten«, das sich in einer regen Selektionstätigkeit äußert. Die Kursteilnehmenden bedienen sich hauptsächlich jener Sinnelemente, die für sie im Moment nicht nur nachvollziehbar und attraktiv, sondern auch nützlich und »preisgünstig« erscheinen, d. h. die möglichst nicht an Bedingungen geknüpft sind und keine persönlichen Risiken mit sich bringen. Diese Feststellungen teilt Martin Percy, der sich über das Verhalten spätmoderner Individuen gegenüber »Religion« äußert:

»In a pluralistic and post-modern world, believers increasingly behave like consumers; they relate to practices and doctrines, without necessarily believing in them entirely, or pursuing them wholesome.«⁶²⁸

Die Strategie der *Alphakurs*-Verantwortlichen, das »religiöse Angebot« mit einem zeitgenössischen Appeal zu versehen und in einem von Offenheit und Selbstbestimmung geprägten Setting anzubieten und der individuellen Bearbeitung zu übergeben, scheint vor allem die kurzfristigen Erwartungen der Kursleitung zu erfüllen, die »discussion and exploration«.⁶²⁹ Nach dem Kursende und mit der zunehmenden zeitlichen und örtlichen Distanz der Kursteilnehmenden zur religiösen Gemeinschaft zeigen sich aber auch die längerfristigen Wirkungen, die mit dem Erfolg des Kurses in keinem Verhältnis mehr stehen. Zwar führen einige die *Alpha-live*-Gemeinschaft in Form der *Beta*-Gemeinschaft noch fort, doch danach findet nur ein kleiner Teil der Kursabsolventinnen und -absolventen den Einstieg in eine permanente religiöse Gemeinschaft.⁶³⁰

628) Percy, Martin: »The City on a Beach«, in: Hunt, Stephen et al. (eds.) 1997, S. 97: »In a pluralistic and post-modern world, believers increasingly behave like consumers; they relate to practices and doctrines, without necessarily believing in them entirely, or pursuing them wholesome.«

629) Hunt, Stephen 2004, S. 110.

630) Diese Beobachtung gilt für den im Rahmen dieser Studie untersuchten landeskirchlichen *Alpha-live*-Kurs. Eine über die sechs Monate hinausführende Beobachtung der Wirkungen dieses örtlich durchgeführten Kurses wurde nicht geleistet, weshalb die obigen Feststellungen nur eine sehr beschränkte Aussagekraft haben. Sie decken sich jedoch mit den Beobachtungen von Stephen Hunt, der in einer längerfristig angelegten, quantitativen Studie für England zu einem repräsentativeren Ergebnis gekommen ist und die hier gemachten

Mit dem Abschluss des *AlphaLive*-Kurses treten wieder vermehrt andere Bezugspersonen und Lebensumstände in den Vordergrund und üben ihren Einfluss auf die Individuen aus. Ihre religiös orientierte Wahrnehmungstätigkeit und ihre religiösen Deutungen bleiben nicht mehr unangefochten. So kann anhand der Interviewdaten festgestellt werden, dass Betroffene unter den Bedingungen des Wochenendes Ereignisse anders wahrgenommen haben als unter dem Einfluss einer nahestehenden, aber anders denkenden Vertrauensperson ein halbes Jahr nach dem Kurs. So nahm etwa Maria(T), wie oben dargestellt, in der Diskussionsrunde während des Kurses entschieden Stellung für das Glaubensexperiment und das Ignorieren des allgegenwärtigen Zweifels (Beobachtungsprotokoll zum Referat »Welchen Stellenwert hat die Kirche?«); wieder zurück in der Familie identifiziert sie sich aber geradezu mit der eigenen Unentschiedenheit und dem Zweifel (Kippbrett).

Je nachdem in welchen sozialen Kontexten die Einzelnen ihre »signifikanten Anderen« (Kapitel C. 3. 1. 2.) finden, denen sie sich verpflichtet, zugeneigt und verbunden fühlen, entwickeln sich ihr im *AlphaLive*-Kurs erworbenes »religiöses Wissen« und die damit einhergehenden »religiösen Erfahrungen« unterschiedlich. Aufgrund der analysierten Felddaten kann hier festgehalten werden, dass sich bei den Kursteilnehmenden eine Tendenz zur Privatsphäre, sprich: auch zum »familiären« Umfeld, abzeichnet. Das mittelständische Publikum, das der besuchte *AlphaLive*-Kurs anspricht, wird durch den eher wertekonservativen Hintergrund des Kurses auch noch zusätzlich darin bestätigt, sich nicht nur den individuellen, sondern auch familiären Sphären und Werten zuzuwenden. Die zahlreichen Vergleiche und Beispiele aus dem Bereich der Ehe, Partnerschaft und Elternschaft in den Referaten, aber auch die Aussagen von Maria(T) bezüglich ihrer Entscheidung, sich wieder ganz auf die Familie zu konzentrieren, zeigen, dass im Kurs auch konkrete Vorstellungen und Werte hinsichtlich der Bereiche des Privaten und Familiären transportiert werden. Wo sich aber die Hinwendung der Einzelnen zu den wertvollen bzw. signifikanten Beziehungen in der Privatsphäre mit der Verbindung zur religiösen Gemeinschaft nicht harmonisieren lässt, kommt es zum Konflikt und zum Wahlzwang, der in der Regel zugunsten der bereits gegebenen und anvertrauten Beziehungen der Betroffenen ausfällt. Letztere sind nur bereit, die religiöse Gemeinschaft parallel dazu zu pflegen, wenn sich diese den von ihnen gewichteten

Beobachtungen bestätigt. Hunt, Stephen 2004. – Der im Rahmen dieser Studie besuchte zweite Kurs im freikirchlichen Umfeld brachte hinsichtlich des Verhaltens der KursabgängerInnen post-*AlphaLive* leicht andere Resultate an den Tag. Hier konnten die Gemeindevorstandlichen bezeugen, dass eine Mehrheit der Kursteilnehmenden sich nach dem Kurs in die Gemeinde integrieren lässt. Dazu ist zu sagen, dass diese Gemeinde ihre Kursbesucher ganz anders rekrutiert als die landeskirchliche Gemeinde: Fast alle TeilnehmerInnen hatten bereits lange vor Kursbeginn Kontakt zu der Gemeinde bzw. zu einzelnen Exponenten dieser Gemeinde. Sie hatten schon eine Entscheidung zum Glauben getroffen und eine Vertrauensbeziehung zur religiösen Gemeinschaft aufgebaut.

familiären Werten nicht in den Weg stellt bzw. wenn der familiäre Kontext gar nicht existiert. In diesem Falle kann das familiäre Vakuum mit der religiösen Gemeinschaft kompensiert werden. Die Bindungsbereitschaft der einzelnen Kursteilnehmenden gegenüber der religiösen Gemeinschaft verliert sich also bei den meisten Befragten post-*Alphalive* ziemlich schnell. Diese Tatsache ist mit vom Kurs geförderten Tendenzen zu Empirie, Pragmatik und Utilitarismus in einem Zusammenhang zu sehen: Der individuelle und selbstverantwortete Umgang mit dem vermittelten »religiösen Wissen« entwickelt sich in Richtung einer zunehmenden Individualisierung und Privatisierung dieses »religiösen Wissens« und der damit verbundenen »religiösen Erfahrung«.

Die Form zeitgenössischen Christentums, wie es der *Alphalive*-Kurs verkörpert, das zwischen der »entzauberten« und »wiederverzauberten Wirklichkeit« hin- und herjongliert, das in der spätmodernen Welt seine Chance als »alltagskompetentes« und »alltagstranszendierendes« Sinnsystem wahrnimmt, kann von den Beteiligten jederzeit neu geformt, artikuliert und erlebt werden. Als Kommunikationspartner und -partnerinnen üben die Kursteilnehmenden ihre Rollen zunehmend sowohl als Designer als auch als Konsumenten von »Religion« aus. Die Sozialform der so designten und praktizierten individuellen »Religion« verändert sich dadurch unweigerlich, was ansatzweise bereits den Äußerungen der beobachteten und befragten Kursteilnehmerinnen und -teilnehmer entnommen werden kann. Das individuelle Bindungsbedürfnis und die Loyalitätspflicht gegenüber der religiösen Gemeinschaft ist nicht ausgebildet bzw. existiert gar nicht.

E. Zusammenfassung und Ausblick

1. Der multifaktorielle Vermittlungs- und Verstehensprozess in bzw. post-*Alphalive*: »pluralistic turn« und verschobene »Grenzen«

Im *Alphalive*-Kurs geht es um religiöse Tradierungsprozesse in der Spätmoderne, die sich in ihrer für den Kurs typischen Form als religiöse Kommunikationsprozesse beobachten lassen. Diese »religiöse Kommunikation« wurde in der vorliegenden Studie aus einer religionssoziologisch orientierten Perspektive beleuchtet, beschrieben und interpretiert. Die Frage, wie »religiöses Wissen« vermittelt und verstanden wird, wie die von den religiösen Vertretern geglaubte und postulierte »religiöse Wirklichkeit« konstruiert und in die »Umlaufbahn« der kommunikativ beschaffenen Interaktionen zwischen den Kursteilnehmenden eingeht (B. 3. 2. 1.), wie schließlich das »religiöse Wissen« dort von den Beteiligten rekonstruiert und individuell modifiziert wird, war Gegenstand dieser Studie. Es standen also Fragen sowohl nach dem »Wie« als auch nach dem »Was« im Mittelpunkt der Beobachtungen, die Frage nach dem »Warum« blieb dabei marginal.

Anhand der Daten zum Fallbeispiel konnte gezeigt werden, dass Kommunikation, verstanden als fortdauernder Prozess der Vermittlung und Verständigung zwischen Individuen, ein interaktiver Prozess ist, der von Subjektivität geprägt ist und der darum im Bereich des »religiösen Wissensvorrats« auch Transformationen hervorruft. In der kommunikativen Situation *Alphalive* kommen verschiedene Sinnsysteme, persönliche Erfahrungen, soziale Bedingungen und individuelle Interpretationsleistungen vonseiten der beteiligten Akteure ins Spiel, so dass der ständige Kontakt und Austausch zwischen den unterschiedlich beschaffenen Sinnsystemen und dem dadurch vielfältig aktivierten »religiösen« und »nicht-religiösen Wissen« immer wieder andere Versionen von Wirklichkeitsdeutungen möglich macht. Unter dieser Bedingung, die das Individuum in ein Spannungsverhältnis zwischen Wahlzwang und Autonomie versetzt, operiert der *Alphalive*-Kurs, bzw. dort findet Kommunikation statt. Die Kursverantwortlichen bedienen sich verschiedener kommunikativer Mittel und mobilisieren deren repräsentativ-deskriptiven, expressiv-kreativen und konstitutiven Funktionen zum Zwecke einer »erfolgreichen« Vermittlung (B. 3. 2. 2.). Konkret bedeutet das, dass in der Vermittlung bestimmte religiös konnotierte Sachverhalte artikuliert, inszeniert und jeweils auf verschiedene Weisen fokussiert werden, so dass sie für die anderen Anwesenden optimal zugänglich, aber auch individuell relevant werden. Dadurch wird die thematisierte Sache »öffentlich«, d. h. zur gemeinsamen Angelegenheit aller Beteiligten gemacht, die sich von da an in den Kommunikationsprozess einschalten. Die Teilnehmenden beginnen, als Teil ihres eigenen Verstehensprozesses die vor-

gelegten Konstruktionen »religiöser Wirklichkeit« zu verarbeiten und zu bearbeiten, d. h. sie beginnen, im Austausch mit anderen, sie individuell mitzugestalten (C. 1. und C. 2.).

Anhand der präsentierten Daten konnte ebenfalls gezeigt werden, dass das zentrale Moment im (Re-)Konstruktionsprozess von »transzendenter Wirklichkeit« im *Alphalive*-Kurs die Schlüsselkategorie »die Rede von der Erfahrung« bildet (A. 2.). Die kommunikativ konstruierte »religiöse Erfahrung« wird hier auf beiden Seiten der Kommunikationspartner als Wirklichkeitskatalysator eingesetzt, der die Wahrscheinlichkeit steigern soll, dass eine konkrete Aussage über die »transzendente Wirklichkeit« nicht nur kognitiv erschließbar, sondern auch empirisch zugänglich, d. h. für die Einzelnen erlebbar, anwendbar und verifizierbar wird. Die Kursanbietenden versuchen, das Gewissheitsproblem der »Religion« in der spätmodernen Gesellschaft, wie schon lange vor ihnen die Vertreter des Pietismus (B. 2. 1. 2.), über die persönliche und erfahrbare »Gottes-Beziehung« zu lösen, an der sich die »transzendente Wirklichkeit« konkretisieren soll. Diese Ausrichtung auf die »religiöse Erfahrung« ist typisch für die »Charismatische Bewegung«, die den Gläubigen ein breites Spektrum an Möglichkeiten zur subjektiven Erfahrung der »transzendenten Wirklichkeit« anbietet (B. 2. 1. 4.) und so der Lösung des religionsinternen Gewissheitsproblems, aber auch der Erlebnisorientierung⁶³¹ der Gegenwartsgesellschaft gleichermaßen gerecht zu werden versucht (B. 2. 2. 2.). Sie tut dies, so Martyn Percy, »to exchange the perceived absence of God for a new sense of presence [...]. Rational religion and the certainty it brought was valuable, but many people wanted more than this – they wanted to experience something as well. Faith was not just thinking about God, but feeling him too. [...] Charismatic Christianity is essentially a matter of the heart, and works best when it travels light«.⁶³² Die *Alphalive*-Verantwortlichen operieren mit der »religiösen Erfahrung«, wie sie die »Charismatischen Bewegung« kennt, deren weltweite Attraktivität oft in Verbindung mit ihrem Erlebnisangebot gesehen wird.⁶³³ Auch die Koordinatoren von *Alphalive* sehen im Einbezug der »charismatischen Elemente« im Kurs den Grund für dessen weltweiten Erfolg über alle christlichen Konfessionen hinweg (A. 1. 4. 1.). Die lokalen Anbieter – nicht alle sind charismatisch orientierte Gemeinschaften – setzen aber je nach ihrem konfessionellen Kontext und je nach ihrem Kurspublikum unterschiedliche Akzente. Sie dürfen allerdings, so betonen die Koordinatoren Martin und Rachel Stössel, die »charismatischen Elemente« und insbesondere das Thema

631) Schulze, Gerhard 1992; Knoblauch, Hubert *Kommunikationskultur*. Berlin / New York 1995.

632) Percy, Martin: »A Place at High Table? Assessing the Future of Charismatic Christianity«, in: Davie, Grace / Heelas, Paul / Woodhead, Linda (eds.): *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot 2003, S. 95-108, hier S. 99-102.

633) Zimmerling, Peter 2001, S. 66 ff.

»Heiliger Geist« nicht aus dem Kursprogramm wegstreichen, wollen sie den Kurs unter dem Label *AlphaLive* laufen lassen.⁶³⁴

Als solche vermittelt die »Charismatische Bewegung«, und mit ihr der *Alpha (live)*-Kurs, wie die christlichen Erneuerungsbewegungen seit dem Pietismus eine »Religion der Erfahrung und des Affekts«, eine »Religion des Herzens« (C. 2. 1. 1.).⁶³⁵

Rationale Legitimationsbemühungen genügen nicht mehr, um die Sinnhaftigkeit religiöser Aussagen zu gewährleisten. Die Erfahrung als Instrument der Re-Objektivierung einer einst (vielleicht) leichter akzeptierten religiösen Wirklichkeitsschau übernimmt die Funktion der empirischen Methode, des »Erfahrungswissens«, das der »transzendenten Wirklichkeit« ihren Faktizitätscharakter zu verleihen vermag. Als Strömung innerhalb der revitalisierenden »Charismatischen Bewegung« weist der *AlphaLive*-Kurs aber noch andere Merkmale auf, die er mit früheren Erneuerungsbewegungen innerhalb des Christentums teilt:

»First, they are all attempting to reach back to the past, to restore ›something‹ that is deemed to have been lost‹ by the church. Revivals seldom offer something that is entirely new; their credibility depends on it being shown that their practices and teachings are somehow part of the original Christian message. Second, revivals arise out of their own distinctive social and cultural genres. They are partly produced by, while also being reactions against, their own society, and are therefore necessarily relative; in effect, they are parasitic upon the culture they purport to reject.«⁶³⁶

In seinem Buch »A Generation of Seekers« bestätigt Wade Roof diese interessante Beobachtung, wenn er konstatiert, dass »Religion« in der spätmodernen Gesellschaft nur überleben könne, wenn sie sich mit den kulturellen Werten dieser Gesellschaft arrangiere und sich in der Erfahrungswelt ihrer Individuen als relevant erweise. Die »achieved« oder selbst errungene Religiosität der spätmodernen Menschen gründe nämlich größtenteils auf deren Lebensstil und persönlichen Präferenzen, so Roof. In diesem Sinne spiegle sie die moderne Marktökonomie wider, die

634) So die Aussage von Rachel Stössel auf der Schulungskonferenz vom 1. / 2. November 2002 in Bülach.

635) Die bewusste Identifizierung »religiöser Erfahrungen« durch die Subjekte und die narrative Darstellung derselben ist – so wie sie in der vorliegenden Studie zur Sprache kommen – ein relativ junges Phänomen. Als Konzept ist die »religiöse Erfahrung« vor allem im modernen Westen, und zwar ungefähr seit dem 18. Jahrhundert, zu beobachten. Die Übertragung des Konzepts auf außerchristliche und außerwestliche, nicht-moderne Religionsysteme ist darum nicht vorbehaltlos möglich. Die Warnung von Peter Winch, »questions that have been regarded by some social scientists as empirical are in fact conceptual«, ist gerade hier ernstzunehmen. Winch, Peter: *The Idea of the Social Science*. London 1958, S. 15-18.

636) Ebd., S. 100.

in zunehmendem Maße eine Kultur der freien Wahl der Konsumenten, der fortschreitenden Fragmentierung des Spezialistentums und der weiteren Pluralisierung der Erfahrungswelten in der Gesellschaft fördere. Der religiöse Markt ermutige die Menschen von heute, sich frei zu bedienen und ihre Religiosität bzw. religiöse Identität auf ihre individuellen Erfahrungsräume abzustimmen, so dass das Glaubensprodukt nicht nur den gewählten Lebensstil und die eigenen sozialen Erfahrungen widerspiegeln, sondern diese ebenso bestätige und zudem mit Bedeutung und Sinn versehen.⁶³⁷ Diese Prononziertheit der Ebene des Individuums, das selbstbestimmt und selbstverantwortlich das »work in progress« steuert und gestaltet, tritt auch im *Alphalive*-Kurs zu Tage, sowohl in den beobachteten Kurseinheiten als auch in den Interviews. Die offene und demokratische Struktur des kundenorientierten Kurses, dessen »Angebot« laufend kontextualisiert wird, erlaubt sowohl auf der Ebene des Denkens als auch auf der Ebene der Erfahrung einerseits ein hohes Maß an Subjektivität und Individualität; andererseits verstehen die Einzelnen ihre »Suche« und, in Entsprechung dazu, ihre Verstehensleistungen als Prozess mit einem »open end« sowie als Prozess, der sich auf die persönliche und auch private Entwicklung und nicht auf ein von außen erwartetes Resultat bezieht (C. 3. 1. 2.). Sie lassen sich also in den Prozess der »discussion and exploration«⁶³⁸ hineinnehmen, womit der Kurs sein kurzfristiges Ziel erreicht hat, setzen aber in diesem Prozess auch ihre eigenen Akzente. Schon während des Kurses sind bei den Teilnehmenden darum individuell geprägte Versionen von »Glauben« und »Glaubenserfahrungen« zu beobachten, die sich in den Interviews dann ein zweites Mal und oft noch in verstärkter Weise zeigen. So nimmt auch die »religiöse Erfahrung«, als individuelles Vergewisserungsinstrument im *Alphalive*-Setting, individuelle und heterogene Züge an, denn konkrete Ereignisse und Erlebnisse sind nicht für alle Beteiligten und zu jeder Zeit als religiös bzw. nicht-religiös wahrnehmbar und taxierbar. Die situativ-persönlichen Deutungen subjektiver Erfahrungen sind im Kurs äußerst vielgestaltig, auch wenn, wie beobachtet werden konnte, grundsätzlich nur auf ein bereits bekanntes Repertoire an »religiösen Erfahrungen« zurückgegriffen wird, was zeigt, dass neben der Individualität auch die Sozialität ihren Anteil an den »Wirklichkeitskonstruktionen« und »religiösen Erfahrungen« behält (C. 2. 1. 2.). Je nach persönlichem Hintergrund, je nach Kontext, Stimmung und Gesprächsverlauf verschieben sich aber die Grenzen zwischen religiös und

637) Roof, Wade: *A Generation of Seekers: The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*. San Francisco 1994. Das korrigierende Element der Religion muss hier allerdings aufgrund empirischer Befunde ebenfalls erwähnt werden, denn eine religiöse Deutung bzw. eine religiös gedeutete Erfahrung fungiert nicht in jedem Falle allein als Bestätigung für den eigenen Lebensstil, sie kann sehr wohl auch als Korrektiv des Alltagslebens auftreten.

638) Hunt, Stephen 2004, S. 110.

nicht-religiös bei den Einzelnen, die nicht nur Teil des *Alphalive*-Kurses, sondern auch Teil zahlreicher anderer sozialer Netzwerke außerhalb der religiösen Gemeinschaft sind. Es bleibt darauf hinzuweisen, dass sich nach dem Kurs die Perspektiven und damit die angesprochenen Grenzziehungen zwischen religiös und nicht-religiös erneut verschieben, denn die Einzelnen setzen im Alltag wieder andere Prioritäten und sie stehen im Einflussbereich anderer Personen. Die »Erfahrung von Transzendenz« gibt es in- und post-*Alphalive* nicht. Sogar das einst im Pietismus bzw. in der Pfingstbewegung klar definierte und beschriebene »Bekehrungserlebnis« ist hier kaum anzutreffen (C. 2. 2. 2. und 3. 2. 2.).

Diese Beobachtungen und Befunde aus dem Feld lassen sich in die systematischen Überlegungen von Wayne Proudfoot⁶³⁹ zu der Problematik der »Religious Experience« wie folgt einreihen:

Ob ein Ereignis, ein Erlebnis letztlich als »religiöse Erfahrung« identifiziert bzw. interpretiert wird, hängt davon ab, was im Denken, im Bewusstsein eines Menschen vorkonditioniert ist, wo dieser die Ursache einer Erfahrung generell oder momentan verortet und mit welchen Intentionen und Erwartungen er Erfahrenes deutet, d. h. auch, auf welchen »Gegenstand« bezogen er Erfahrung mit Sinn versieht.⁶⁴⁰ Ob ein Erlebnis, ein Ereignis subjektiv als »religiöse Erfahrung« identifiziert wird, hängt also nicht nur davon ab, ob das Subjekt die entsprechenden religiösen Deutungsoptionen zur Hand hat, sondern auch und vielleicht vor allem davon, ob es dem Ereignis im Moment des Geschehens oder der nachträglichen Deutung religiöse Bedeutung und Wichtigkeit zuschreibt (C. 2. 1. 1. und C. 3. 1. 2.):

»Even from the subject's perspective, religious content is not enough to identify an experience as religious. The intellectual or imagistic content of an experience does not suffice to identify it as religious [...]. The experience must be one that the subject takes to have religious significance or import. What does it mean to say that an experience has religious import, if this is not to be identified with the subject matter of the experience? [...] In order to do justice to the authority of the experience, the subject must be convinced that the experience could not be accounted for without reference to religious beliefs. This does not mean only that it could not be described without reference to religious concepts or beliefs. [...] The subject matter on which attention is focused might not be distinctively

639) Proudfoot, Wayne 1985, S. 177-189.

640) Die Beobachterin, welche die Aussagen der Betroffenen über ihre »religiösen Erfahrungen« entgegen- und insofern ernstnimmt, als sie ihre eigenen Erklärungen auf diesen Erzählungen aufbaut, kommt in ihren Deutungen von »religiösen Erfahrungen« nicht gezwungenermaßen zu denselben Ergebnissen wie die Erlebenden selbst. Die wissenschaftliche Beobachterin geht von anderen epistemologischen Prämissen aus, d. h. ihre Wahrnehmung ist eine andere, und ihre Reduktionen der Phänomene ist nicht deckungsgleich mit den Reduktionen der Betroffenen, sofern von Reduktion gesprochen werden kann, wenn ein Ereignis aus einer bestimmten Perspektive heraus gedeutet wird.

religious at all ... but the one who has the experience must be convinced that it cannot be exhaustively accounted for without reference to religious beliefs. The religious significance of the experience derives from its noetic quality.«⁶⁴¹

Ob ein Mensch einen Sachverhalt oder ein Erlebnis als religiös deutet, hängt aber auch, und das zeigt sich in den Daten zum *AlphaLive*-Kurs deutlich, von seinem sozialen Umfeld ab. Der Kurs kann als Temporärgemeinschaft die kontinuierliche Absicherung und Konsolidierung des »religiösen Wissens« nicht längerfristig gewährleisten, er fördert durch seine Struktur unter den Teilnehmenden den kurzfristigen Austausch über »Religion« und regt diese an, sich innerhalb seines Rahmens an der »Konstruktion religiöser Wirklichkeit« aktiv zu beteiligen. Mit dem Kursende jedoch, wenn für die meisten Teilnehmenden dieser Austausch über kurz oder lang zum Stillstand kommt, setzt eine Verflüchtigung des vermittelten »religiösen Wissens« ein. Wenn es nämlich stimmt, wie Berger und Luckmann⁶⁴² behaupten, dass »das notwendigste Vehikel der Wirklichkeitserhaltung die Unterhaltung« ist bzw. dass nur das ständige »Rattern der Konversationsmaschine« die subjektive Wirklichkeit des Individuums garantiert, modifiziert und rekonstruiert, dann wird klar, weshalb der auf Kommunikation ausgerichtete *AlphaLive*-Kurs während der Zeit von zehn Wochen bei den meisten Teilnehmenden eine Veränderung des Denkens, Wahrnehmens und Erfahrens bewirken kann. Es wird aber auch verständlich, weshalb die Befragten in den Interviews oft bereits wieder eine distanzierte Haltung einnehmen und bestimmte Erfahrungen und Einstellungen relativieren. »Die subjektive Wirklichkeit von etwas, das nie besprochen wird, fängt allmählich an, hinfällig zu werden.«⁶⁴³

Allgemein kann beobachtet werden, dass die Kursverantwortlichen, die sich in Referaten und Diskussionsgruppen in gekonnter Weise der wirklichkeitskonstituierenden Funktion der Sprache bedienen, die meisten Kursteilnehmenden zu einer »frame extension«, d. h. zu einer über die »Alltagswirklichkeit« und »Alltagserfahrung« hinausreichenden Schau und Erfahrung animieren und auch anleiten können, so dass diese zum »Transzendieren« ihrer eigenen, bekannten und vertrauten Denk- und Erfahrungsbereiche bereit sind. Viele der Teilnehmenden beteiligen sich aktiv an der Kommunikation und experimentieren mit dem angebotenen »Perspektivenwechsel« und den damit zusammenhängenden »religiösen Erfahrungen«. Dabei beobachten einige von ihnen bald, dass Sprache, Denken und persönliche Intentionen und Erwartungen in einem Wechselspiel mit und in einer gegenseitigen Abhängigkeit von der subjektiven »religiösen Erfahrung« stehen, die ja als Verge-wisserungsinstanz für die »transzendente Wirklichkeit« fungieren soll. Sie realisie-

641) Proudfoot, Wayne 1985, S. 181-182.

642) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 163.

643) Ebd., S. 164.

ren, dass sie sich für die religiöse Sinnprovinz eigentlich zuerst entscheiden müssen, bevor sie »religiöse Erfahrungen« machen und als solche auch identifizieren und deuten können.⁶⁴⁴ Gerade nach dem *Alphalive*-Kurs erweist sich die Verge-wisserungsmöglichkeit der »religiösen Erfahrung« nicht selten nur als temporäre Lösung, die angesichts der Omnipräsenz verschiedenster Sinnsysteme und wechselnder Bezugspersonen, die den Zweifel nähren, immer risikohaft und brüchig bleiben muss. Das Hin- und Herpendeln der Individuen zwischen den »Wirklichkeiten«, die situative Setzung von Realitätsakzenten und deren Nichtigkeit im Moment veränderter sozialer Beziehungen und Umstände sind schon im Kurs selber und in verstärktem Maße danach deutlich zu beobachten (C. 3. 1. und 3. 2.)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das vermittelte »religiöse Wissen« und die persönliche Religiosität der Einzelnen durch den Kurs, der auf Kundenfreundlichkeit setzt, eine weitere Individualisierung und auch Privatisierung erfahren. Als religiöses Setting stützt der *Alphalive*-Kurs die Freiheit der Individuen, »to discover their own spiritual ›truths‹, their own ›reality‹, and their own ›experience‹ according to what is relevant to their lives«. ⁶⁴⁵ Die resultierenden individuellen religiösen Wirklichkeitskonstruktionen bleiben aber potentiell instabil und unkontrollierbar, es sei denn die Individuen werden post-*Alphalive* dauerhafte Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft. Gerade die im Rahmen des *Alphalive*-Kurses ausgelöste erfahrungsorientierte Form christlicher Religiosität bleibt nämlich stark beim Subjekt haften, ist in Dauerbewegung, verändert ihre Koordinaten je nach Kontext und ist dadurch zwar flexibel und anpassungsfähig, aber auch schwer fassbar und tendenziell labil. Diese individualisierten Formen von Religiosität, die also außerhalb des Rahmens einer religiösen Gemeinschaft, etwa innerhalb des sozialen Rahmens einer Familie oder eines Freundeskreises, Bestand haben müssen, wo sie im Einflussbereich von Personen stehen, die vielleicht nicht religiös orientiert sind, erfahren dort in der Regel eine starke Veränderung bzw. verschwinden in die »inneren« Bereiche des Individuums oder werden von diesem wieder aufgegeben. In der gesellschaftlichen Mittelschicht, der zentralen Zielgruppe des untersuchten *Alphalive*-Kurses, spielen Familie und Partnerschaft bzw. familienähnliche

644) Das bedeutet nun aber nicht, dass im Kurs nicht auch die sog. deduktive Methode, die sich in ihren Aussagen auf eine göttliche Offenbarung, auf biblische Glaubenssätze und A-priori-Thesen stützt, zur Anwendung kommt, um Glauben zu induzieren und Erfahrungen zu evozieren. Doch gerade die Bereitwilligkeit der Menschen, sich an die Überlieferungen zu halten, ist beeinträchtigt, denn diese können in der Regel nicht aus sich heraus Plausibilität erzeugen. Diese Problematik ist nicht neu, schon Augustinus brachte sie auf die einfache Formel: Niemand glaubt etwas, ohne vorher zu wissen, dass es glaubhaft ist. In: *De praedestinatione sanctorum*, 2:5, zitiert in: Berger, Peter L. 1991, S. 113.

645) Roof, Wade 1994, zitiert in: Hunt, Stephen 2004, S. 35.

Strukturen und Beziehungen nach wie vor eine wichtige Rolle, da sie eine »vergleichsweise stabile strukturelle Grundlage für die ›private‹ Produktion von (sonst eher freischwebenden) Systemen ›letzter‹ Bedeutung bildet. Das gilt besonders für das Mittelschicht-Ideal der ›partnerschaftlichen‹ Ehe, von der typischerweise erwartet wird, dass sie den Ehepartnern ›Erfüllung‹ bietet.«⁶⁴⁶ Bei den meisten befragten Kursteilnehmenden kann diese Schwerpunktsetzung auf die Ehe, Familie oder Partnerschaft deutlich herausgearbeitet werden, während bei einer Minderheit zu beobachten ist, dass auch Personen von außerhalb der Familie als Unterstützer der subjektiven Wirklichkeitskonstruktion wirken. Immer jedoch orientierten sich die Einzelnen an den von ihnen ausgewählten »signifikanten Anderen«, die entweder an der »Konstruktion und Stabilisierung« ihrer religiösen Wirklichkeitsauffassungen teilhaben und diese bestätigten oder die, umgekehrt, an dieser Perspektive nicht teilhaben und langfristig zur Auflösung oder Verschiebung der religiösen Wirklichkeitsauffassung ins Innere der Person beitragen.

Der einzelne Kursteilnehmer/die einzelne Kursteilnehmerin bleibt also als Mitglied der pluralistischen Gesellschaft mit der Dauerherausforderung konfrontiert, immer wieder von neuem zu wählen und Prioritäten zu setzen zwischen Sinnsystemen und Menschen, die bestimmte Weltanschauungen vertreten. Die religiösen Gemeinschaften ihrerseits müssen angesichts dieser Tatsache mit einer wachsenden Fluktuation zu rechnen, und die Behauptung, dass *Alphalive* selber dazu beisteuere, ist nicht von der Hand zu weisen. Trotz seiner Versuche, Komplexität zu reduzieren, vermag der Kurs der Komplexität der Gegenwartsgesellschaft mit ihren Widersprüchlichkeiten und Dilemmata letztlich auch nur, wenn überhaupt, auf Zeit zu entkommen. Die Spannung zeigt sich dort mit Vehemenz, wo der Kurs sich als Teil der Gemeindegrowthsbewegung versteht, wo er also die Kursabgänger und -abgängerinnen in die verbindliche und sozialisierende religiöse Gemeinschaft einführen sollte. Das Kurskonzept, das sich weder gegen den gesellschaftlichen Individualismus noch gegen die Kultur der Mobilität stemmt, sondern in seinen eigenen Reihen diesen Tendenzen einen zusätzlichen Impuls gibt, kann in der Regel höchstens noch temporäre Verbindlichkeiten schaffen, nämlich dann, wenn die Betroffenen es sich zeitlich und sozial »leisten« können, d. h. wenn nichts für sie Wertvolles auf dem Spiel steht.

Die religiösen Gemeinschaften, vor allem in den westeuropäischen Ländern, ringen darum um die Integration ihrer ehemaligen Kursteilnehmer und -teilnehmerinnen in die lokalen Gemeinden, sie können aber, im Unterschied vielleicht zu den Ländern des »Südens«⁶⁴⁷, diesbezüglich nicht wirkliche Erfolge verbuchen.⁶⁴⁸

646) Luckmann, Thomas 1991, S. 149 f.

647) Z. B. Afrika und Südamerika.

648) Vgl. Hunt, Stephen 2004, S. 251-253.

Von den zahlreichen Kursabsolventen und -absolventinnen findet offensichtlich⁶⁴⁹ nur eine Minderheit dauerhaften Zugang zu den etablierten religiösen Institutionen und Organisationen.

2. Erfolge und Misserfolge: Sinnsuche versus Vergemeinschaftung

Ihr Verhältnis zur Gegenwartsgesellschaft sowie ihre globale Schubkraft sind zentrale Charakteristika der »Charismatischen Bewegung« oder, wie sie auch genannt wird, des »Neo-Pentekostalismus« bzw. der »Neo-Charismatik«, zu der auch *Alpha* – in der Schweiz *Alphalive* – gehört. Die Bewegung ist per definitionem in Bewegung und darum schwer fassbar. Sie reagiert laufend auf lokale kulturelle und soziale Eigenheiten – auch auf wirtschaftliche und politische Herausforderungen⁶⁵⁰ –, sie profitiert von den Defiziten der kirchlich regulierten Religion und verankert sich gleichzeitig weltweit in den verschiedensten christlichen Konfessionen und Denominationen. Als Revitalisierungsbewegung versucht sie, die säkularisierenden Kräfte innerhalb der Gesellschaft in Schach zu halten und gleichzeitig selber zu einem Teil der postmodernen Gegenwartskultur zu werden. Sie hat rationale und vernunftkritische Anteile an sich, zielt mit ihren Angeboten auf das Individuum, die Privatsphäre und die Innerlichkeit, demonstriert aber gleichzeitig auch ein stark expressives Moment, welches ins Soziale und an die Öffentlichkeit strebt. Zusätzlich zu dieser Spannungssituation zwischen Tradition und Wandel, in der sich das Handeln der Gemeinschaften innerhalb der Bewegung abspielt, kommen die Herausforderungen vonseiten der Kunden, die mit ihrem Konsumverhalten die religiösen Anbieter zunehmend dazu zwingen, ihren Bedürfnissen und Erwartungen zu entsprechen. Die Macht der Konsumenten bewirkt eine, wie Peter L. Berger schreibt, zunehmende »standardization and marginal differentiation – once more replications of the general dynamics of a free market. Insofar as the religious ›needs‹ of certain strata of clients or potential clients are similar, the religious institutions catering to those ›needs‹ will tend to standardize their products accordingly. For example, all religious institutions oriented toward the upper-middle-class market in America will be under pressure to secularize and to psychologize their products – otherwise, the chances of these being ›bought‹ diminish drasti-

649) Die Statistiken zeigen keine zu den TeilnehmerInnenzahlen im Verhältnis stehenden Wachstumskurven der Mitgliedschaft.

650) Siehe *Alpha*-Sonderkurse, die für bestimmte Berufsgruppen wie Schichtarbeiter, Mütter mit Kleinkindern, Studierende, Gefangene, Militärs usw. konzipiert worden sind. Zu nennen sind auch die Kurse in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion, in den Konfliktgebieten des Nahen Ostens und Afrikas sowie in Asien und Südamerika.

cally. [...] This standardization of religious contents, brought about by consumer pressures, tends to de-emphasize traditional confessional cleavages. As a result, it facilitates the cartelization necessitated by the structural features of the pluralistic situation.«⁶⁵¹ Diese Entwicklung verlangt einerseits eine Reduzierung der inhaltlichen Breite und der idiosynkratischen Interessen der einzelnen religiösen Gemeinschaften, was dem Individuum für seine persönlichen Versionen mehr Freiraum verschafft; andererseits erwächst aber gerade aus dieser Situation der minimalen Vorgaben und der maximalen Gestaltungsfreiheit für die religiösen Gemeinschaften die Frage nach der eigenen Identität. Durch die Ökumenisierung der »religiösen Angebote« werden nämlich die einzelnen Gruppierungen in ihrer Bedeutung unwichtiger und für die potentiellen Kunden auch weniger deutlich unterscheidbar, was sie marktstrategisch in eine ungünstige Lage hineinführt. In jüngster Zeit ist darum auch eine Gegenbewegung zur Ökumenisierung erkennbar.⁶⁵² Das neue Differenzverhalten aufseiten der religiösen Gemeinschaften, das sich parallel zu den Tendenzen der Annäherung und Kartellbildung zwischen den einzelnen Gemeinschaften und der Standardisierung ihrer Angebote und Aktivitäten heranbildet, orientiert sich aber nicht mehr an der Gesamtgesellschaft, sondern an bestimmten Publikumsgruppen mit ihren spezifischen Präferenzen, was die Entstehung von religiösen Interessensgruppen bzw. »homogeneous clubs« fördert. Aus diesem institutionstheoretischen Blickwinkel lässt sich auch der *AlphaLive*-Kurs beschreiben, der diese allgemein beobachtbaren Tendenzen und Merkmale zeitgenössischer »Religion« und insbesondere zeitgenössischen Christentums ebenfalls aufweist: Als Instrument zur Evangelisierung wurde er vor dem Hintergrund des Bedeutungschwunds des Christentums und des Mitgliederschwunds in den christlichen Gemeinden Englands konzipiert und für diese pluralistische Gesellschaft entworfen. Dies bedingte vonseiten der Kursdesigner eine Auseinandersetzung auch mit dem Verhalten heutiger Individuen bzw. mit den modernisierungstheoretischen Diagnosen zur Gegenwartsgesellschaft und ihrer Mitglieder. Vor dem Hintergrund sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und mit der Absicht, damit Gemeindegrowth generieren zu können, wurde der *AlphaLive*-Kurs entwickelt und als zeitgenössisches und kundenfreundliches, niederschwelliges »Produkt« auf den religiösen Markt gebracht. Rasch entwickelte er sich zu einem bedeutenden Instrument innerhalb der weltweiten Gemeindebaubewegung. Seine Designer setzten von Anfang an auf eine überkulturell und überkonfessionell gültige »Botschaft«, die je nach Zielpublikum modifiziert werden konnte, wie auf eine offene und kontrollfreie Kommunikationsstruktur, in der die Teilnehmenden als selbstverantwortliche Individuen selber aktiv werden sollten.

651) Berger, Peter L. 1967, S. 148 f.

652) Ebd., S. 148. Berger spricht von einem »age of the rediscovery of confessional heritages«.

»In engaging with secularity, it uses secular tools, applying sociology, psychology, business and organizational studies. It recognizes cultural and social change, while appreciating individualism, consumerism, and the need to be relevant in a relativizing culture. Alpha attempts to be ›safe‹ and non-threatening but boldly proclaims what it has to offer. It is consumer-led to a degree since it takes into account people's experiences and views, whether guests or church leaders. It is also user-friendly in the sense that it is ecumenical and is popular across the denominations.«⁶⁵³

Wohin diese Offenheit und Bereitschaft zur Enkulturation der religiösen Botschaft bei einer gleichzeitigen Minimalisierung und Reduzierung dieser Botschaft führt, wird sich erst zeigen müssen. Kritische Stimmen äußern seit langem Bedenken, was die Zukunft der »Charismatischen Bewegung« allgemein anbelangt. Martin Percy folgert in jüngster Zeit, dass die Stärken der Bewegung bald zu ihren Schwachpunkten werden könnten: »The strength of the pluralism in relation to post-modernity should not be underestimated, particularly in its capacity to turn revivalism into a form of cultural expression.«⁶⁵⁴ Und Stephen Hunt zieht aktuell prognostizierende Schlüsse zum *Alpha(live)*-Kurs: »It is very much a diluted version of charismatic renewal that is being spread. In fact, Alpha would seem to indicate that the charismatic movement has, after some forty years, finally blown itself out. [...] The reality however is, that the renewal movement has proved to be the only vibrant movement in the churches, warts'n all. Yet now we may be looking not just at post-Christian society but at post-charismatic church. There is evidence that contemporary Christians, perhaps in post-modern style, are looking elsewhere – perhaps at more traditional forms of Christianity.«⁶⁵⁵

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Veränderungen in der Sozialform des Christentums in der westlichen Gegenwartsgesellschaft durch die »Charismatische Bewegung« und auch durch den *Alpha(live)*-Kurs weiter vorangetrieben werden, auch dort, wo der Kurs in einer bestehenden Gemeinschaft bzw. einer landeskirchlichen Gemeinde verankert ist. Der Kurs entspricht offensichtlich vielen sinnsuchenden Menschen, denn er vermag eine große Resonanz auf der individuellen Ebene der Teilnehmenden zu erzeugen. Doch die steigenden TeilnehmerInnenzahlen stehen in keinem Verhältnis zu den messbaren Auswirkungen, die der Kurs auf der Ebene des Gemeindegewachstums bewirkt.

Der *Alpha(live)*-Kurs nimmt zwar das Gemeinschaftsbedürfnis und -verhalten seiner Klientel durchaus auf, bietet aber zugleich eine Form von Vergemeinschaftung an, wie sie heute zunehmend nicht nur im religiösen Umfeld zu beobachten

653) Hunt, Stephen 2004, S. 250.

654) Percy, Martin 1997, S. 218; Hocken, Peter: *Streams of Renewal*. Exeter 1986.

655) Hunt, Stephen 2004, S. 252-253.

ist. Immer mehr Menschen suchen, so beobachtet Reginald Bibby⁶⁵⁶, die Nähe von »people more like myself«, die ihre momentane Selbstverortung und -beschreibung stützen und schützen.⁶⁵⁷ Der *Alphalive*-Kurs fördert diese Art von Vergemeinschaftung, indem er religiös Suchende während einer gewissen Zeit und unter klaren Rahmenbedingungen erfolgreich zusammenführt. Er fungiert als eine Art »homogeneous club«, der sein vergemeinschaftendes Potential nicht mehr primär auf der Basis ähnlicher sozialer Lagen seiner Mitglieder, sondern auf der Basis ähnlich gestellter Lebensfragen und -ziele sowie ähnlicher ästhetischer Ausdrucksformen ausschöpft. Die Konzentration auf das überschaubare Wesentliche, der Austausch mit Menschen gleichen Interesses – wenn es auch nur um die »discussion und exploration« von religiösen Themen geht – und die kurze Laufdauer des Kurses werden von den Befragten der untersuchten *Alphalive*-Gruppe außerordentlich geschätzt. Darum kann der Kurs auch als »Szene« beschrieben werden, weil er als ein Netzwerk von Personen fungiert, welche bestimmte Formen der kollektiven Selbststilisierung auf Zeit teilen und diese Gemeinsamkeiten kommunikativ stabilisieren bzw. modifizieren. Ort und Zeit sind fixiert und geben den »Szenemitgliedern« einen klaren Rahmen, in dem sie miteinander kommunizieren und interagieren.⁶⁵⁸ Als »Szene« kann das Kurssetting auch deshalb verstanden werden, weil es nicht per se schon eine Gemeinschaft konstituiert, aber strukturell »gemeinschaftsträchtig« ist, denn vermutete Gemeinsamkeiten werden typischerweise durch eine spezifische Kommunikationsweise und durch eine fokussierte Zentralthematik bestätigt. Die Verantwortlichen bestehen nicht auf Verbindlichkeiten, sondern garantieren eine Art Teilzeit-Orientierungsangebot. Das Handeln, das sich als religiöse Suche und Kommunikation über religiöse Themen äußert, ist alles, was es hier zu teilen gibt.

656) Bibby, Reginald: *Unknown Gods*. Toronto 1993. Vgl. Dazu Daiber, Karl-Fritz: »Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse«, in: Gabriel, Karl (Hrsg.) 1996, S. 86-100. Daiber hält fest, dass im Prozess gesellschaftlicher Individualisierung und Privatisierung und angesichts einer Pluralisierung religiöser Kommunikationsstrategien und im Zuge neu entstehender individueller Bedürfnisse und Interessen neue kollektive Formen von Religiosität entstehen können, die einen hohen Verbindlichkeitsgrad und verfestigte Orientierungssysteme anbieten. Dieser Prozess diene wiederum der Individualisierung, indem er Abgrenzung und Distinktion ermögliche und individuelle religiöse Ansichten im Gruppenzusammenhang stabilisiere. Die Routinierung religiöser Erfahrungen, die Ritualisierung gemeinschaftsstiftender Darstellungsakte, führten zu Symbol- und Mythenbildung und ermöglichten überdies eine Rekrutierung von neuen Mitgliedern.

657) Die »Konversationsmaschine«, Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 163.

658) Der typische Ort und die typische Zeit für Kommunikation und Interaktion sind Merkmale von Szenen. Vgl. Schulze, Gerhard 1992; Knoblauch, Hubert 1995.

Mit ihrer Situation post-*Alphalive* sind aber die meisten Kursabgänger und -abgängerinnen, wie die Interviews zeigen, überfordert, und die Regeln und Konventionen einer festen Gemeinschaft, in die sie sich einfügen sollten, sind ihnen entsprechend fremd oder zuwider. Die Abgänger und Abgängerinnen zeigen sich angesichts der Option Gemeinde oft frustriert über die verschiedensten Dinge, vom Lobpreisstil über die Gottesdiensttermine bis zu den Erwartungen der Gemeinde, die nicht mehr das Potential hat, jederzeit auf ihre persönlichen Interessen und Bedürfnisse einzugehen. Die Individuen erleben am Ende des Kurses so etwas wie einen Kulturschock angesichts des kirchlichen Anschlussangebots, das nicht mehr bloß eine Vergemeinschaftung von Gleichgesinnten bietet. Eine Kirchengemeinde verfügt über einen höheren Grad an Normierungspotential, Sanktionsmöglichkeiten und Autorität, ob die Individuen ihr dies zugestehen oder nicht. Eine Kluft entsteht zwischen der Gemeinschaft, die ihre Mitglieder verpflichten und einbinden will, und den Individuen, die sich Verpflichtung und Selbstbindung je individuell und situativ auferlegen und diese Praxis im Kurs auch ungehindert weiterverfolgen konnten. Es sind nicht mehr Faktoren wie Solidarität und Loyalität, die zur Vergemeinschaftung führen, sondern oft nur noch ästhetisch orientierte, zeitökonomische, utilitaristische und vorläufige Entscheidungen der Einzelpersonen.⁶⁵⁹

Die Erfolgsseite von *Alpha* bzw. *Alphalive* hat also auch seine messbare Kehrseite, nämlich die der erfolglosen Integration der Kursabgänger und -abgängerinnen in die bestehenden Gemeinschaften.⁶⁶⁰ An diesen Befunden von Erfolg und Misserfolg zeigen sich zeitgenössische Trends im Verhalten heutiger Individuen gegenüber »Religion«: »Religion« scheint populär geworden zu sein, und die Suche der Menschen auch nach religiös konnotiertem Sinn scheint zugenommen zu haben, doch die zur Verfügung stehenden Strukturen der religiösen Gemeinschaften entsprechen den mobilen und individualistisch denkenden wie handelnden Menschen nicht mehr unbedingt. Verunmöglichen »religiöse Angebote« wie *Alphalive*, dessen Repräsentanten zunehmend die Sprache ihrer potentiellen Klientel zu sprechen bereit sind, die Verwirklichung ihrer eigenen Ziele, des Wachstums und der Revi-

659) Diese Stimmung beobachten auch die Soziologen Wade Roof und Phillip Hammond, die vor allem in den USA der vergangenen Jahre einen »new voluntarism« diagnostizierten, der auch die religiösen Gemeinschaften betrifft und das zunehmend wirksame Muster des »voluntary religious belonging« erklärt. Hammond, Phillip: »Religion and the Persistence of Identity«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988), H. 1, S. 1-11; Roof, Wade 1994. Eine Ausnahme ist hier jenes freikirchliche Setting, das im kleinen Rahmen von Anfang an verbindlichere Strukturen generiert, Themen abschließender und direkter behandelt und eine hohe prozentuale Vertretung der Teammitglieder gewährleistet. Die Integrationsquote wird hier höher sein.

660) Die Wahrnehmung der kurs anbietenden Gemeinden ist diesbezüglich eine etwas andere. Für sie lohnt sich der große Aufwand im Zusammenhang mit den hohen TeilnehmerInnenzahlen, auch wenn am Schluss nur ein Bruchteil der Kursbesucher zurückbleibt.

talisierung der religiösen Gemeinschaften? Fördert der Kurs, der als global anwendbares Missionierungsinstrument konzipiert ist, mit seiner kundenfreundlichen Linie die Dauersuche heutiger Menschen nach Sinn und leistet er damit einem Vergemeinschaftungsverhalten Vorschub, das zur verbreiteten Entstehung von »homogeneous clubs« bzw. instabilen »Szenen« führt?

An diesen Trends zeigen sich vielleicht gerade die Vorteile und die Nachteile des Kurskonzeptes, das auf Kommunikation und darum auch auf Reflexion setzt. Mit der Frage »Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?« charakterisiert auch Helmut Schelsky die aktuelle Lage der »Religion« in der modernen Gesellschaft und bringt gleichzeitig mit dem »Gesprächs-Prinzip« die Kommunikation ins Spiel, welche die alten Tradierungsformen seiner Meinung nach in Zukunft überlagern wird.⁶⁶¹ Steht Kommunikation hier für eine Einbindung der verunsicherten, sich ihrer selbst nicht sicheren »Subjektivität« und »Reflexivität« ins »Soziale«, ins normale soziale Leben?, fragt der Soziologe Horst Firsching und folgert, dass auf diese Weise der Begriff der »Kommunikation« das Erbe des Begriffs der »Reflexion« antritt. Die ins Soziale gewendete Reflexion in Form von Kommunikation wird zum Potential und Reservoir einer individuellen Reflexivität⁶⁶², wie sie auch der *Alphalive*-Kurs aufnimmt und fördert. Die Verschiebung von Grenzen, gleich ob sozialer, inhaltlicher oder struktureller Art, ist in einem solchen Umfeld eine sichere Folge. Es stellt sich die Frage, ob sich auch mit *Alphalive* eine Verschiebung von der »community« zur »communication« abzeichnet.

Einige abschließende und über den Rahmen der vorliegenden Studie hinausweisende und unabgeschlossene Gedanken seien an dieser Stelle noch erlaubt: Die Designer des *Alphalive*-Kurses kennen die soziologischen Modelle zur Gegenwartsgesellschaft und antworten mit ihrem Kurskonzept auf den diagnostizierten Trend der Individualisierung in dieser Gesellschaft. Sie versuchen, »Sinn« individuell und situativ bereitzustellen und plausibel zu machen, ein Ziel, das sie wenigstens für die Dauer des Kurses zu erreichen scheinen. Eine religiöse Dauerorientierung vermögen sie aber damit nicht zu konsolidieren, denn sie können nicht einerseits das suchende Individuum, dessen Leben von Mobilität und heterogenen, oft auch antagonistischen »Lebensstilpaketen« und »Sinnkonglomeraten« geprägt ist, bestätigen und andererseits von diesem Individuum, das sich auf einem »Optionen-Karusell«⁶⁶³ befindet, erwarten, dass es sich bindet. Der Kurs schafft sich seine Herausforderung selber: Er will Menschen, deren Dasein sich nicht mehr im Rah-

661) Schelsky, Helmut: *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik*. München 1979, S. 38-63.

662) Vgl. Firsching, Horst »Warum Kommunikation?«, in: Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 187-240, hier S. 235 f.

663) Vgl. Hitzler, Ronald 1999, S. 223-233.

men mehr oder minder fragloser Zugehörigkeiten vollzieht und die sich als emanzipierte Einzelne im Prinzip jederzeit aus einem Kollektiv herausnehmen können, in eine konkrete religiöse Gemeinschaft integrieren. Diese Menschen haben zwar symptomatischerweise ein Bedürfnis bzw. eine Sehnsucht nach Gemeinschaft, doch Traditionsmilieus scheinen dieses Bedürfnis in der Regel nicht mehr befriedigen zu können, jedenfalls nicht »solange deren Sicherheitsversprechen mit den ihnen traditionell ebenfalls eigenen Verpflichtungen und Zwängen einhergehen«. Die Vergemeinschaftungssehnsucht heutiger Menschen ist eine spezifische: Diese suchen Anschluss lediglich im Sinne der je von ihnen gewünschten Verortung, sie suchen Verbündete und Gesinnungsfreunde.⁶⁶⁴

Der *Alphalive*-Kurs scheint, so betrachtet, ein typisch spätmodernes Phänomen zu sein, das vor dem Hintergrund des kulturellen und weltanschaulichen Pluralismus auf globaler wie lokaler Ebene operiert und dabei vor allem auf der Ebene des Individuums auf eine starke, aber tendenziell kurzfristige Resonanz stößt, jedoch für die Problematik der schwindenden Bindekraft religiöser Gemeinschaften nicht wirklich eine Lösung bieten kann. Individuelle Wirklichkeitskonstruktionen, subjektive Erfahrungen – zwecks Vergewisserung der »religiösen Wirklichkeit« und zwecks Befriedigung des persönlichen Erlebnisbedürfnisses – und die Tendenz zur Privatsphäre – im vorliegenden Fall vornehmlich zu familien- und familienähnlichen Kontexten – machen aus der im Kurs vermittelten »Religion« ein Dauerprojekt des einzelnen Menschen, in dem dieser fortwährend zur Kommunikation, zur Reflexion und zur Wahl gezwungen ist. Seine Suche geht nie zu Ende, und was einst unumstößliche Tradition war, ist grundsätzlich verhandelbar geworden:

»Such developments suggest a move away from a hegemonic understanding of authority towards a more democratic, open understanding, which suggests authority as negotiated and relative, rather than received and absolute. The ›truth‹ of Christianity is not seen as simply available in the sermons of an ›inspired‹ preacher or as residing in prescribed readings of the Bible, significantly mediated through the middle-class, Western pre-conceptions of conservative evangelicalism. Indeed, the ›truth‹ of Christianity is seen as something that cannot be easily encapsulated in rhetorical formulae. Rather, Christian identity is represented as a processual phenomenon, subject to development and exploration, with the final arbiter of authenticity being the individual. As a consequence of this, faith is frequently conceived in terms of a journey, a pilgrimage with no prescribed route or defined end.«⁶⁶⁵

664) Ebd., S. 223-233.

665) Guest, Mathew: »Alternative« Worship: Challenging the Boundaries of the Christian Faith«, in: Arweck, Elisabeth / Stringer, Martin D. (eds.): *Theorizing Faith. The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*. Birmingham 2002, S. 35-56, hier S. 46.

Die religionsinterne Pluralität bzw. Heterogenität und Komplexität, aber auch Temporalität nimmt dadurch zu, was eine dauerhafte Integration der sinnsuchenden Menschen in eine bestehende Gemeinschaft umso schwieriger macht. Die Diskrepanz zwischen der langfristig verfehlten Zielsetzung des *Alphaive*-Kurses, Gemeindegewachstum zu generieren, und seinen immer weiter ansteigenden TeilnehmerInnen-Zahlen bleibt also letztlich ungelöst bzw. unlösbar. Ein Zitat von Thomas Luckmann fasst diese Beobachtungen treffend zusammen:

»Mit der immer stärkeren Vorherrschaft der Konsumorientierung und dem steigenden Streben nach Autonomie wird es aber wahrscheinlicher, dass der einzelne gegenüber der Kultur und dem Heiligen Kosmos als ›Käufer‹ auftritt. Ist die Religion erst einmal zur ›Privatsache‹ geworden, kann das Individuum nach freiem Belieben aus dem Angebot ›letzter Bedeutungen‹ wählen. Geleitet wird es dabei nur noch von den Vorlieben, die sich aus seiner sozialen Biographie ergeben. Eine bedeutsame Folge dieser Situation besteht darin, dass der einzelne nun nicht mehr nur seine persönliche Identität konstruiert, sondern auch sein individuelles System ›letzter‹ Bedeutung. Freilich steht ihm für solche Konstruktionen ein ganzes Spektrum an Modellen zur Verfügung – doch keines davon hat einen ›offiziellen‹ Status im strengen Sinn des Wortes. Keines wird mehr gewohnheitsmäßig au sérieux verinnerlicht. Statt dessen erfordert die Ausbildung der individuellen Religiosität nun ein hohes Maß an subjektiver Reflexion und Wahlentscheidung – eine Beobachtung, die uns schon bekannt ist. Überdies entstehen die Themen von ›letzter‹ Bedeutung vorrangig in der ›Privatsphäre‹ und finden im großen und ganzen keinen vollständigen Ausdruck in der Kultur. Deshalb nehmen individuelle Systeme ›letzter‹ Bedeutung im Vergleich zu den au sérieux internalisierten ›offiziellen‹ Modellen eher synkretistische und verschwommene Züge an.«⁶⁶⁶

666) Luckmann, Thomas 1991, S. 141.

Schlusswort

Was ist »Religion« im kommunikativ-experimentellen Setting des *AlphaLive*-Kurses? Angesichts der Analyseresultate muss die Frage gestellt werden, ob die Interpretation des empirischen Materials aus kulturwissenschaftlicher Perspektive eine Verortung und Beschreibung von »Religion« noch möglich macht, wenn einmal davon abgesehen wird, dass Ereignisse darum als religiös zu bezeichnen sind, weil sie von religiösen Experten initiiert werden oder an sakralen Orten stattfinden.

Die »Religion« oder die »religiöse Rede«, so wie sie im Rahmen des *AlphaLive*-Kurses beobachtet werden konnte, ist von anderen Sinnsystemen und ihren Kommunikationsformen nicht immer und eindeutig erkenn- und abgrenzbar. Gerade auf der Ebene des Subjekts, von woher in der vorliegenden Studie die »Religion« in ihrer Form als »Kommunikation« erfasst wurde, erschweren die fließenden Übergänge zwischen den als religiös und den als nicht-religiös wahrgenommenen und bestimmten Erfahrungen – die oft auch konstitutiv sind für die individuellen Wirklichkeitssetzungen –, aber auch das ständige Hin- und Herpendeln der Einzelnen zwischen den unterschiedlichen Wahrnehmungsmodi und Sinnsystemen eine klare Einteilung in das, was als »Religion« gilt und was nicht. Die Kategorie des »Transzendenten« im Gegensatz zum »Alltäglichen« bleibt im *AlphaLive*-Kurs eine in hohem Maße subjektiv gestaltbare und erlebbare Möglichkeit des Individuums. Die Frage, ob und warum die Option »Religion« bei einem Individuum auftaucht, von ihm »ergriffen« und verhandelt wird, bleibt jedoch auch unter den Bedingungen des Kurssettings offen und hängt von jeweils unterschiedlichen Faktoren ab. Im »Ergreifen« oder »Nichtergreifen« der »transzendenten Wirklichkeit« durch die einzelnen Kursteilnehmenden zeigt sich – dann, wenn über diese »Wirklichkeit« kommuniziert wird – die Kategorie der »Transzendenz« immer sowohl als sozial mitbestimmte als auch individuell wahrgenommene, erlebte und gestaltete Wirklichkeitskategorie, die in einem Wechselverhältnis zu anderen Denk- und Handlungsbereichen des Menschen und darum auch in einem dynamischen Verhältnis zur dessen »Alltagswirklichkeit« steht. ⁶⁶⁷

667) Neben philosophischen Welt- und Selbstdeutungen, psychotherapeutischen Methoden, Verdrängungsmechanismen, veränderten Erwartungshaltungen oder rationalen Erklärungsweisen bietet die Religion nur eine Problemlösung von vielen an. Immer spielt auch die soziale Einbettung der Individuen eine entscheidende Rolle, ob diese ein Sinnangebot erfolgreich und vielleicht sogar auf Dauer »einkaufen« oder nicht.

Dazu Pollack 1995, S. 185: »Was der Mensch als kontingent erfährt, hängt von seinem Welthorizont, von seinem Daseinsverständnis, von seiner Erwartungshaltung ab, und diese variieren sozial, historisch und individuell. Was für den einen kontingent ist, muss es für den anderen, der in einer anderen gesellschaftlichen Umwelt, in einer anderen historischen Epoche lebt, nicht sein, und auch für den einzelnen kann sich das Kontingenzerleben im Laufe seines Lebens verändern. Was jeweils als kontingent erfahren wird und was nicht,

Im *Alphalive*-Kurs vor Ort erzählen die Teilnehmenden von ihren Vorstellungen und Erfahrungen mit der »transzendenten Wirklichkeit«. Insofern können für das fokussierte Feld Aussagen über eine bestimmte Form von kommunizierter Religiosität gemacht werden. Doch als globales Phänomen mit einer hohen Enkulturationskompetenz verändert sich der Kurs mit seinem Setting und seinem Publikum laufend. Von einer typischen »*Alphalive*-Religion« bzw. einer *Alphalive*-typischen »Erfahrungsweise von Transzendenz« kann darum hier nicht gesprochen werden. Als Bewegung präsentiert *Alpha(live)* sein »religiöses Angebot« derzeit an den verschiedensten Orten der Welt gleichzeitig, doch das, was der Kurs an »Religion« generiert, lässt sich immer nur vor Ort beobachten und erfassen. Insofern ist *Alpha(live)* ein globales Phänomen mit einem Trend zur Partikularisierung des Universalen und gleichzeitigen Universalisierung des Partikularen.

Roland Robertson argumentiert, dass gerade die »Globalisierung uns in gewisser Hinsicht über die Säkularisierung hinaus zu einer neuen Art der Religiosität führt – einer Religiosität, welche die Religion in einem unkonventionelleren Sinn sowohl einbegreift als auch quer zu ihr verläuft«. Er argumentiert, »dass die Aufmerksamkeit gegenüber der Globalisierung, wenn man sie multidimensional versteht, uns dazu zwingt, jenseits der alten Pfade zu denken, die der Debatte über Säkularisierung und Entzauberung eigen sind. Ich sage dies in voller – und zugegebenermaßen problematischer – Anerkennung des Umstandes, dass eben die Kategorien des Säkularen und des Religiösen selbst einen Aspekt der Globalisierung konstituieren. Die zentrale soziologische Aufgabe besteht daher auch nicht darin, Religion »an sich« zu definieren, sondern empirisch zu untersuchen, wie sich dieses Phänomen – wenn auch sehr uneinheitlich – über den Großteil der Welt verbreitet hat.«⁶⁶⁸

Dieser Forderung wurde in der vorliegenden Studie zum *Alphalive*-Kurs entsprochen, mit dem Resultat, dass die Analyse der Daten zum untersuchten kulturell-sozialen Setting sowohl die These von der fortdauernden Präsenz des Christentums in Vorstellung und Praxis, aber auch die These von der kontinuierlichen

richtet sich immer nach dem, was im alltäglichen Wirklichkeitsverständnis als normal unterstellt wird. Es ist gerade die Durchbrechung des eingespielten Selbst- und Weltverständnisses, die als Kontingenz erfahren wird. Das Aufkommen von Kontingenz setzt also voraus, dass der Mensch die Wirklichkeit nicht mehr selbstverständlich erlebt. Typischerweise machen sich deshalb religiöse Vorstellungen und Praktiken an gesellschaftlichen, biographischen oder auch naturalen Brüchen fest. Wenn der Mensch die Erfahrung von Überraschendem, Außeralltäglichem, Unerwartetem macht, wenn Gefühle der Angst und der Hoffnung aufbrechen und möglicherweise die Suche nach der Verankerung des Kontingenten im Konsistenten einsetzt, kann das Religion signalisieren.«

668) Robertson, Roland: »Religion und Politik im globalen Kontext der Gegenwart«, in: Minckenberg, Michael / Willems; Ulrich (Hrsg.): *Politik und Religion*. Wiesbaden 2003, S. 581-594, hier S. 583-584.

Individualisierung und Privatisierung dieser Religion innerhalb des untersuchten Segments der sozialen Mittelschicht in der schweizerischen Gegenwartsgesellschaft zu bestätigen scheint. Inwiefern sich diese Befunde zum *AlphaLive*-Kurs verallgemeinern lassen bzw. inwiefern sie auch für außereuropäische Verhältnisse gelten, bleibt zu zeigen.

Anhang

Anhang 1

Datenerhebung. Materialien werden ausfindig gemacht und zusammengetragen bzw. generiert. Später werden diese Daten dann analysiert.

Kontextwissen. Es handelt sich dabei um Daten, die die Forscherin im Kopf hat und die aus ihrem persönlichen Erleben, ihrer Forschungserfahrung und ihrer Kenntnis der Fachliteratur stammen.

Kodieren. Dieser allgemeine Begriff steht für das Konzeptualisieren von Daten. Kodieren bedeutet folglich, dass über *Kategorien* und deren Zusammenhänge Fragen gestellt und vorläufige Antworten (*Hypothesen*) gegeben werden. Ein Kode ist ein Ergebnis dieser Analyse.

Dimensionalisieren. Dieses grundlegende Verfahren hilft, Unterscheidungen zu treffen. Die Ergebnisse heißen Dimensionen und Subdimensionen.

Kategorie. Unterscheidungen ergeben sich aus dem Dimensionalisieren und führen zu Kategorien.

Hypothesen. Es handelt sich dabei um vorläufige Antworten auf Fragen zu konzeptuellen Bezügen.

Schlüsselkategorie. Dies ist eine Kategorie, die für die *Integration* der Theorie von zentraler Bedeutung ist.

Theoretical Sampling. Das Heranziehen von Beispielen (Vorkommnisse, Ereignisse, Handlungen, Populationen etc.), das von der sich entwickelnden Theorie geleitet ist, wird eingesetzt zur Herstellung von Vergleichen zwischen und innerhalb dieser Beispiele.

Sättigung der Theorie. Diese tritt ein, wenn eine zusätzliche Analyse nicht mehr dazu beiträgt, dass etwas Neues an einer Kategorie entdeckt wird.

Konzeptuelle Dichte. Diese betrifft die Menge von Kategorien und deren Zusammenhänge.

Integration. Der Begriff beschreibt die ständig komplexer werdende Organisation (oder Formulierung) der Bestandteile der Theorie.

Variation. Sie ist das Ergebnis von Vergleichen. Die Analyse der *Grounded Theory* beruht auf einer Fülle von Vergleichen, die vom *theoretical Sampling* geleitet werden. Daher ist die *Grounded Theory* eine multivariative Analyse. Vergleiche anstellen zwischen Kategorien und ihren Eigenschaften bedeutet, dass diese miteinander verbunden werden (*Quervergleiche*).

Memos. Forschende halten ihre theoretischen Fragen, Hypothesen, zusammengehörenden Codes etc. in Berichten fest. Durch das Vorgehen des Memo-Schreibens ist es möglich, Kodierungsergebnisse zu aktualisieren, neue Kodiervorgänge anzuregen und die verschiedenen theoretischen Gedanken schließlich zu einer Theorie zusammenzufügen.

Generative Fragen. Diese Art von Fragen weist die Forschungsarbeit in sinnvolle Richtungen und Bahnen; sie führen zu Hypothesen, nützlichen Vergleichen, zur Erhebung bestimmter Datentypen und sogar dazu, dass die Forschenden auf möglicherweise wichtige Probleme aufmerksam werden.

Anhang 2

Angewandte Darstellungsregeln in den Beobachtungsprotokollen:

Bei den Beobachtungsprotokollen handelt es sich um zwei Typen von Verschriftungen gemachter Beobachtungen:

- Erinnerungsprotokolle, die im unmittelbaren Anschluss an einen Feldbesuch, an eine Diskussionsrunde entstanden sind.
- Beobachtungsprotokolle, die aus Erinnerungsteilen und aus synchron zum Geschehen verfasste Textteilen bestehen. Die Kurselemente vor und nach den Referaten – gemeinsames Essen, Pausen, Diskussionsrunden – konnten, teils aus praktischen Gründen, teils aufgrund von Verboten, nicht direkt im Feld protokolliert werden. Sie wurden unmittelbar nach dem Feldbesuch festgehalten. Die Referate dagegen konnten synchron zur Rede niedergeschrieben werden. Diese Textteile nehmen – so weit möglich – die Sprache der Referenten und Referentinnen auf. Sie sind jedoch keine eins-zu-eins Abbildung des Gesprochenen.

Die Wiedergabe der Details des Gesprochenen beschränkt sich in beiden Protokolltypen auf das äußerste Minimum:

- Betonungen und Dehnungen werden nicht hervorgehoben.
- Das Absinken der Stimme und Pausen kommen im Text nicht zur Darstellung.
- Gleichzeitiges Sprechen, das »ins Wort fallen« kann nicht wiedergegeben werden.
- Nonverbale und nichtsprachliche Äußerungen erfolgen in runden Klammern: (weint).
- Weitere Bemerkungen zum Kontext des Gesprochenen werden in eckige Klammern gesetzt: [er hat doch gestern genau das Gegenteil gesagt].
- Unverständlicher Text wird in Klammern festgehalten: (???)

Folgende grundsätzlichen Regeln werden bei der Vertextung des Feldgeschehens befolgt.

1. Gehörtes und Gesehenes etc. werden so detailliert und so vollständig wie möglich festgehalten.
 - Die im Feld vertextete Rede – die Referate, erscheinen als direkte Rede, weil sie synchron zum Gesprochenen festgehalten werden. Der Schriftschnitt ist hier Standard.
 - Die im Nachhinein vertextete Rede – die Diskussionsgruppen und informellen Gespräche –, aber auch das beobachtbare oder sonst wahrnehmbare Geschehen erscheinen in Kursivschrift.
2. Mundart wird in diesen Protokollen hier zur Standardsprache.

Angewandte Transkriptionsregeln bei den Interviews:

Die Wiedergabe der Details der gesprochenen Daten beschränkt sich in den Transkriptionen der Interviews auf ein Minimum:

- Die direkte Rede der Sprechenden wird in Standardschrift gesetzt und mit Anführungszeichen versehen (im Unterschied zu den Referatstexten, die in Standardsprache ohne Anführungszeichen stehen, weil sie ohne Tonbandaufnahmen festgehalten werden mussten).
- Betonungen werden dort hervorgehoben, wo sie sehr markant ausfallen: [!!]
- Dehnungen werden mit der Häufung der entsprechenden Vokale gekennzeichnet: sooooo
- Das Absinken der Stimme dagegen kommt im Text nicht zur Darstellung.

- Pausen werden markiert, aber nicht mit Zeitangaben versehen: ... Gleichzeitiges Sprechen, das »ins Wort fallen« wird nicht detailliert vermerkt, sondern bloß durch SprecherInnenwechsel dargestellt.
- Auslassungen werden mit [...] markiert.
- Nonverbale und nichtsprachliche Äußerungen erfolgen in runden Klammern: (weint).
- Weitere Bemerkungen zum Kontext des Gesprochenen werden in eckige Klammern und in Kursivschrift gesetzt: [*er hat doch gestern genau das Gegenteil gesagt*].
- Unverständlicher Text wird in Klammern festgehalten: (???)

Folgende grundsätzlichen Regeln werden bei der Transkription der Interviews zudem eingehalten:

1. Alle gesprochenen Äußerungen werden so notiert, wie sie gesprochen wurden.
2. Das Gesprochene wird nicht vervollständigt, d. h. abgebrochene Sätze oder Wörter, Wiederholungen, Füller werden so notiert, wie sie zu hören sind.
3. Grammatikalische Korrekturen werden keine angebracht.

Anhang 3

Zu den Personen:

Namen:

- Die Namen sind von der Autorin zwecks Anonymisierung geändert worden.

Anhängsel:

- (L): Leiter/Leiterin
- (T): Teilnehmer/Teilnehmerin

Bibliographie

- Ammermann, Nancy: *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*. London 1987.
- Auffarth, Christoph / Kippenberg, Hans G. / Michaels, Axel (Hrsg.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart 2006.
- Bainbridge, William S.: *The Sociology of Religious Movements*. New York / London 1997.
- Barker, Eileen: *New Religious Movements. A Practical Introduction*. London 1989.
- Dies.: »The Scientific Study of Religion? You must be Joking!«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1995), H. 3, S. 288-289.
- Dies.: »New Religious Movements: Their Incidence and Significance«, in: Wilson, Brian / Cresswell, Jamie (eds.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. London 1999, S. 25-51.
- Bauman, Zygmunt: *Flaneure, Spieler und Touristen*. Hamburg 1997.
- Beck, Ulrich: »Jenseits von Stand und Klasse?«, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten, Sonderband von Soziale Welt*. Göttingen 1983.
- Ders.: »Eigenes Leben«, in: Beck, Ulrich / Vossenkuhl, Wilhelm / Ziegler, Ulf E.: *Eigenes Leben*. München 1995, S. 9-174.
- Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): *Riskante Freiheiten*. Frankfurt 1994.
- Beck, Ulrich / Sopp, Peter (Hrsg.): *Individualisierung und Integration*. Opladen 1997.
- Becker, Penny E. / Eiesland, Nancy L. (eds.): *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader*. Walnut Creek / London 1997.
- Beckford, James A.: »Religion, Modernity and Post-Modernity«, in: Wilson, Brian (ed.): *Religion: Contemporary Issues*. London 1992, S. 11-23.
- Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy*. Garden City / New York 1967.
- Ders.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1980.
- Ders.: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Freiburg i. B. 1991.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M., 19. Aufl. 2003.
- Bibby, Reginald: *Unknown Gods*. Toronto 1993.
- Bischofberger, O.: »Bekehrung. Zum Verständnis und zur Definition aus religionswissenschaftlicher Sicht«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46 (1990), S. 162-175.
- Bloor, Michael: »Techniques of Validation in Qualitative Research. A Critical Commentary«, in: Miller, Gale / Dingwall, Robert (eds.): *Context and Method in Qualitative Research*. London 1997, S. 37-50.
- Böckel, Holger: *Gemeindebau im Kontext charismatischer Erneuerung. Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtigung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender sozialer Systeme*. Leipzig 1999.
- Bourguignon, Erika (ed.): *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus, Ohio 1973.
- Dies.: *Psychological Anthropology: An introduction to human nature and cultural differences*. New York 1979.

- Bruce, Steve: *God is Dead. Secularization in the West*. Blackwell 2002.
- Bruhn, Manfred / Grözinger, Albrecht (Hrsg.): *Kirche und Marktorientierung*. Freiburg i. d. Schweiz 2000.
- Brunner, Edmund / Douglass, Harlan P. (eds.): »Pioneer Researcher in the Sociology of Religion«, in: *Review of Religious Research* 1 (1959-60), S. 3-16, 66.
- Brüsemeister, Thomas: *Qualitative Forschung. Ein Überblick*. Wiesbaden 2000.
- Caldwell, Patricia: *The Puritan Conversion Narrative*. Cambridge 1985.
- Cancik, Hubert (Hrsg.): *Grenzformen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf 1978.
- Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. III. Stuttgart / Berlin / Köln 1993.
- Casanova, José: *Public Religion in the Modern World*. Chicago / London 1994.
- Casper, Bernhard / Sparn, Walter (Hrsg.): *Alltag und Transzendenz: Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Freiburg i. B. / München 1992.
- Chambers, Paul: »On or Off the Bus: Identity, Belonging and Schism. A Case Study of a Neo-Pentecostal Housechurch«, in: Hunt, Stephen / Hamilton, Malcolm / Walter, Tony (eds.): *Charismatic Christianity: Sociological Perspectives*. New York 1997, S. 140-159.
- Cho, David Yonggi: *Gebet, Schlüssel der Erweckung. Wie Sie lernen können, vollmächtig zu beten*. Aßlar 2001.
- Coleman, Simon: *The Globalisation of Charismatic Christianity*. Cambridge 2000.
- Comenius-Institut, Münster (Hrsg.): *Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E. Gütersloh* 1993.
- Daiber, Karl-Fritz (Hrsg.): *Religion und Konfession*. Hannover 1989.
- Ders.: »Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse«, in: Gabriel, Karl (Hrsg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh 1996, S. 86-100.
- Dammann, Rüdiger: *Die dialogische Praxis der Feldforschung. Der ethnographische Blick als Paradigma der Erkenntnisgewinnung*. New York 1991.
- Dubach, Alfred / Campiche, Roland J. (Hrsg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich / Basel 1993.
- Dubach, Alfred / Fuchs, Brigitte: *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen*. Zürich 2005.
- Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M. 1981.
- Ehlich, Konrad: »Religion als kommunikative Praxis«, in: Binder, Gerhard / Ehlich, Konrad (Hrsg.): *Religiöse Kommunikation. Formen und Praxis vor der Neuzeit*. Bochumer Altertumswissenschaftliches Kolloquium 26 (1997), S. 337-355.
- Engelhardt, Klaus et al. (Hrsg.): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh 1997.
- Failing, Wolf-Eckart: »Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie«, in: Failing, Wolf-Eckart / Heimbrock, Hans-Günter (Hrsg.): *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*. Stuttgart 1998, S. 145-176.
- Firsching, Horst: »Warum Kommunikation?«, in: Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 187-240.
- Firsching, Horst / Schlegel, Matthias: »Religiöse Innerlichkeit und Geselligkeit«, in: Tyrell, Hartmann et al. 1998, S. 31-82.

- Flick, Uwe / von Kardorff, Ernst / Keupp, Heiner / von Rosenstiel, Lutz / Wolff, Stephan (Hrsg.): *Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. München 1991.
- Flick, Uwe / von Kardorff, Ernst / Steinke, Ines: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbeck b. Hamburg, 2. Aufl. 2003.
- Förster, Till: »Sehen und Beobachten. Ethnographie nach der Postmoderne«, in: *Sozialer Sinn* 3 (2000), S. 459-484.
- Frankfurt, Harry: »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in: *Journal of Philosophy* 67 (1971), H. 1, S. 5-20.
- Froschauer, Ulrike / Lueger, Manfred: *Das qualitative Interview*. Wien 2003.
- Gabriel, Karl: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg i. B. 1992.
- Ders.: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh 1996.
- Garfinkel, Harold: »Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen«, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Hamburg 1973.
- Gebhardt, Werner: *Religion, Kultur und Gesellschaft. Zwischen Säkularisierung und Resakralisierung*. Opladen 1999.
- Gebhardt, Winfried / Hitzler, Ronald / Liebl, Franz (Hrsg.): *Szene-Entwicklungen und Szene-Events zwischen Vergemeinschaftung und Marketing*. Koblenz / Dortmund / Witten 1999.
- Gebhardt, Winfried / Engelbrecht, Martin / Bochinger, Christoph: »Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus spätmoderner Religiosität«, in: *ZfR. Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005), S. 133-151.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M. 1987.
- Gekle, Hanna: »Irrationalismus, das Irrationale«, in: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart / Berlin / Köln 1993, S. 302-317.
- Gephart, Werner: *Religion und Identität*. Frankfurt a. M. 1999.
- Gladigow, Burkhard: »Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte: Zur Genese eines Fachkonzepts«, in: Horstmanshoff, H. F. J. / Singor, H. W. / van Straten, F. T. / Strubbe, J. H. M.: *Kykeon*. Leiden / Bosten / Köln 2002, S. 49- 68.
- Glaser, Barney G. / Strauss, Anselm L.: *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New York 1967.
- Goffman, Erving: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation der Erfahrung*. Frankfurt a. M. 1974.
- Ders.: *Forms of Talk*. Oxford 1981.
- Greverus, Ina-Maria: *Die Anderen und ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden*. Darmstadt 1995.
- Gross, Peter: *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt a. M. 1994.
- Ders.: *Ich-Jagd*. Frankfurt a. M. 1999.

- Guest, Mathew: »Alternative« Worship: Challenging the Boundaries of the Christian Faith«, in: Arweck, Elisabeth / Stringer, Martin D. (eds.): *Theorizing Faith. The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*. Birmingham 2002.
- Gumbel, Nicky: *Telling Others. The Alpha Initiative*. Eastbourne 1994.
- Ders.: *Challenging Lifestyle*. Eastbourne 2001.
- Ders.: *Heiße Eisen angepackt*. Hamburg, 6. Aufl. 2003.
- Ders.: *Fragen an das Leben*. Aßlar, 7. Aufl. 2005.
- Habermas, Jürgen: *Die Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1981.
- Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M. 2005.
- Hacker, Paul: »Inklusivismus«, in: Oberhammer, Gerhard (Hrsg.): *Inklusivismus: Eine indische Denkform*. Wien 1983, S. 11-28.
- Hahn, Alois: »Statt der Intentionalität haben wir tatsächlich nur den konkreten Umgang mit den Dingen. Ein soziologischer Annäherungsversuch an die verschollene Hermeneutik des Hans Lipps«, in: Jung, Thomas / Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.): *Wirklichkeit im Deutungsprozess*. Frankfurt a. M. 1993, S. 70-91.
- Hahn, Alois / Willems, Herbert (Hrsg.): *Identität und Moderne*. Frankfurt a. M. 1999.
- Hammond, Phillip: »Religion and the Persistence of Identity«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988), H. 1, S. 1-11.
- Hermesen, Edmund: »Religiöse Zeichensysteme im Spannungsfeld anikonischer und ikonischer Darstellung. Neue Perspektiven zu einer zeichentheoretischen Begründung der Religionswissenschaft«, in: *ZRGG. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 55 (2003), H. 2, S. 98-120.
- Herzog, Frederick: *European Pietism Reviewed*. San José, CA, 2003.
- Hettlage, Robert / Vogt, Ludgera (Hrsg.): *Identitäten in der modernen Welt*. Wiesbaden 2000.
- Hildenbrand, Bruno: »Wie qualitative Forschung gemacht wird – paradigmatische Forschungsstile«, in: Flick, Uwe et al.: *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbeck bei Hamburg, 2. Aufl. 2003, S. 30-42.
- Hitzler, Ronald: »Verführung statt Verpflichtung. Die neuen Gemeinschaften der Existenzbastler«, in: Honegger, Claudia / Hradil, Stefan / Traxter, F. (Hrsg.): *Grenzenlose Gesellschaft?* Opladen 1999, S. 223-233.
- Hitzler, Ronald / Eberle, Thomas S.: »Phänomenologische Lebensweltanalyse«, in: Flick, Uwe et al. 2003, S. 109-118.
- Hjalmar, Sundén: *Religionspsychologie. Probleme und Methoden*. Stuttgart 1982.
- Hock, Klaus: *Einführung in die Religionsgeschichte*. Stuttgart 2002.
- Hocken, Peter: *Streams of Renewal*. Exeter 1986.
- Hollenweger, Walter: *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal 1969.
- Ders.: *Charismatisch-pfingstlerisches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. Göttingen 1997.
- Honer, Anne: »Das Perspektivenproblem in der Sozialforschung«, in: Jung, Thomas / Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.): »Wirklichkeit« im Deutungsprozess. *Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1995, S. 241-257.
- Dies.: »Lebensweltanalyse in der Ethnographie«, in: Flick, Uwe et al. 2003, S. 194-204.

- Hopewell, James: *Congregation: Stories and Structures*. Philadelphia 1987.
- Hügli, Anton / Lübecke, Poul (Hrsg.): *Philosophielexikon*. Rowohlt's Enzyklopädie. Tübingen 2003.
- Hulsether, Mark: »New Approaches to the Study of Religion and Culture«, in: Antes, Peter / Geertz, Armin W. / Warne, Randi R. (eds.): *New Approaches to the Study of Religion. Regional, Critical and Historical Approaches*. Bd. 1. Berlin / New York 2003, S. 345- 381.
- Hunt, Stephen: *The Alpha Enterprise. Evangelism in a Post-Christian Era*. Aldershot 2004.
- Hunt, Stephen / Hamilton, Malcolm / Walter, Tony (eds.): *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*. New York 1997.
- Hutten, Kurt: *Seher, Grübler, Enthusiasten*. Stuttgart, 12. Aufl. 1982.
- James, William: *Principles of Psychology*. Bd. 2. Cambridge, Mass. 1981.
- Ders.: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Natur*. New York 2002.
- Jörns, Klaus-Peter / Großholz, C. (Hrsg.): *Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens. Analysen einer Umfrage*. Gütersloh 1998.
- Kern, Thomas: *Schwärmer, Träumer und Propheten. Charismatische Gemeinschaften unter der Lupe*. Frankfurt a. M. 1998.
- Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. München 1997.
- Kippenberg, Hans G. / von Stuckrad, Kocku: *Einführung in die Religionswissenschaft*. München 2003.
- Knill, Marcus: *Natürlich, zuhörerorientiert, aussagezentriert reden*. Hölstein 1991.
- Knoblauch, Hubert: *Kommunikationskultur*. Berlin / New York 1995.
- Ders.: »Transzendenz Erfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion«, in: Tyrell, Hartmann et al. (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998, S. 147-187.
- Ders.: *Religionssoziologie*. Berlin / New York 1999.
- Ders.: »Fokussierte Ethnographie«, in: *Sozialer Sinn* 1 (2001), S. 123-141.
- Knoblauch, Hubert / Krech, Volkhard / Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz 1998.
- Knowles, Malcolm Shepherd: *The Adult Learner*. Houston, 5. Aufl. 2003.
- Kopfermann, Wolfram: *Farbwechsel. Ein Grundkurs des Glaubens*. Mainz-Kastel 1990.
- Krappmann, Lothar: *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart 1973.
- Langen, August: *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen, 2. Aufl. 1968.
- Leeuw, Gerardus van der: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 2. Aufl. 1956.
- Lehmann, Hartmut: *Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelt*. Göttingen 2004.
- Liebsch, Katharina: *Panik und Puritanismus. Über die Herstellung traditionellen und religiösen Sinns*. Opladen 2001.
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M. 1991.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M. 1984.
- Ders.: »Was ist Kommunikation?«, in: Simon, F. B. (Hg.): *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Berlin 1988, S. 10-18.
- Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1989.

- Ders.: »Religion als Kommunikation«, in: Tyrell, Hartmann et al. (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998, S. 135-145.
- Luther, Henning: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart 1992.
- Lyotard, Jean-François: *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris 1979. (Deutsche Fassung: *Das postmoderne Wissen*. Graz / Wien 1986.)
- Martin, David: *The Dilemma of Contemporary Religion*. Oxford 1978.
- Ders.: *Tongues of Fire. The Explosion of Pentecostalism in Latin America*. Oxford 1990.
- Masrden, George: *Religion and American Culture*. Orlando 1990.
- Matter, Christine: *Innerweltlichkeit und Transzendenz. Zur Rekonstruktion amerikanischer Individualitätskonzeptionen*. Dissertation Universität Konstanz 2001 (<http://www.ub.uni-konstanz.de/v13/volltexte/2001/690/pdf/matter2.pdf>).
- Matthias, Markus: »Bekehrung und Wiedergeburt«, in: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen 2004.
- Mead, George Herbert: *Mind, Self and Society*. Chicago, 14. Aufl. 1967.
- Merten, Klaus: *Kommunikation. Eine Begriffs- und Prozessanalyse*. Opladen 1977.
- Mertens, Annemarie: »Konstruierte Realitäten – soziale Wahrheiten: Die indische Identitätsmanagementstrategie »Inklusivismus««, in: Bocken, Ingo / Dupré, Wilhelm / van der Velde, Paul (eds.): *The Persistent Challenge. Religion, Truth and Scholarship*. Maastricht 2004, S. 101-120.
- Meyer, Dietrich: »Zinzendorf und Herrnhut«, in: Brecht, Martin / Deppermann, Klaus (Hrsg.): *Der Pietismus im 18. Jahrhundert*. Göttingen 1995, S. 3-106.
- Moeller, Bernd: *Geschichte des Christentums in Grundzügen*. Göttingen, 5. Aufl. 1992.
- Münch, Richard: *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt a. M. 1991.
- Ders.: *Die Struktur der Moderne*. Frankfurt a. M. 1992.
- Ders.: *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt a. M. 1995.
- Münster, Daniel: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München 2001.
- Nestler, Erich: *Pneuma. Außeralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte*. Konstanz 1998.
- Niebuhr, Richard: *Christ and Culture*. New York 1951.
- Ders.: *Radical Monotheism and Western Culture*. New York 1970.
- Nummer-Winkler, Gertrud: »Identität und Individualität«, in: *Soziale Welt* 36 (1985), H. 4, S. 466-482.
- Dies.: »Identitätskrise ohne Lösung: Wiederholungskrisen, Dauerkrisen«, in: Frey, H.-P. / Hauber, K. (Hrsg.): *Identität: Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*. Stuttgart 1987, S. 165-178.
- Nye, Malory: »Culture and Religion: An Editorial with Responses«, in: *Culture and Religion. An interdisciplinary Journal* 1 (1965), S. 5-12.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München, 11. Aufl. 1987.
- Percy, Martin: »The City on a Beach: Future Prospects for Charismatic Movements at the End of the Twentieth Century«, in: Hunt, Stephen / Hamilton, Malcolm / Walter, Tony (eds.): *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*. New York 1997, S. 205-228.

- Ders.: »A Place at High Table? Assessing the Future of Charismatic Christianity«, in: Davie, Grace / Heelas, Paul / Woodhead, Linda (eds.): *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot / Burlington 2003, S. 95-108.
- Platts, Mark: *Ways of Meaning*. London 1978.
- Ders.: *Reference, Truth and Reality*. London 1980.
- Pollack, Detlef: »Was ist Religion? Probleme der Definition«, in: *ZfR. Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), S. 163-190.
- Ders.: »Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie«, in: Gabriel, Karl (Hrsg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Gütersloh 1996, S. 57-85.
- Ders.: »Evangelisation als religiöse Kommunikation«, in: Tyrell, Hartmann et al. (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998, S. 447-472.
- Proudford, Wayne: *Religious Experience*. Berkeley / Los Angeles / London 1985.
- Ranke, Stephan: »Dem persönlichen Glauben neues Leben geben. Alpha-Kurse – ein Angebot für Gemeindeglieder und Fernstehende«, in: *Deutsches Pfarrblatt* 5 (1997), S. 236 ff.
- Räwel, Jörg: *Humor als Kommunikationsmedium*. Konstanz 2005.
- Reimer, Hans-Diether: »Die pfingsterischen Bewegungen«, in: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Hrsg.): *Orientierungen und Berichte* 20 (1994).
- Riesebradt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München 2000.
- Robertson, Roland: *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London 1992.
- Roof, Wade: *A Generation of Seekers: The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*. San Francisco 1994.
- Rucht, Dieter: »Lebenswelt, Milieu und Kultur. Soziale Bewegungen und Initiativgruppen«, in: Flick, Uwe et al. (Hrsg.): *Handbuch qualitativer Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. München 1991, S. 408-411.
- Saler, Benson: *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York / Oxford 2000, S. 1.
- Samarin, William F.: »The Language of Religion«, in: Ammon, U. / Dittmar, N. / Mattheier, K. J. (Hrsg.): *Sociolinguistics*. Bd. 1. Berlin / New York 1987.
- Schelsky, Helmut: *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik*. München 1979.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsg. von Rudolf Otto, Göttingen, 7. Aufl. 1991.
- Schmidtchen, Gerhard: *Probleme des Gottesdienstbesuches. Eine Repräsentativ-Umfrage im VELKD-Bericht*. Juni und August 1972.
- Ders.: *Gottesdienst in einer rationalen Welt*. Stuttgart 1973.
- Schrader, Hans-Jürgen: *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus*. Göttingen 1989.
- Ders.: »Die Sprache Canaan«, in: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelt*. Göttingen 2004, S. 404-427.
- Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a. M. / New York 1992.

- Schütz, Alfred: »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Bd. I. Den Haag 1971.
- Ders.: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt a. M. 1974.
- Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz 2003.
- Siebert, H.: *Didaktisches Handeln in der Erwachsenenbildung. Didaktik aus konstruktivistischer Sicht*. Neuwied 1997.
- Snow, David A. / Rochford, E. Burke / Worden, Jr. Steven W. / Benford, Robert D.: »Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation«, in: *American Sociological Review* 51 (1986), S. 464-481.
- Soeffner, Hans-Georg: »The Art of Experienced Analysis: Anselm Strauss and His Theory of Action«, in: *Mind, Culture, Activity* 2 (1995), S. 29-32.
- Ders.: »Sozialwissenschaftliche Hermeneutik«, in: Flick, Uwe et al. (Hrsg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg, 2. Aufl. 2003, S. 164-175.
- Stangl, Werner: *Die konstruktivistischen Lerntheorien*. <http://arbeitsblätter.stangl-taller.at/Lernen/LerntheorienKonstruktive.shtml>.
- Stark, Rodney (ed.): *Religious Movements: Genesis, Exodus, Numbers*. New York 1985.
- Stark, Rodney / Bainbridge, William Sims: *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, CA / London 1985.
- Dies.: *A Theory of Religion*. New Brunswick 1996.
- Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen, 3. Aufl. 2001, S. 143.
- Stonequist, Everett V.: *The Marginal Man*. New York 1961.
- Strauss, Anselm L.: *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. München, 2. Aufl. 1998.
- Suurmond, Jean Jaques: *Word and Spirit at Play*. London 1994.
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1999.
- Ders.: Taylor, Charles, *An Issue about Language*, unveröffentlichter Artikel, S. 21.
- Ders.: *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge / London 2002.
- Tomlinson, Dave: *The Post-Evangelical*. London 1995.
- Troeltsch, Ernst: »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, in: ders.: *Gesammelte Schriften I*, Tübingen 1912, S. 550, 648 ff., 773, 942-949.
- Tyrell, Hartmann / Krech, Volkhard / Knoblauch, Hubert (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998.
- Ulmer, Bernd: »Konversationserzählungen als rekonstruktive Gattung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), S. 19-33.
- Wach, Joachim: *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*. London 1951.
- Ders.: *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart 1962.
- Wagner, C. P.: *Warfare Prayer*. Ventura, CA, 1992.
- Walker, Andrew: *Restoring the Kingdom*. Surrey 1994.
- Ders.: »Thoroughly Modern: Sociological Reflections on the Charismatic Movement from the End of the Twentieth Century«, in: Hunt, Stephen / Hamilton, Malcolm / Walter, Tony (eds.): *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*. New York 1997.
- Wallis, Roy / Bruce, Steve: *The Elementary Forms of New Religious Life*. London 1984.

- Dies.: »Secularization: The Orthodox Model«, in: Bruce, Steve (ed.): *Religion and Modernization*. Oxford 1992, S. 8-30.
- Webber, George W.: *The Congregation in Mission*. Nashville 1964.
- Weber, Max: »Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, 7. Auflage 1978.
- Wilson, Bryan R.: *Religion in Secular Society*. London 1966.
- Ders.: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford 1982.
- Wimber, John: *Heilung in der Kraft des Geistes*. Hochheim 1986.
- Ders.: *Die Dritte Welle des Heiligen Geistes*. Hochheim 1986.
- Wimber, John / Springer, Kevin: *Vollmächtige Evangelisation: Zeichen und Wunder heute*. Hochheim 1986.
- Wind, James P. / Lewis, James W. (eds.): *American Congregations vol. 2 – New Perspectives in the Study of Congregations*. Chicago 1994.
- Winter, Gibson: *The Suburban Captivity of the Churches*. Garden City 1961.
- Wippermann, Carsten: *Religion, Identität und Lebensführung: typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen*. Opladen 1998.
- Wolffersdorff-Ehlert, Christian: »Zugangsprobleme bei der Erforschung von Randgruppen«, in: Flick, Uwe et al. (Hrsg.): *Handbuch qualitativer Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. München 1991, S. 388-391.
- Wuthnow, Robert: *Meaning and moral Order: Explorations in cultural Analysis*. Berkeley / Los Angeles 1987.
- Ders.: *Christianity in the 21st century*. New York / Oxford 1993.
- Ders.: »The Cultural Turn«, in: Becker, Penny E. et al (Hrsg.): *Contemporary American Religion. An Ethnographic Reader*. Walnut Creek u. a. 1997, S. 245-266.
- Zald, Mayer N.: »Culture, Ideology, and Strategic Framing«, in: McAdam, Doug / McCarthy, John / Zald, Mayer N. (eds.): *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge 1996, S. 261-274.
- Zeller, Winfried: *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*. Bremen 1962.
- Zimmerling, Peter: *Die charismatischen Bewegungen*. Göttingen 2001.

Bildnachweise:

- S. 209: William Holman Hunt: The Light of the World.
http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Hunt_Light_of_the_World.jpg
- S. 210: Leonardo da Vinci: Das letzte Abendmahl.
[http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:Leonardo_da_Vinci_\(1452-1519\)_-_The_Last_Supper_\(1495-1498\).jpg](http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:Leonardo_da_Vinci_(1452-1519)_-_The_Last_Supper_(1495-1498).jpg)
- S. 211, 212: Kursmaterial, zur Verfügung gestellt vom Team des untersuchten *AlphaLive*-Kurses.
- S. 242: Eva Baumann-Neuhaus.

