

Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzenerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa

Knoblauch, Hubert

Postprint / Postprint

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (2002). Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzenerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. *Berliner Journal für Soziologie*, 12(3), 295-307. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-7037>

Nutzungsbedingungen:

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

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

Terms of use:

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

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

Hubert Knoblauch

Mouvements holistiques, expériences de transcendance et la dédifférenciation de culture et religion en Europe.

Les dernières années on parle de plus en plus de resacralisation. Pour justifier cette thèse on se base sur l'essor des mouvements fondamentalistes, pentecotistes et charismatiques. Sans s'arrêter ici sur les autres différences régionales et globales de ces mouvements, on argumente généralement que cette resacralisation a lieu en dehors de l'Europe. Par opposition, je voudrais dire que cette perspective est le résultat d'une conception trop étroite de la religion. Si on considère la religion comme un phénomène culturel, on peut reconnaître que les sociétés européennes ont encore des traits de caractère religieux. Du plus, en se référant à la conception de la sociologie phénoménologique, on peut aussi apercevoir les parallèles entre les mouvements fondamentalistes qui sont nombreux en dehors de l'Europe et les mouvements quasi-religieux qui croissent en Europe, i.e. ce qu'on appelle le Nouvel Age.

Holistic Movements, experiences of transcendence and the dedifferentiation of culture and religion in Europe

In the last years we have witnessed a form of resacralisation – particularly outside of Europe. This has to the thesis that Europe nowadays constitutes a secularised exception within a sea of resacralisation. The essay attempts to refute this view by arguing that the growth of religions is based particularly on movements stressing religions experience. In Europe, it is argued, we find also such movements which differ in some other respects (i.e. institutional location). Elaborating the notion of experience of transcendence, we do not only discover the similarities between the various religious movements inside and outside of Europe. We can also discern their common tendency towards subjectivation, holisim and the dedifferentiation between secular culture and sacred religion.

Hubert Knoblauch

Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa¹

1. Die These

In den letzten Jahrzehnten wurde immer öfter von einer Entsäkularisierung, ja von einer Resakralisierung, einer Wiederverzauberung oder einer Renaissance der Religion gesprochen. In den meisten Winkeln der Welt scheinen sich religiöse Bewegungen auf dem Vormarsch zu befinden, und der lange für unvermeidlich gehaltene Triumph der Säkularisation scheint ein abruptes Ende zu finden. Das rasante religiöse Wachstum geht jedoch kaum auf die großen religiösen Organisationen zurück. In den christlich geprägten Kulturen – auf die ich mich hier beschränken möchte – werden vor allen Dingen die evangelikalen, charismatischen und pfingstlerischen Bewegungen für das Wiedererblühen der Religion verantwortlich gemacht.² Dieses weltweite Wachstum scheint jedoch eine große Ausnahme zu kennen: Während die Religion in Afrika, Asien, Australien und den Amerikas an Bedeutung gewinnt, stagniert sie in Europa, ja sie schrumpft sogar. So bemerkt etwa Berger (1999: 9f): “In Western Europe, if nowhere else, the old secularisation theory would seem to hold. With increasing modernisation there has been an increase in key indicators of secularisation, both on the level of expressed beliefs (especially those that could be called orthodox in Protestant or Catholic terms) and, dramatically, on the level of church-related behaviour – attendance at services of worship, adherence to church-dictated codes of personal behaviour (especially with regard to sexuality, reproduction, and marriage), recruitment to the clergy”. Tatsächlich nehmen die religiösen Organisationen in Europa zwar eine sehr bedeutsame Rolle ein, doch verlieren sie weiterhin kontinuierlich an Mitgliedern, und ihr Einfluß auf das Denken und Handeln der verbleibenden Mitglieder nimmt so massiv ab, so daß zuweilen gar von einer “Erosion” gesprochen wird (Ebertz 1998). Diese Entwicklung ist recht gut erforscht³, und sie hat in der letzten Zeit auch eine

¹ Dieser Beitrag basiert auf meinem Vortrag „Mouvements virtualistes, expériences de transcendance et la renaissance de la culture religieuse“, den ich im Rahmen der Konferenz „Les dynamiques européennes de l’évangélisme“, Universität Lausanne, 11-13.10 2001, vorgestellt habe. Für wichtige Anregungen möchte ich mich bei Klaus Eder und Bernt Schnettler bedanken.

² Diese Bewegungen werden zuweilen auch als fundamentalistisch bezeichnet. Auch wenn diese Kategorie recht grob und teilweise irreführend sein mag, so eröffnet sie – bei vorsichtigem Gebrauch – die Möglichkeit zum Vergleich bestimmter religiöser Bewegungen aus verschiedenen kulturellen Bereichen. Vgl. dazu Riesebrodt (2001).

³ Vgl. dazu etwa Ashford and Timms (1992); Baubérot (1994); Kallscheuer (1996); McLeod (1993); Pollack et al (1998).

Erklärung gefunden, die auf wachsende Akzeptanz stößt: Auf der Grundlage einer ökonomistischen Argumentation behaupten vor allem amerikanische Religionssoziologen, in Europa mangle es an religiöser Konkurrenz, die, wie etwa in den USA, die Religion belebe und ihr Wachstum fördere (vgl. Knoblauch 1999: 206ff). Die Erforschung der religiösen Situation in Europa, das bishin noch als Vorreiterin der globalen Entwicklung angesehen wurde, sei deswegen mittlerweile nur noch von sozusagen provinzieller Bedeutung.⁴

Diese Behauptung baut jedoch, wie ich hier zeigen möchte, auf einem viel zu engen Religionsbegriff (und einem viel zu unsensiblen methodischen Apparat) auf. Dieser Begriff erlaubt es überhaupt nicht, eine Reihe von religiösen Phänomenen in den Blick zu bekommen; zudem haben sich ja gerade die aufgedunsenen quantitativ-statistischen Belege der Rational-Choice-Vertreter als wenig haltbar, ja höchst fehlerhaft erwiesen.⁵ Wenn man Religion nämlich als ein kulturelles Phänomen betrachtet, dann kann man auch die sich verstärkenden religiösen Entwicklungen der europäischen Gesellschaften erkennen. Mehr noch: Verwendet man die Begriffe der phänomenologisch orientierten Religionssoziologie, dann erkennt man sogar die Parallelen zwischen den sogenannten "fundamentalistischen" Bewegungen und den religiösen Zügen der europäischen Gesellschaften erkennen.⁶ Mit anderen Worten: Auch in Europa lebt und lebt die Religion - aufgrund der besonderen institutionellen Anlage der hiesigen Religion jedoch an anderen Orten und in anderen Formen.

Zur Stützung dieser These möchte ich verschiedene, rasch wachsende religiöse Bewegungen skizzieren und vergleichen. Ich werde dann den Begriff der Transzendenzerfahrung erläutern, der den Vergleich zwischen den von diesen Bewegungen getragenen Formen religiöser Erfahrungen ermöglicht. Abschließend möchte ich dann auf die wissens- und religionssoziologischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der europäischen und außereuropäischen Bewegungen hinweisen, die in der These eines Entdifferenzierungsprozesses zwischen weltlicher Kultur und sakraler Religion, mithin in einer zunehmenden Kulturbedeutsamkeit der Religion, mündet.

2. Parallelen

⁴ Diese Position wird nicht von allen geteilt. Zu den Ausnahmen zählen etwa Campiche (1997); Davie und Hervieu-Léger (1996); Davie (2000).

⁵ Zur Kritik am Rational Choice vgl. z.B. Bruce (1999); Neitz und Mueser (1997).

⁶ Dabei sollte man die enormen Unterschiede innerhalb Europas keinesfalls übergehen Vgl. dazu Davie und Hervieu-Léger (1996).

Die These stützt sich grob auf eine Strukturähnlichkeit zweier verschiedener Bewegungen. Während nämlich außereuropäisch vor allem fundamentalistische Bewegungen zunehmen, fallen in der religiösen Landschaft Europas insbesondere jene Phänomene ins Auge, die als „Esoterik“, „New Age“ oder moderner Okkultismus bezeichnet wurden (vgl. dazu Knoblauch 1989; 2001). Es mag nun durchaus gewagt klingen, christliche Bewegungen mit dem zu vergleichen, was für den Fundamentalismus, die Neupfingstler oder die charismatische Bewegung zuweilen sogar als der „Antichrist“ angesehen wird. Dennoch haben auch schon andere Autoren auf die Parallelen zwischen diesen so unterschiedlichen religiösen Bewegungen hingewiesen. Mit Blick auf die apokalyptischen Visionen findet etwa der Theologe Fuss (1997: 94ff) sehr viele Ähnlichkeiten zwischen dem New Age und den evangelikalischen Bewegungen. Auch Catherine Albanese (1998) hat auf Ähnlichkeiten zwischen diesen sonst so unterschiedlichen Bewegungen hingewiesen⁷, und Thomas Luckmann hebt neuerdings ebenfalls diese Parallelen hervor (in diesem Band). Obwohl sich diese beiden religiösen Lager als gegensätzlich begreifen, weisen sie doch auch inhaltliche Gemeinsamkeiten auf: In beiden wird das Ziel verfolgt, eine persönliche Transformation zu durchleben und auf eine unmittelbare Transzendenzerfahrung zu machen. In beiden betont man die Möglichkeit, das Heilsziel zu erreichen, indem psychosomatische (Wunder-)Heilungen erfolgen, und in beiden hofft man auf eine persönliche Art der Offenbarungserfahrung. Ideologisch zeichnen sie sich durch einen ontologischen Positivismus und einen religiösen Materialismus aus: Die einen bestehen auf dem wörtlichen Bibelsinn, dem sie absolute Unfehlbarkeit zuschreiben; die anderen glauben an die Realität der Mythen, wie etwa die der Reinkarnation, von Atlantis oder Ufos. Beide anerkennen sie die Autorität einer Wissenschaft – in einem Sinne allerdings, der den Inhalt und das Vorgehen der Wissenschaft auf eine kreative (kreationistische oder intuitionistische) Weise verändert. (In beiden sind deswegen auch eigene Formen der – man sollte hier wohl sagen: Grenzwissenschaft entstanden.) Und in beiden Bewegungen praktiziert man eine „demokratische Spiritualität“, die sich kaum institutionalisierten Kontrollen unterordnet. Die eine kehrt sich von der Moderne ab und erfindet sich (mit sehr modernen Mitteln) eine verehrungswürdige Tradition. Die andere akzeptiert die späte Moderne im Gewand einer modernisierten religiösen Tradition. Und beide suchen die Religion im Inneren des Subjektes und seiner Erfahrungen.

⁷ Die Probleme eines solchen Vergleiches werden auch betont von Lucas (1996).

Im folgenden möchte ich mich insbesondere auf den ausgeprägten Subjektivismus konzentrieren, der diese Bewegungen auszeichnet und der, wie ich aufzeigen möchte, die Grundlage für das darstellt, was Luckmann (in diesem Band) als ihre Ganzheitlichkeit bezeichnet. (Ich werde auf diesen Begriff im Schluß dieses Beitrags eingehen.) Während sich nämlich die anderen Gemeinsamkeiten vorwiegend auf das „Dogma“ bzw. die „Glaubensinhalte“ beziehen (ein Begriff, der zumindest im Zusammenhang mit dem „antidogmatischen“ New Age sehr vorsichtig benutzt werden sollte), bildet die Erfahrung nämlich eine ebenso zentrale Dimension der Religion wie das „Dogma“ – auch wenn sie insbesondere in der Soziologie häufig sträflich vernachlässigt wird. Die subjektive Erfahrung als wesentliche Dimension der Religion (oder besser: der individuellen Religiosität) sollte uns aber besonders in der späten Moderne bekümmern, die ja auch in anderen Bereichen die subjektiven Erfahrungen hervorzuheben scheint.⁸

3. Die christlich orientierten Bewegungen

Ich möchte mich hier vor allen Dingen auf die pfingstlerischen, neopfingstlerischen und die charismatischen Gruppierungen beschränken, da sie, im Unterschied zum Hauptstrom der evangelikalen Bewegung, eine entschiedene Erfahrungsorientierung aufweisen. Schon das amerikanische Pfingstlertum zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte das Christentum neu zu beleben, indem es die Erfahrbarkeit des Heiligen Geistes beschwor (Höllenweger 1968 und 1969). Ebenso ist auch für das gegenwärtige Neupfingstlertum der Mensch prinzipiell offen für Transzendenzerfahrungen, sei es in der Konversion, in der Zungenrede, bei Wunderheilungen oder durch prophetische Eingebungen (die eine eigene „Prophetenbewegung“ tragen). Die charismatische Bewegung, die sich seit den 1960er Jahren aus den traditionellen Kirchen und Denominationen hinausbewegt, legt ebenfalls einen großen Wert auf besondere religiöse Erfahrungen und andere Bewußtseinszustände. Hier spielt wiederum die Glossolie eine Rolle, aber auch das Ruhem im Geiste, das automatische Sprechen, das innere Hören, die Prophetie und die Wunderheilungen.

Man sollte gerade für die europäische Diskussion betonen, daß es sich hier um riesige Bewegungen handelt. Zwar sind die genauen Zahlen sehr umstritten. Auf der globalen Ebene spricht man von etwa 200 bis 300 Millionen Pfingstlern und von 250 bis 500 Millionen Charismatikern. Dabei ist zu beachten, daß die charismatische Bewegung auch einen starken

⁸ Zur individuellen Religiosität vgl. Luckmann: 1991; zur Betonung des Subjektiven in der späten (oder „Post“-Moderne vgl. Bauman (1998).

Flügel im Katholizismus hat: 95 Millionen Menschen werden ihr zugerechnet. So stark diese Bewegungen jetzt schon scheinen, wird ihnen ein solches Wachstum zugetraut, daß sie in einigen Jahren schon die Mehrheit der Christen ausmachen könnten.⁹ Dieses Wachstum findet jedoch, wie schon betont, vor allem außerhalb Europas statt.¹⁰ Um nur ein Beispiel anzusehen: In der Bundesrepublik Deutschland rechnet man mit ungefähr 150 000 bis 250 000 Charismatikern und etwa 150 000 Pfingstlern (Kern 1998: 10ff).

Die Besonderheit dieser christlich orientierten Bewegungen besteht darin, daß in ihnen die religiösen Erfahrungen keineswegs auf die religiösen Experten oder, um mit Weber zu reden, „Virtuosi“ beschränkt sind. Ganz im Gegenteil wird davon ausgegangen, daß jeder Mensch in den Kontakt mit dem Göttlichen treten kann – und zwar, wie man betonen sollte, nicht nur kraft des religiösen Wortes. Es sind, wie schon erwähnt, besondere religiöse Erfahrungen, die den Kontakt zum Göttlichen herstellen: Konversionen, Zungenrede, Prophetien u.a.m. Weil es sich hier um Gaben handelt, die klassischerweise auf charismatische Zauberer und Propheten beschränkt waren, könnte man also von einer Popularisierung des religiösen Charismas sprechen. Trotz der generellen evangelikalen Tendenzen innerhalb dieser Bewegungen (und der damit verbundenen Orientierung am biblischen Wort) ist diese Erfahrbarkeit des religiösen keineswegs notwendig an profunde Kenntnisse der Lehre gebunden. Ganz im Gegenteil scheint eine gewisse Opposition zu elaborierten Lehren zu bestehen, wie sie etwa von der akademischen Theologie formuliert werden. Peter Weiler spricht in diesem Zusammenhang von einer „Populärtheologie“, deren Formen sich eher an den Gattungen des Fernsehens und Marketings als an denen der traditionellen Theologie orientieren und somit einen gewissen „anti-intellektuellen“ Gestus aufweisen. Sie verbindet sich auch mit einer Tendenz zum Anti-Institutionalismus, die auf kleine, lokale Gruppen und Gemeinden baut und eine Einverleibung in große kirchliche Organisationen zu vermeiden sucht.¹¹

4. Die alternativ-religiöse Religion

⁹ Barrett schätzt die Zahl der Pfingstler und Charismatiker auf 523 Millionen für das Jahr 2000. Für das Jahr 2025 sagt er über 800 Millionen Anhänger voraus. Cf. Barret 2000: 25. Brouwer u.a. (1996: 6) schätzen, daß etwa 2/3 des der Protestanten in Lateinamerika Pfingstler sind.

¹⁰ Auch in Europa wird mit einem Wachstum gerechnet, doch bleibt das vergleichsweise schwach. Vgl. Brierly (1997).

¹¹ Die katholischen Bewegungen bilden hier sicherlich eine Ausnahme. Ihre besondere institutionelle Ausrichtung zeigt sich jedoch in dem Ausbau einer „Parallelstruktur“, die neben dem öffentlich sichtbaren Katholizismus zu existieren scheint. Darin gibt es sehr fließende Übergänge zwischen den charismatischen Aspekten und dem

Es ist nicht nur die Ablehnung großer, bürokratischer Organisationen, sondern auch und vor allen Dingen die Betonung der außerordentlichen Erfahrung, die christlich orientierten Bewegungen und die alternativ-religiösen Bewegungen gemeinsam haben. Damit meine ich jene Bewegungen, die man bis in die neunziger Jahre hinein unter dem Titel „New Age“ führte. Der Begriff hat sich jedoch als sehr zeitgebunden erwiesen und ist heute nicht mehr nachvollziehbar. Wie andernorts schon angedeutet (Knoblauch 1999, 178ff), handelt es sich hierbei weniger um eine klar umgrenzte, ausschließlich millenaristisch orientierte Bewegung, sondern um ein Sammelsurium unterschiedlicher Bewegungen, die sich aus „alternativen“ kulturellen Quellen speisen. Ich denke, daß der Begriff „alternativ“ deswegen recht zutreffend ist, weil die religiösen Quellen dieser Bewegungen allesamt nicht zum „herrschenden“ Kanon der westlichen Gesellschaften zählen. Dabei kann es sich um Wiederbelebungen keltischer oder germanischer Rituale, um eine Aufnahme indianischer schamanistischer Techniken oder um die Adaption asiatischer Meditationstechniken handeln. (Auch im westlichen Raum etablierte, etwa psychologische Wissenstraditionen, die traditionell nicht als religiös angesehen werden, können in diesen Bewegungen religiös umgedeutet werden, wie etwa in der sogenannten „Human-Potential“-Bewegung.) Auch die lange Zeit unterdrückten Formen des hiesigen Aberglaubens, des Okkultismus, der Magie und der Esoterik zählen hierzu.

Diese Bewegungen selbst sind keineswegs besonders groß. So hat etwa Mayer (1993: 278) am Beispiel der Schweiz herausgefunden, daß der Kern der „New Age-Aktivisten“ bestenfalls einige tausend Personen umfaßt. In einer amerikanischen Umfrage wird die Zahl der New-Age-Bewegten zu Anfang der achtziger Jahre mit etwa 4% angegeben – eine Zahl, die vermutlich auch auf die westdeutsche Bevölkerung zum Beginn der 1990er Jahre zutreffen könnte. Trotz der kleinen Zahl an Aktivisten in diesen Bewegungen hat die alternative Religiosität einen enormen Widerhall in der breiteren Bevölkerung gefunden. So finden sich schon 1993 etwa 12% „Neureligiöse“ in der Schweizerischen Bevölkerung. Eine Umfrage in Österreich, die sich auf das „New Age“ konzentrierte, stößt ebenfalls auf eine große Zahl von Anhängern dieser (künstlich aggregierten) Glaubensform (Mörth 1989:306f).

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

traditionellen, zwischenzeitlich modernisierten Volkskatholizismus mit seinen einerseits marianischen, andererseits magischen Tendenzen.

wurden vom Fernsehen und von Zeitschriften aufgenommen, und die Filmindustrie nahm die Themen (Geister, Spuk, Buddhismus, Nahtoderfahrungen, Divination, magische Behandlungen, Wunderheilungen usw.) gerne und sehr erfolgreich auf.¹² (Dieser Medienmix dürfte auch einer der Gründe dafür sein, daß diese Inhalte gar nicht als „religiös“ gerahmt wahrgenommen wurden und deswegen auch mittlerweile ungehindert Eingang in neue, offenbar stärker Weltanschauungsneutrale Strömungen haben. Ein Beispiel dafür ist zweifellos die Wellness-Bewegung, die einen guten Teil der einst im New-Age-Bereich betriebenen magischen Praktiken aufgenommen und weiterentwickelt hat.)

Das durchgängige Fehlen eines institutionellen Kernes ist verbunden mit dem Fehlen bestimmter, durchgängiger dogmatischer Aussagen: Eine Lehre gab es schon beim New Age kaum, und in der Vielfalt der gegenwärtigen „neureligiösen“ Bewegungen läßt sich ein dogmatischer Kern nur schwer festmachen.¹³ Dieses Fehlen eines dogmatischen und institutionellen Kernes wird ausgeglichen durch den Stellenwert der Erfahrungsdimension. Denn die Arten des Handelns und des Wissens, die man esoterisch, okkult u.ä. nennt, zeichnen sich durch ihre Betonung außergewöhnlicher subjektiver Erfahrungen aus- Erfahrungen, deren Inhalt sich der rationalen Mittelbarkeit und der intersubjektiven Überprüfbarkeit entzieht. So zielt etwa die Transpersonale Psychologie auf Bewußtseinszustände, die das Alltagsbewußtsein überschreiten, auf außersinnliche Wahrnehmungen, auf „Peak“-Erfahrungen oder mystische Visionen.¹⁴ In dieselbe Klasse gehört die Kultivierung von Nahtoderfahrungen, Außerkörperlichkeitserfahrungen („OBE“, d.h. Out-of-body-experiences), Reinkarnationstherapien, Channeling usw. Solche Erfahrungen tragen nicht nur dazu bei, die Moral („das Bewußtsein“) der Menschen zu „verbessern“, sie gelten auch als Beweis für die Existenz außergewöhnlicher Kräfte, Energien oder Agenten. So erklärt sich auch das enge Verhältnis dieser Kultivierung besonderer Erfahrungen zu den „okkulten Disziplinen“, wie etwa der Astrologie, der Radiästhesie, magischen Formen der Therapie und Medizin und den verschiedenen Formen von Divinationen, die ja unter anderem aus dem asiatischen Raum adaptiert werden. Auch die Attraktivität der asiatischen Religionen ist unmittelbar mit deren Vermögen verknüpft, besondere,

¹² Ein Beispiel dafür war sicherlich das Phänomen „Capra“, das das New Age auszeichnete. Vgl. Bochsinger 1994. Zur Bedeutung der Medien und der Popularisierung vgl. Knoblauch (2000).

¹³ Krüggeler (1993) spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von „Neureligiösen“ und vermeidet damit auch das damals durchaus noch gängige New Age.

¹⁴ Wie Campiche (1997: 241ff) beobachtet, ist es vor allem die Jugend, die als primäre „Experimentatorin des Sinns“ fungiert. In dem Maße jedoch, in den die Kohorten früherer ekstatischer Jugendkulturen der 1960er, 1970er usw. altern, findet man entsprechende, verallgemeinerte Orientierungen auch bei Erwachsenen und älteren Personen.

außergewöhnliche Erfahrungen verschaffen zu können, wie etwa in den verschiedenen Formen der Meditation, im Yoga, beim autogenen Training (als einer westlichen Adaption) usw.

Weil diese Form der Religiosität sehr viel stärker auf Erfahrungen als auf Dogmen und Lehrsätzen basiert, ist es sinnvoller, man wirft tatsächlich einen Blick auf die entsprechenden Formen der Erfahrung. Diese unterscheiden sich tatsächlich grundsätzlich von den Typen der Erfahrung, die wir aus den christlichen Bewegungen kennen.

Auch wenn Befragungen über diese Arten der Erfahrung enorme methodologische Probleme aufwerfen, so sprechen ihre Ergebnisse doch eine klare Sprache: Schon in den sechziger gaben 70% der Kalifornier an, „außergewöhnliche Bewußtseinszustände“ durchlebt zu haben.

Vergleichbare internationalen Umfragen kommen auf ähnliche Zahlen: Mehr als 60% der Mitglieder in den verschiedensten westlichen Gesellschaften berichten über Erfahrungen der „außergewöhnlichen Art“, wie etwa Außerkörperlichkeitserfahrungen, Kontakt mit Toten, oder Visionen. Diese Umfragen deuten auch an, daß diese Erfahrungen zunehmen: Wie mehr als zwanzig Umfragen zeigen, tendiert die Zahl der Personen, die über solche Erfahrungen berichten, zu einer deutlichen Zunahme: Sie stieg von etwa 20% im Jahre 1970 auf 50% im Jahre 1980.¹⁵ Und dies gilt durchaus auch für die Bundesrepublik. Hier fanden der Autor etwa, daß 4% der Befragten angaben, eine Nahtoderfahrung gemacht zu haben. Und ein noch unveröffentlichte Umfrage bei über 1500 Bundesdeutschen stößt bei über 70% der Befragten auf „paranormale Erfahrungen“.¹⁶

Die Zahlenkolonnen ließen sich ohne Schwierigkeiten fortsetzen, um zu beweisen, welche Ausmaß und welche Bedeutung solche Arten der Erfahrung vor allen in den europäischen Gesellschaften erlangt haben. Damit sehen wir, daß die außergewöhnlichen Erfahrungen (und Bereitschaft, sie auch mitzuteilen) nicht nur im Bereich der christlichen Religiosität zu, sondern auch außerhalb der christlichen Bewegungen. Allerdings werfen sie auch die Frage auf: Lassen sich denn solche okkulten Erfahrungen überhaupt mit dem vergleichen, was wir aus den christlichen Bewegungen kennen? Handelt es sich überhaupt in beiden Fällen um religiöse Erfahrungen?

¹⁵ Es muß natürlich eingeräumt werden, daß diese Zahlen auch mit der Bereitschaft zusammenhängen, Fragen dieser Art zu beantworten und solche Erfahrungen zuzugeben – was aus soziologischer Sicht von mindestens derselben Bedeutung wäre. Solche Umfragen sind keineswegs selten. Zwischen 1962 und 1992 fanden mehr als 20 Erhebungen zu solchen „ungewöhnlichen Erfahrungen statt. Vgl. dazu McClenon (1994)..

¹⁶ Vgl. Hubert Knoblauch (1997); für die Informationen über paranormale Erfahrungen danke ich Ina Schmid de vom IGPP in Freiburg.

5. Transzendenzerfahrungen und Religion

Die Frage nach der Vergleichbarkeit dieser Erfahrungen stellt sich tatsächlich schon in manchen der Erhebungen, die sich ja durchaus auch mit christlichen Formen der religiösen Erfahrung beschäftigen. So findet Hardy etwa heraus, daß 27% von 1 865 befragten Personen in Großbritannien angeben, eine Gotteserfahrung gemacht zu haben.¹⁷⁾ Dabei stellt sich jedoch für viele ein Problem, das für uns von besonderem Interesse ist: Denn in vielen Fällen werden Erfahrungen, die wir als (in der christlichen Tradition) unzweifelhaft religiös ansehen, von den Beteiligten selbst gar nicht als religiös betrachtet.¹⁸⁾ Diese Differenz ist besonders in Europa sehr ausgeprägt, das durch die Vorherrschaft einer oder weniger christlicher Kirchen geprägt ist. Diese Monopolstellung hat in der Regel zur Folge, daß es diese Kirchen sind, die das definieren, was gesellschaftlich als religiös gilt. Entsprechend wird dann aber vieles, was etwa in den Vereinigten Staaten als unbezweifelbar religiös gilt, hier nicht als religiös klassifiziert, da Religion hier großteils mit den Kirchen gleichgesetzt wird. Auch wenn sich jedoch solche Erfahrungen nicht mit dem decken, was Luckmann (1991) das „offizielle Modell der Religion“ bezeichnet, ist es doch keineswegs widersinnig, sie mit den religiösen Phänomenen zu vergleichen, die innerhalb der christlichen Bewegungen auftreten. Um einen solchen Vergleich vornehmen zu können, ist es indessen nötig, einen Begriff zu suchen, der, als *Tertium comparationis*, einen solchen Vergleich ermöglicht.

Als *Tertium comparationis* wird – angelehnt an Dilthey – in der Literatur zuweilen der Begriff des religiösen Erlebnisses vorgeschlagen. Allerdings ist dieser Begriff doch zu eng, um die Vielfalt der hier angeführten Erfahrungen zu fassen. Als Folge dieser engen Begriffsfassung wird in der davon geleiteten Forschung in aller Regel von „paranormalen“, „esoterischen“, „magischen“ und ähnlichen Erfahrungen abgesehen, die aus dieser (sehr eurozentrischen)

¹⁷⁾ Vgl. Hardy (1979: 127); auf die Frage Hays (1982) „Are you aware of or influenced by presence or power different from everyday selves“, antworteten 31% von 853 Männern und 41% von 1012 befragten Frauen (insgesamt: 34,6%) mit ja.

¹⁸⁾ Das machen auch Hay und Heald (zit. in: Beit-Hallahmi und Argyle 1997:79) deutlich, die zwischen *Bericht* und *religiöser Deutung* unterscheiden:

	% berichten das	% deuten das	religiös ./.
Bewußtheit der Präsenz Gottes	27	80	21,6
Bewußtsein Hilfe durch Gebet zu erlangen	25	79	19,8
Bewußtsein einer leitenden Gegenwart, die nicht Gott ist	22	58	12,8
Bewußtsein eines heiligen Wesens in der Natur	16	61	9,8
Bewußtsein eines Musters in der Synchronizität	29	32	9,3
Bewußtsein der Präsenz einer verstorbenen Person	18	35	6,3
Bewußtsein der Präsenz des Bösen	12	38	4,6
Erfahrung, daß alle Dinge eines sind	5	55	2,75

Perspektive als nichtreligiös erscheinen. Auf der anderen Seite ist die Kategorie der Erlebnisses, wie sie in der Forschung über charismatische Bewegungen in Deutschland verwendet wird¹⁹, viel zu weit angelegt. Man kann von einem „Erlebnis“ reden, wenn man einen Baum, einen schönen Menschen oder eine freudiges Ereignis erlebt. Das Spezifikum des Religiösen wird damit jedoch in keinsten Weise auch nur berührt. Aus diesem Grunde erscheint es nötig, eine Vergleichskategorie zu suchen, die es erlaubt, diese verschiedenen Phänomene zu bezeichnen. Ich denke, daß der Begriff der (großen) Transzendenzerfahrung genau diese Aufgabe erfüllt. Zum einen ist er nicht auf derselben Ebene angesiedelt wie der (häufig nicht analytisch gebrauchte) Begriff der Religion. Zum anderen ermöglicht er es auch, die hier angeführten Erfahrungen zu umfassen. (Daß er schließlich auch mit einer Soziologie des Wissens verknüpft ist, erlaubt seine Anwendung auch auf kanonisierte dogmatische Systeme und deren institutionelle Grundlagen, die hier nur am Rande angeschnitten werden kann.)

Der Transzendenzbegriff sieht schon im alltäglichen Handeln und Erfahren die Notwendigkeit, Transendenzen zu überschreiten: Wer Handeln in die Zukunft entwirft oder Erfahrungen aus der Vergangenheit in der Gegenwart erinnert, überschreitet das, was Schütz und Luckmann die kleinen Transendenzen nennt. Und wer mit anderen Menschen kommuniziert, bewältigt (mithilfe der Sprache) die sogenannten mittleren Transendenzen. Eine besondere Bedeutung aber nehmen diejenigen Transendenzen an, die das alltägliche Leben überschreiten. Diese Transendenzen bezeichnet Luckmann als große Transendenzen. Es sind nun diese großen Transendenzen, die man im engeren Sinne als religiös bezeichnen kann.

Die großen Transendenzen²⁰ bezeichnen schließlich Erfahrungen, deren Sinn außerhalb der Wirklichkeit des Alltags angesiedelt ist.²¹ Was wir nun unter einer großen Transzendenz verstehen, ist zu einem guten Teil (jedoch keineswegs ausschließlich) von den Religionen geprägt: Denn es sind die Religionen, die auf Erfahrungen der großen Transendenzen aufbauen: Ob es sich um die Visionen des Mohammed oder des Jesus (und die seiner Jünger!) handelt, um die prophetische Schau der jüdischen Propheten oder die Erleuchtung Buddhas, die Jenseitsreisen der Schamanen oder die ekstatischen Tänze der Derwische – man kann mit einigem Grund sagen,

¹⁹ In einigen Fällen geschieht dies mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Kulturosoziologie Schulzes. Das gilt z.B. für Böckel (1999), der die charismatische Bewegung durch ihre „Erlebnisbezogenheit“ im Sinne Schulzes charakterisiert, und Zimmerling (2001).

²⁰ Eine ausführlichere Darstellung der Theorie der Transendenzen findet sich in Knoblauch (1998).

²¹ Dabei sollte betont werden, daß gerade der Alltag in ausführlicher Weise analysiert wurde. Denn die „Strukturen der Lebenswelt“ (Schütz und Luckmann 1979 und 1984), beziehen sich fast vollständig auf die Lebenswelt des Alltags. haben dem Alltag ausführliche Analysen gewidmet. Der größte Teil der „Strukturen der Lebenswelt“ (Schütz und Luckmann 1979 und 1984) sind dem Alltag gewidmet.

daß sich Religionen auf der einen oder anderen Art von Transzendenzerfahrung gründen. (Diese Erfahrungen bildet als Charisma die Grundlage des religiösen Wissens, und durch die Vermittlung des Wissens an eine Anhängerschaft werden sie zum „Glauben“). Man sollte jedoch betonen, daß diese Erfahrungen keineswegs ausschließlich in einem religiösen Rahmen interpretiert werden müssen: Die kollektive Efferveszenz, wie sie von Durkheim beschrieben wurde, kann auch in politischen Veranstaltungen aufkommen, der ekstatische Tanz kann, wie im Tarantismus, auch bar expliziter religiöser Deutungen bleiben, und selbst die Visionen können, wie die gegenwärtige Wirtschaftsrhetorik zeigt, sehr weltlichen Zwecken untergeordnet sein.²² Welche Erfahrungen also religiös sind, ja welche zum Alltag gehören oder gar große Transzendenzen sind, ist keineswegs qua „Substanz“ festgeschrieben. Es hängt von einer kulturellen Definition ab. Ob eine Erfahrung als religiös akzeptiert (und demzufolge auch „kultiviert“) oder abgesprochen und „nihiliert“ wird, ob sie als psychologische Projektion oder als neurologisch induzierte Illusion gefaßt wird, ist abhängig von dem, was gesellschaftlich als symbolische Wirklichkeit anerkannt ist (Berger und Luckmann 1980:112ff).

Vor diesem Hintergrund kann man nun begründet behaupten, daß sich sowohl die alternativ-religiösen wie die charismatisch-christlichen Erfahrungen auf die großen Transzendenzen beziehen: Beide zeichnen sich nämlich dadurch aus, daß sie dezidiert außeralltäglich sind. Diese Außeralltäglichkeit ist keineswegs unbedeutend: Denn hier wird der Bezug auf andere Wirklichkeiten nicht „symbolisch“ verstanden (oder „entmythologisiert“): die Begegnung mit dem Heiligen Geist – oder die Erfahrung des eigenen Vorlebens – wird als wirklich verstanden. Mithilfe der Kategorie der großen Transzendenzen können wir diese Formen der Erfahrung unabhängig von ihren unterschiedlichen symbolischen Interpretationen erfassen. Unabhängig davon, was denn in den Erfahrungen auftritt, gilt das Erfahrene – das jede dreidimensionale, ja jede alltäglich-intersubjektive Wirklichkeit überschreitet – als unbedingt existent.

5. Subjektivierung, Ganzheitlichkeit und die Kulturbedeutsamkeit der Religion

Dank der Kategorie der (großen) Transzendenzerfahrung läßt sich nicht nur eine Vergleichbarkeit zwischen alternativ-religiösen und christlichen Bewegungen herstellen. Sie erlaubt es auch, eine tiefe Gemeinsamkeit beider Bewegungen zu beobachten: Beide betonen die Rolle der religiösen Erfahrung in besonderem Maße. Freilich sollte man die Unterschiede in der Art der

²² Es war schon Max Weber (1988: 545f.) der darauf hingewiesen hat, daß ekstatische, ästhetische oder orgiastische Bewegungen in Konkurrenz zur Religion treten können, weil auch sie die Möglichkeit zu Transzendenzerfahrungen

religiösen Erfahrung nicht übersehen: Christliche Charismatiker und alternativ-religiöse „Esoteriker“ stehen in zum Teil scharfer Opposition zueinander, was die Anerkennung der Erfahrungen der jeweils anderen angeht. (Dabei wird weniger deren Existenz bezweifelt; sie werden vielmehr auf ungute Einflüsse zurückgeführt – zuweilen regelrecht „verteufelt“.) So unterschiedlich die Inhalte dieser Erfahrungen auch sein mögen – in all den erwähnten Fällen wird auf die Bedeutung des subjektiven, unvermittelten Erfahrungszugang zu transzendenten Größen gebaut, deren Existenz aufgrund der Evidenz der Erfahrung nicht mehr bezweifelt wird. Diese, auf der Grundlage des Begriffes der Transzendenzerfahrung herausgestellte Gemeinsamkeit erlaubt es abschließend eine vorsichtige Antwort auf die Frage nach der religiösen Sonderrolle Europas. Es zeigt sich nämlich, dass hier zwar die im engeren Sinne religiösen Bewegungen weitaus weniger erfolgreich sind als in anderen Gegenden der Welt. Dennoch lässt sich Europa aber nicht als eine Insel der Säkularisation im Meer der Resakralisierung beschreiben. Es sind auch hier besondere und besonders ausgeprägte religiöse Bewegungen zu beobachten, die deutliche strukturelle Ähnlichkeiten mit dem haben, was andernorts geschieht. Ich möchte zum Abschluß auf einige dieser strukturellen Ähnlichkeiten und Unterschiede hinweisen.

Auf die elementarste Gemeinsamkeit wurde schon hingewiesen: Das Wachstum der Religion ist nicht auf einer bloßen Glaubensform aufgebaut. Der Reiz der Religion geht nicht von dogmatischen Innovationen aus, sondern liegt in der Hervorhebung der religiösen Erfahrung. Sie bildet die markanteste Dimension des religiösen Aufschwungs – was schon deswegen beachtenswert ist, weil die Soziologie diese Erfahrungsdimension zwar immer anerkannt hat, in ihrer Forschung aber weitgehend vernachlässigt hat. Wir haben es also mit einer ausgeprägten Erfahrungsreligiösität zu tun, die in der Subjektivität der Erfahrenden verankert ist. Die Lehren sind zwar nicht völlig bedeutungslos – doch liegt ihre Glaubwürdigkeit sozusagen in der Evidenz des selbst Erfahrenen: der Energie, der Kraft, der Stimme Gottes oder des Heiligen Geistes. Die Religion hat ihren Sitz also in dem, was Giddens die Authentizität der subjektiven Erfahrung nennt. Schon der Hinweis auf Giddens legt nahe, diese *Subjektivierung der Religion* mit der umfassenden Individualisierung in Verbindung zu bringen: Wenn soziale Strukturen ihre prägende Kraft auf das Individuum verlieren, wird auch das Religiöse ins Individuum

hineinverlegt – eine Entwicklung, deren Anfänge schon Durkheim prognostiziert hatte.²³ Die Ausweitung religiöser, insbesondere ekstatischer Erfahrungen kann allerdings auch durch einen ganz anderen Prozeß erklärt werden: Das Erlebnis eines raschen und dramatischen Wandels.²⁴ Es steht sicherlich zu vermuten, dass dies eher die Ursache für viele der christlich (und anderen weltreligiösen) Bewegungen darstellt, die tatsächlich auch in ihrer Ritualform weit weniger individualistisch ausgeprägt sind als die hiesigen alternativ-religiösen Kulte.

Die Subjektivierung ist gerade für die Religion von grundlegender Bedeutung. Wenn es nämlich stimmt, dass sich das Feld der Religion durch den legitimen Anspruch auf das religiöse Charisma konstituiert wird (und sich hier die Differenz zwischen Laien und Virtuosi, legitimen Verwaltern religiöser Ansprüche und neuen religiösen Bewegungen abspielen)²⁵, dann kommt die Subjektivierung nicht nur einer Fortsetzung der Aufklärung im Bereich der Religion gleich, in der nun auch die eigene Erfahrung als „kritische Instanz“ wirkt. Vor dem Hintergrund eines von kritischen Experten breit entwickelten und ausdifferenzierten religiösen Wissens kommt die Subjektivierung einer schleichenden Entmachtung dieser religiösen Experten gleich. Und genau dies trifft tatsächlich auch auf die genannten Bewegungen zu. Denn sie hat zur Folge, daß nicht nur die Jurisdiktion über die Lehre in das Subjekt verlagert wird (und damit in einer auffälligen Weise popularisiert wird). Sie impliziert auch eine Auflösung der Trennung zwischen religiösen Virtuosi und Laien, die manchen als konstitutiv für das Feld der Religion gilt: Nicht mehr das, was die Theologie oder das Amt verkündet, wird angenommen, sondern nurmehr das, was man selbst erfahren hat. Damit unterläuft sie – zum Teil ausdrücklich, wie etwa die Polemik gegen die „Schulmedizin“ zeigt – die existierenden professionellen Strukturen. Dies gilt auch für den Bereich der Theologie, deren hochspezialisierte Experten gar nicht mehr herangezogen werden müssen, wenn es um religiöse Fragen geht: Sie werden von durch Erfahrung selbst ernannten Virtuosi, wenn möglich sogar durch die (kraft ihrer Erfahrung legitimierten) Betroffenen gestellt, behandelt und geklärt. Man könnte diese Tendenz gegen die Experten durchaus auch als Widerstand gegen das von den Experten ausgegliederte Sonderwissen verstehen. So könnte man diese Bewegungen als Teil eines kulturellen Entdifferenzierungsprozesses verstehen. Diese Fassung würde jedoch die oppositionelle Haltung zu sehr betonen. Vielmehr erlaubt die Subjektivierung eine Art der Reduktion von Komplexität: die einzelne Person kann die

²³ Auch wenn manche dieser Bewegungen (insbesondere im christlichen Bereich) auf den ersten Blick als sehr kollektivistisch und gemeinschaftsorientiert erscheinen mögen, so zeichnen sie sich durch eine besondere Form des Individualismus aus. Dies betonen auch Brouwer u.a. (1996: 180).

²⁴ Ecstatic religion bourguignon

unüberschaubaren Sonderwissensbestände elegant umgehen und bleibt dabei dennoch handlungsfähig.

Deswegen scheint mir der Vorschlag von Luckmann (in diesem Band S. XX) durchaus angemessen, im positiveren Sinne von *ganzheitlichen Bewegungen* in dem Sinne zu sprechen: „Die allgemeinen Bedingungen, die die Ausbreitung des „New Age“ und seine Suche nach Ganzheitlichkeit förderten, liegen in der funktionalen Differenzierung der institutionellen Bereiche, dem Pluralismus der Massenkultur und der Entwicklung eines Marktes der Weltansichten. Diese Bedingungen führten auch zum Aufkommen einer zweiten „ganzheitlichen“ Alternative. „Fundamentalismus“ steht im Gegensatz zum individuellen Synkretismus und der subjektiven Bricolage. Trotz einiger offensichtlicher Ähnlichkeiten sollte man diese Art des „Fundamentalismus“ von den gewalttätigen Reaktionen unterscheiden, die, vor dem Hintergrund ernsthafter materieller Probleme von sich wandelnden traditionellen Gesellschaften, aus kognitivem oder emotionalem Druck erfolgen.“

Ganzheitlichkeit lässt sich also vor dem strukturellen Hintergrund einer wachsenden kulturellen Differenzierung des Wissens verstehen: Die Entscheidung darüber, was wahr ist, was wirklich ist, was gut ist, was überhaupt ist oder nicht vielmehr nicht ist, wird nicht mehr den Experten überlassen, sondern ins Subjekt hineinverlagert. Dieses Subjekt braucht sich keineswegs die vorhandenen hochgradig spezialisierten Formen des Sonderwissens (mit entsprechend langwierigen Ausbildungsgängen) anzueignen. Die Legitimität des ganzheitlichen Sonderwissens soll nicht einem „Amtscharisma“ entspringen, sondern in der für bürokratische Mechanismen unzugänglichen charismatischen Begabung der Person (sei es eine Geistheilerin oder einer der „populären Theologen“ des charismatischen Christentums) begründet sein. Auf diese Weise tragen diese Bewegungen zu einer kulturellen Dedifferenzierung bei: Die institutionell getrennten, auf unterschiedlichen Legitimitäten basierenden Formen des Wissens werden auf eine Weise vermischt, so daß die Unterschiede zwischen religiösem und ökologischem, magischem und medizinischen, alltäglichen und professionellem Wissen verschwinden.

Ganzheitlichkeit hat also eine sozusagen strukturelle Bedeutung: Die religiöse Erfahrung erhebt den Anspruch, Probleme auf eine umfassende Weise zu lösen, die offiziell von Fachleuten in den unterschiedlichsten Wissensbereichen be-handelt werden. Der Begriff der Ganzheitlichkeit²⁶ weist jedoch auch einen weiteren, subjektiven Aspekt auf: Denn er bezieht sich ja nicht

²⁵ Vgl. dazu Weber (1988) und, in einer eigenen Interpretation Weber aber vor allem auch Bourdieu (19XX)

(ausschließlich) auf einen Glaubensgehalt, sondern auf eine subjektive Erfahrung. Denn es handelt sich bei diesen Bewegungen weder im einen Fall noch im anderen um wirkliche „Gegen-Bewegungen“: Sie stellen keine Opposition her, sondern verlagern die Religion ins Subjektive, das Quelle einer besonderen Form der Entdifferenzierung wird, die wir hier als Ganzheitlichkeit bezeichnen. Indem sich subjektive Erfahrung (der Heilung, der Wissensfindung, der Entscheidung) auf die unterschiedlichsten Bereiche des modernen Lebens erstrecken kann, erlaubt er eine Verknüpfung der disparaten Bereiche der Erfahrung – und hilft damit auch, Identität zu integrieren und konsolidieren.

Diese subjektivierende, de-differenzierende Tendenz solcher Bewegungen wird durch den ihnen gemeinsamen anti-institutionalistischen Gestus noch verstärkt. Weder die genannten christlichen noch erst recht die alternativ-religiösen Bewegungen zielen auf die Begründung von Kirchen oder anderen Formen religiöser Großorganisationen. Ganz im Gegenteil versuchen sie genau dies gezielt zu vermeiden. Aus diesem Grunde tragen diese Bewegung auch strukturell zu einer gewissen Entdifferenzierung bei. Denn sie umgehen nicht nur das Sonderwissen religiöser Experten; sie vermeiden auch deren gängige Form der Institutionalisierung. Freilich können sie dem Prozeß der Institutionalisierung nicht völlig entgehen. Doch neigen sie gerade in Europa dann eher zur Übernahme von institutionellen Formen aus anderen Institutionsbereichen, wie etwa denen der Wirtschaft. Wie Wirtschaftsunternehmen, „they are generally nonprofit, non-denominational religious institutions that operate very much like multinational corporate businesses“ (Brouwer et al. 1996: 183). Mehr noch: sie verwenden auch selten die herkömmlichen Formen religiöser Kommunikation, sondern bedienen sich der Medien und Gattungen, die in anderen Kulturbereichen gängig sind : Events, Video- und Tonbandkassetten, Popmusik-Auftritte und Fernsehshows sind nur einige Beispiele dafür.²⁷ (Es braucht deswegen nicht besonders betont zu werden, dass die subjektive Erfahrung keineswegs von den Einzelnen neu „geschaffen“ werden muß; die recht standardisierten Formen und typische Gehalte der Erfahrungen sind durch diese Kommunikationsmittel auf einem populären Markt verfügbar, ohne dass dies dem mit der Erfahrung ja garantierten Anspruch auf subjektive Authentizität zu widersprechen scheint.)

²⁶ Den Begriff der Ganzheitlichkeit habe ich selbst am Beispiel einer modernen magischen Praxis ausgeführt. Vgl. Knoblauch (1991: 269ff).

²⁷ Brouwer, Gifford et Rose (1996: 238) bemerken kritisch dazu: „The „free-market“ version of neo-Pentecostalism offers individual Christians an exciting, but narrow range of religious experiences tailored to U.S. specifications“.

Aufgrund der ausgeprägten Institutionalisierung der Religion in Europa (wo die rechtliche Freisetzung der Religion keineswegs vollzogen wurde) macht sich dieser anti-institutionelle Gestus hierzulande besonders bemerkbar: sie siedeln sich deswegen deutlich außerhalb des Jurisdiktionsbereiches der institutionalisierten Religion an.

Und weil die institutionalisierte Religion auch das legitime religiöse Wissen beherrscht, tendieren diese Bewegungen hier auch sehr viel deutlicher zu alternativ-religiösen Gehalten. Hier kommt auch die gleichsam anti-intellektualistische Tendenz zum Tragen: Die Suche nach großen Transzendenzen ist zwar das Anliegen all dieser Bewegungen, doch führt sie gerade nicht zu einer Vereinheitlichung von Transzendenzvorstellungen, sondern stellt aufgrund der Subjektivierung notwendig auch eine Pluralisierung der Jenseitsvorstellungen sicher. (In den christlichen Varianten wird diese Pluralisierung erst sichtbar, wenn man die verschiedenen Bewegungen untereinander vergleicht.)

Das bedeutet keineswegs, daß sich die genannten Bewegungen einer gewissen Institutionalisierung und Professionalisierung entziehen könnten. Zumindest ökonomisch wird diese Professionalisierung sogar zum Teil sogar sehr intensiv betrieben. Gerade in Europa aber tragen sie zu einer besonderen Form der Dedifferenzierung bei, die man vor dem Hintergrund der immer noch kursierenden Säkularisierungsdebatte deutlich herausstellen muß: Sie unterwandert, ja unterhöhlt die Differenz zwischen (weltlicher) Kultur und („sakraler“) Religion. Das bedeutet nun keineswegs, dass die Religion verweltlicht und „ins Säkulare hineinkopiert“ wird. Die Bewegungen, die hier behandelt wurden, zeigen – und zwar besonders in Europa – die anhaltende *Kulturbedeutsamkeit der Religion*, die nicht nur in ihrem institutionell ausgegliederten Bereich, sondern weit lebendiger außerhalb gedeiht.

Literatur:

- Albanese, Catherine L. (1988): Religion and the American Experience. A Century after. In: Church History 57, 336ff.
- Ashford, Sheena und Noel Timms (1992): What Europe thinks. A Study of European Values. Aldershot: Dartmouth 1992.
- Baubérot, Jean (ed.) (1994) : Religions et laïcité dans l'Europe des Douze. Paris: Syros.
- Barret, David B. (2000): Annual Statistical Table on Global Mission, in: International Bulletin of Missionary Research January, 1ff.
- Baubérot, Jean (Hg.), Religions et laïcité dans l'Europe des Douze. Paris: Syros 1994.
- Bauman, Zygmunt (1998): Postmodern religion? In: Heelas, Paul (Hg.): Religion, Modernity and Postmodernity. Oxford: Blackwell, 55-78.
- Beit-Hallahmi, Benjamin und Michael Argyle (1997): The Psychology of religious behaviour, belief and experience. London und New York: Routledge.
- Berger, Peter (1999): The desecularisation of the world, in: Peter L. Berger (Hg.), The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington: Eerdmans, 1-18.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1980): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt: Fischer (engl. 1966).
- Bochinger, Christoph (1994): 'New Age' und moderne Religion. Gütersloh: Mohr.
- Böckel, Holger (1999): Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Leipzig: EVA.
- Bourdieu, Pierre (2000): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK.
- Bourguignon, Erika (Hg.) (1973): Religion, Altered States of Consciousness and Social Change. Columbus: Ohio State University Press.
- Brierly, Peter (Hg.) (1997): World Churches Handbook. London: Christian Research.
- Brouwer, Steve Paul Gifford und Susan D. Rose (1996): Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism. New York: Routledge.
- Bruce, Steve (1999): Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory. Oxford: Oxford University Press.
- Campiche, Roland J. (1997) : Culture jeunes et religions en Europe. Paris: Editions du CERF.
- Davie, Grace und Danièle Hervieu-Léger (1996) : Identités religieuses en Europe. Paris: La Découverte.
- Davie, Grace (2000): Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. Oxford: Oxford University Press.
- Ebertz, Michael, Erosion der Gnadenanstalt. München: Knecht 1998.
- Fuss, Michael (1997): Hoffnung auf den Wassermann. Endzeitmystik der begrenzten Zeit, in Hans Gasper/ Friederike Valentin (Hg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten, Freiburg: Herder, 88-99.
- Grace Davie und Danièle Hervieu-Léger (Hg.) (1996) : Identités religieuses en Europe. Paris : La Découverte.
- Hardy, Alister (1979): The Spiritual Nature of Man. A Study of contemporary religious experience. Oxford: Clarendon.
- Hay, David (1982): Exploring Inner Space. Scientists and Religious Experience. London: Mowbrow .
- Heelas, Paul (1996): The New Age Movement. Oxford: Blackwell.
- Hollenweger, W. J. (1968): Funktionen der ekstatischen Frömmigkeit der Pfingstbewegung, in: Th. Spoerri (Hg.), Beiträge zur Ekstase. Basel/ New York, 53-71.
- Hollenweger, W.J. (1969): Enthusiastisches Christentum. Wuppertal und Zürich.
- Kallscheuer, O. (Hg.) (1996): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisation und Fundamentalismus. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kern, Thomas (1998): Schwärmer, Träumer und Propheten. Frankfurt am Main: Knecht.
- Knoblauch, Hubert (1997): „Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die Knoblauch, Hubert (1989): Das unsichtbare Neue Zeitalter. 'New Age', privatisierte Religion und kultisches Milieu, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 3 (1989), 504-525.
- Knoblauch, Hubert (1991): Die Welt der Wünschelrutengänger und Pendler. Frankfurt, Main: Campus.

- Knoblauch, Hubert (1998): Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion, in: H. Knoblauch/ V. Krech(H.- Tyrell (Hg.): Kommunikation. Würzburg: Ergon (Reihe Religion und Gesellschaft), 147-186.
- Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Berlin: De Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (2000): Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8, 143-161.
- Krügeler, Michael (1993): Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: Alfred Dubach, Roland J. Campiche, Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich und Basel, 93-132.
- Lewis, I. (1971): Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Harmondsworth: Penguin.
- Lucas, Phillip C. (1996): The New Age Movement and the Pentecostal/ Charismatic Revival: Distinct yet parallel phases of a fourth great awakening? In: Lorne L. Dawson (ed.), *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt: Suhrkamp.
- Mayer, Jean-Francois (1993): Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse. Lausanne: Lang.
- McClenon, James (1994): Wondrous Events. Foundations of Religions. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- McLeod, Hugh, Religion and the People of Western Europe 1789-1990. Oxford: Oxford University Press.
- Mörth, Ingo (1989): New Age - neue Religion? In: M. Haller, H.-J. Hoffmann-Nowotny/ W. Zapf (Hg.), *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt/ Main und New York: Campus, 297-320.
- Neitz, M. J. und P. Mueser (1997): Economic man and the sociology of religion: A critique of the Rational Choice Approach, in: L.A. Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion*. New York.
- Pollack, Detlef, Irene Borowik/ Wolfgang Jagodzinski (Hg. (1998): Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas. Würzburg: Ergon 1998.
- Rémond, René (1998) : Religion et société en Europe. Paris: Editions du Seuil 1998.
- Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘ München: Beck 2000.
- Schütz Alfred and Thomas Luckmann (1979): *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (1984): *Strukturen der Lebenswelt II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, Max (1988): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: *Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen: Mohr.
- Zimmerling, Peter (2001): Die charismatischen Bewegungen. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.