

Hubert Knoblauch

Die populäre Religion¹

♦ Peter L. Berger nennt es eine der größten Fehleinschätzungen der Soziologie des 20. Jahrhunderts: das Ende der Religion im säkularisierten Westen. Nicht die Religion, sondern die Religionskritik sei an ihr Ende gekommen, sekundiert ihm Hermann Lübke. Doch was bedeutet die Rede von der Wiederkehr der Religion konkret? Wie wandelt sich Religion unter den Bedingungen der Postmoderne? Inwiefern sind davon die Kirchen betroffen, inwiefern laufen diese Prozesse an der kirchlichen Religiosität vorbei? Der Berliner Religionssoziologe Hubert Knoblauch analysiert in seinem Beitrag höchst aufschlussreich den Wandel der Formen der Religiosität heute. (Redaktion)

1. Einleitung

Nach einer langen Zeit der Säkularisierung scheint es, als lebe die Religion wieder auf. Allerorten wird von der Religion gesprochen, und manche Journalisten vermitteln gar den Eindruck, als sei auch in den Kirchen die Wende erreicht. Statt Mitgliederschwund und Glaubenserosion würden sich, so hoffen manche, die Kirchen nun wieder füllen und die verlorenen Schafe kehrten zum Glauben zurück.

Die Rückkehr der Religion, die „Resakralisierung“ oder gar „Desäkularisierung“ geht zweifellos nicht erst auf die Ereignisse in New York, London oder im Irak zurück.² Die Religionssoziologie beobachtet vielmehr schon seit Beginn der 1980er Jahre eine wachsende Dynamik der Religion, die mit dem Paukenschlag des 11. Septem-

bers 2001 offenbar auch die publizistische Öffentlichkeit erreicht hat.³ Auslöser war auf der einen Seite zweifellos der politische Triumph von Ronald Reagan, der die Bedeutung des fundamentalistischen Protestantismus in den Vereinigten Staaten deutlich machte. Das Augenmerk wurde aber auch auf neue Formen der Religion gelenkt, die zunächst unter dem Titel der „Jugendreligionen“, später unter dem des „New Age“ firmierten. Schon bevor der Islam die Aufmerksamkeit auf die Religion lenkte, machten solche Tendenzen deutlich, dass die Religion keineswegs nur ein Relikt darstellt, sondern eine eigene Dynamik entfaltet, die es ihr erlaubt, sich an die moderne Gesellschaft anzupassen. In diesem Beitrag will ich vier Formen der gegenwärtigen Religiosität in unserer Gesellschaft skizzieren, die für die Dynamik der

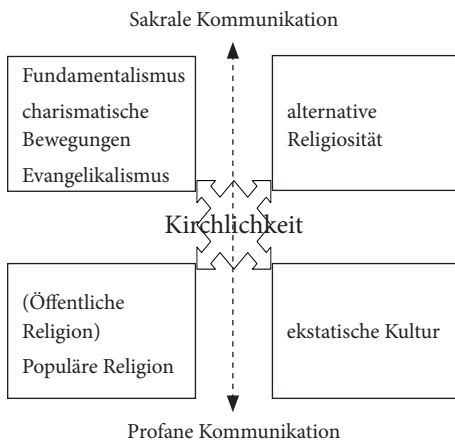
¹ Dieser Beitrag beruht auf einem Vortrag, der beim Dies Academicus der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz am 17. November 2005 gehalten wurde.

² Ausführlich habe ich die Frage der Desäkularisierung an anderer Stelle behandelt. Vgl. Hubert Knoblauch, *Europe and the Invisible Religion*, in: *Social Compass* 50 (2003), 3, 267–274.

³ Zur Rolle der publizistischen Öffentlichkeit in der Propagierung der Säkularisierung vgl. Hubert Knoblauch/Bernt Schnettler, *Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens. Der ›Trendmonitor Religiöse Kommunikation 2003‹ und die Kommunikation über Religion heute*, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Erosion des christlichen Glaubens?*, Münster 2004, 5–15.

Religion stehen. Mit der Unterscheidung dieser vier Formen möchte ich die These vertreten, dass das gegenwärtige Wachstum der Religion hauptsächlich in diesen Formen stattfindet. Nicht die Religion insgesamt nimmt also zu; es sind vielmehr besondere Formen der Religion, die ich unter die folgenden Begriffe fasse:

Soziale Formen gegenwärtiger Religiosität



Im Weiteren werde ich die einzelnen sozialen Formen der Religion zu skizzieren versuchen, der Kürze wegen dabei jedoch auf frühere Beiträge verweisen müssen, in denen ich detailliertere Skizzen unternommen habe. Dort finden sich auch weitere

Belege. Dennoch muss ich einräumen, dass es sich hierbei um vorläufige Thesen handelt, die noch einer weiteren Begründungen harren.⁴

Wie die Skizze zeigt, steht die kirchlich organisierte Religion im Mittelpunkt. Sie ist ein nach wie vor unübersehbarer institutioneller Bereich, dessen Größe in der Abbildung lediglich aus Platzgründen graphisch untertrieben ist. Dennoch steht außer Zweifel, dass die kirchlich organisierte Religion – die man auch als Kirchlichkeit bezeichnet – nach wie vor unter den gängigen Erscheinungen der Säkularisierung leidet: Mitgliederschwund, schwindendes Interesse an der aktiven Mitarbeit und abnehmende dogmatische Gläubigkeit sind nur einige Indikatoren, deren Stärke allerdings leicht abzunehmen scheint.⁵ Dennoch wäre es mit Blick auf die Kirchlichkeit vermessen, von einer „Resakralisierung“ zu reden. Die Attraktivität des Religiösen liegt vielmehr zu großen Teilen außerhalb der Kirchen. Mit einer „Erosion“ der Religion und auch mit einer „Dispersion“ haben wir es indes keinesfalls zu tun.⁶ Der Prozess lässt sich vielmehr als *Transformation der Religion* beschreiben: Religion verflüchtigt sich nicht in eine formlose Religiosität, sie findet vielmehr (mehr oder weniger) neue und eigenständige Formen, von denen ich

⁴ Hubert Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Wirklichkeit der Nahtoderfahrungen*, Freiburg 1999; ders., *Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8 (2000), 143–161; ders., *Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion*, in: Achim Brosziewski/Thomas Samuel Eberle/Christoph Maeder (Hg.), *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionengesellschaft*, Konstanz 2001, 153–168; ders., *Asketischer Sport und ekstatische Askese*, in: Gabriele Sörgo (Hg.), *Askese und Konsum*, Wien 2003, 222–245; ders., *Die Soziologie religiöser Erfahrung*, in: Friedo Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 69–80; ders., *Soziologie der Spiritualität*, in: Karl Baier (Hg.), *Spiritualität*, Darmstadt (im Druck).

⁵ Vgl. Paul M. Zulehner/Isa Hager/Regina Polak (Hg.), *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000*, Ostfildern 2001.

⁶ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur?* In: Paul M. Zulehner, (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 15–28; Michael Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt*, Frankfurt a. Main 1998; Hans-Georg Ziebertz, *Erosion des christlichen Glaubens*, Münster 2004.

hier einige beschreiben möchte. (Diese Transformation beschränkt sich nicht auf das institutionelle Feld der herkömmlichen Religion. Dass religiöse Themen auch außerhalb der als religiös anerkannten Organisationen stattfinden, soll durch die Unterscheidung von sakralen und profanen Formen der Kommunikation angedeutet werden, die als vertikale Achse der Graphik dient. Ich werde darauf insbesondere im Zusammenhang mit der ekstatischen Kultur und der populären Religion etwas näher eingehen.)

2. Neue Formen der Religiosität

2.1 Radikalisiertes Christentum

Eine erste Form dramatisch wachsenden der Religiosität ist die Radikalisierung der Religion, die wir gemeinhin auch als „Fundamentalismus“ bezeichnen. Hier wäre sicherlich der Islam zu nennen, dessen radikalisierte Formen in unseren eigenen Gesellschaften bislang noch keine statistisch nennenswerten Dimensionen erreicht haben. Anders liegen die Dinge mit den pfingstlerischen, neopfingstlerischen und den charismatischen Gruppierungen im Christentum. Schon das amerikanische Pfingstlertum zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte das Christentum neu zu beleben, indem es die Erfahrbarkeit des Heiligen Geistes beschwor. Ebenso ist auch für das gegenwärtige 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 großen Wert auf besondere religiöse Erfahrungen und andere Bewusstseinszustände. Hier spielt die Glossolalie eine Rolle, aber auch das Ruhen im Geiste, das innere Hören, die Prophetie und die Wunderheilung.

Man sollte gerade für die europäische Diskussion betonen, dass es sich hier um weltweite und außerordentlich mitgliedsstarke Bewegungen handelt. Zwar sind die genauen Zahlen sehr umstritten. Auf der globalen Ebene spricht man von etwa 200 bis 300 Millionen Pfingstlern und von 250 bis 500 Millionen Charismatikern. Dabei ist zu beachten, dass die charismatische Bewegung auch einen starken Flügel im Katholizismus hat: 95 Millionen Menschen werden ihr zugerechnet. So stark diese Bewegungen jetzt schon scheinen, es wird ihnen ein solches Wachstum zugetraut, dass sie in einigen Jahren schon die Mehrheit der Christen ausmachen könnten. Dieses Wachstum findet jedoch, wie schon betont, vor allem außerhalb Europas statt. Demgegenüber nimmt sich das Ausmaß hierzulande geradezu bescheiden aus. Um nur ein Beispiel anzusehen: In der Bundesrepublik Deutschland rechnet man mit ungefähr 150.000 bis 250.000 Charismatikern und etwa 150.000 Pfingstlern – bei einer Bevölkerung von rund 82 Millionen Einwohnern.⁷

2.2 Alternative Religiosität

Während sich das radikalisierte Christentum in Europa bislang keiner so großen Anhängerschaft erfreuen kann wie in Nord- oder Südamerika, beobachten wir auch hierzulande eine dynamische religi-

⁷ Vgl. *Thomas Kern*, *Schwärmer, Träumer und Propheten*. Frankfurt a. Main 1998.

öse Entwicklung, die sich seit dem Beginn der 1980er Jahre im deutschsprachigen Raum bemerkbar als „New Age“ ausbreitete. Dass der Titel des New Age allmählich aus der Öffentlichkeit verschwunden ist, hat zu keinem Einbruch dieser Form der Religiosität geführt. Vielmehr hat es den Anschein, als sei sie (als „Spiritualität“, „Esoterik“ etc.) durch vorwiegend poplärkulturell geprägte Mittel über Massenmedien und Markt in die Breite der Gesellschaft diffundiert, so dass sie gar nicht mehr als „alternativ“ erkennbar ist. Denn trotz der kleinen Zahl an Aktivisten in diesen Bewegungen (die sich mittlerweile meist in Unternehmer verwandelt haben), hat die alternative Religiosität einen enormen Widerhall in der breiteren Bevölkerung gefunden. Hier wird von „Neureligiösen“, „Fernöstlichen“, „Naturalisten“, „Reinkarnationsgläubigen“ oder „Subjektivistischen“ gesprochen, die – je nach Kategorisierung und Zählung – in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland zweistellige Prozentsätze der Bevölkerung stellen.

Von einer alternativen Religion rede ich, weil die religiösen Quellen dieser Bewegungen allesamt nicht zum „herrschenden“ Kanon der Religion in westlichen Gesellschaften zählen. Dabei kann es sich um Wiederbelebungen keltischer oder germanischer Rituale, um eine Aufnahme indianischer schamanistischer Techniken oder um die Adaption asiatischer Meditationstechniken handeln. (Auch im westlichen Raum etablierte, etwa psychologische Wissenstraditionen, die herkömmlich nicht als religiös angesehen werden, können in diesen Bewegungen religiös umgedeutet werden, wie etwa in der sogenannten „Human-Potential“-Bewegung.) Eine besondere Rolle spielen religiös-medizinische Techniken, wie etwa Yoga oder Ayurveda. Auch die lange Zeit unterdrückten Formen

des hiesigen Aberglaubens werden in einer reflexiv modernisierten Form neu belebt. Dasselbe gilt für den sich damit überschneidenden Okkultismus, die Magie und die Esoterik.

Einer der Gründe für diese Verbreitung kann im populären Grundzug dieser Bewegung gesehen werden: Von Anfang an wurden die Vorstellungen dieser Bewegungen höchst effizient mit den verschiedensten Medien (in einem häufig sehr gelungenen Medienmix) verbreitet: Bücher wurden vom Fernsehen und von Zeitschriften aufgegriffen, und die Filmindustrie nahm die Themen (Geister, Spuk, Buddhismus, Nahtoderfahrungen, Divination, magische Behandlungen, Wunderheilungen usw.) gerne und sehr erfolgreich auf. (Dieser Medienmix dürfte auch einer der Gründe dafür sein, dass derartige 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 magisch-therapeutischen Praktiken aufgenommen und weiterentwickelt hat.)

2.3 Die ekstatische Kultur

Während sich die genannten besonderen Erfahrungen im Bereich der radikalisierten wie der alternativen Religion mit religiösen Deutungen verbinden, beobachten wir gerade in unseren Breiten eine Wertsteigerung solcher Erfahrungen, ohne dass sie mit religiösen Bedeutungen versehen sein müssten. Ich möchte diese Art der nicht religiös gedeuteten außergewöhnlichen Erfahrung als ekstatische Kultur bezeichnen. Beispiele für diese Bewegung zu

finden, fällt nicht schwer. Man denke nur an die Bedeutungszunahme der Sexualität seit den 1960er Jahren. Sexualität und die mit ihr einhergehende Ekstase ist nicht nur zur Pflicht einer breiten Kultur geworden. Ehen und andere Beziehungen scheinen heute nur auf der Basis einer funktionierenden sexuellen Ekstase legitimiert zu sein – eine Selbstverständlichkeit, die noch vor 50 Jahren auf sehr wenige soziale Gruppierungen beschränkt gewesen wäre. Mittlerweile steht und fällt das Beziehungsnetz der modernen Gesellschaft mit einer Form der sexuellen Erfüllung, die noch bei Max Weber als eine eigene ekstatische Welt gegolten hätte. Allerdings ist diese Ekstase – sieht man von tantrischen und extrem romantischen Minderheiten ab – kaum mit einer sakralen Kommunikation verbunden.

Weil es gerade in unserer Gesellschaft noch zahllose andere Beispiele für bedeutungsvolle, aber nicht sakralisierte Formen der kultivierten Ekstase gibt, scheint mir der Begriff der ekstatischen Kultur durchaus angemessen. Zu diesen Formen zählt der Sport – und zwar sowohl auf Seiten des Publikums wie auf Seiten der Sporttreibenden. Ekstatisch sind aber auch weite Teile der Kunst – insbesondere jene, die in die Populärkultur eingedrungen sind und an denen große Teile der Bevölkerung partizipieren, wie etwa Populärmusik oder Tanz. Ekstatisch sind auch die Drogengewohnheiten, die weit über den gewohnheitsmäßigen Alkoholenuss hinausgehen und auch Haschisch oder Kokain umfassen. Zur ekstatischen Kultur zählen ebenso jene Erfahrungen, die man als „paranormal“ bezeichnet. Ein Vergleich der Erfahrung solcher „psychic phenomena“ zwi-

schen verschiedenen westlichen Ländern zeigt, dass mindestens 60% der Befragten in allen Ländern die eine oder andere paranormale Erfahrungen gemacht haben. Was Deutschland betrifft, fanden Schetsche und Schmied-Knittel in einer Befragung von mehr als 1.500 Deutschen, dass fast drei Viertel (73%) angaben, eine der folgenden Erfahrungen gemacht zu haben: *Déjà vu*, Wahrtraum, Synchronizitäts-/Koinzidenzerlebnisse („verblüffende Fügungen“), außersinnliche Wahrnehmungen (ASW; z.B. zu spüren/zu wissen, wenn woanders jemand stirbt), Erscheinungen Verstorbener (oder anderer Wesen), Spuk, Psi bei Tieren, UFO-Sichtung, (Anderes/Sonstiges).⁸ Auch wenn viele dieser Erfahrungen explizit also nicht-religiös gedeutet werden, sind sie für das weltanschauliche und religiöse Selbstverständnis der Betroffenen von besonderer Bedeutung. Das zeigt eine Erhebung von Todesnäheerfahrungen, die ich selbst durchgeführt habe. Von über 4000 Befragten hatten mehr als 4% angegeben, eine solche Erfahrung am eigenen Leib durchgestanden zu haben (über 15% hatten noch andere „übernatürliche“ Erfahrungen mit dem Tod gemacht). Unter diesen überwogen aber bei weitem jene Menschen, die diese Erfahrung in einem nichtchristlichen, teilweise auch in einem dezidiert nicht-religiösen Kontext deuteten.

Diese Zahlen geben nur einen mittelbaren Hinweis auf die Rolle der „ekstatischen Kultur“, da sie sich mit einzelnen Erfahrungen beschäftigen. Man sollte noch einmal betonen, dass diese Erfahrungsorientierung kein individuelles Phänomen ist, sondern zu dem gehört, was seit Schulze als „Erlebnisgesellschaft“ bezeichnet

⁸ M. Schetsche/I. Schmied-Knittel, „Wie gewöhnlich ist das Außergewöhnliche?“ In: E. Bauer/M. Schetsche, *Alltägliche Wunder*, Würzburg 2003, 171–188.

wird. Wie die Beispiele zeigen, sollte man jedoch die Erfahrungsformen der „ekstatischen Kultur“ nicht mit den von Schulze beschriebenen Erlebnissen in einen Topf werfen, zeichnen sich diese ekstatischen Erfahrungen durchgängig durch jene Außergewöhnlichkeit bzw. Übernatürlichkeit aus, die durch den Begriff der Ekstase angezeigt wird.⁹

2.4 Die populäre Religion

Die Renaissance der Religion beschränkt sich jedoch nicht auf den Bereich des subjektiven Erfahrens – auch wenn dies quantitativ gewaltige Ausmaße annimmt. Vielmehr macht gerade die eingangs erwähnte publizistische Zuwendung zur Religion aufmerksam auf das, was als „öffentliche Religion“ bezeichnet wird. Mit dem Begriff der „öffentlichen Religion“ („public religion“) wird betont, dass die Religion nicht ins Private abgerückt sei, sondern zunehmend eine aktive Rolle in der Öffentlichkeit spiele. Das bedeute, dass sich die Religion der Menschen sichtbar in der gesellschaftlichen Moral und öffentlichen Ordnung niederschlage. Zugleich mischten sich politische Institutionen immer mehr in bislang als privat betrachtete religiöse Angelegenheiten der Menschen ein (Abtreibung, Kopftuch).¹⁰

Gerade nach dem Tod des Papstes, der Neuwahl und dem Weltjugendtag kann selbst im deutschsprachigen Raum die öffentliche Rolle der kirchlichen Religion kaum übergangen werden. Diese wach-

sende Öffentlichkeit wird jedoch ergänzt von einer zunehmenden Popularisierung der Religion, die nicht nur für die kirchlichen Formen gilt, sondern auch außerhalb der kirchlichen Religion deutlich wird und dadurch als eigenständige Form der Religion, als populäre Religion bezeichnet werden darf. Damit meine ich den Umstand, dass wichtige traditionelle Inhalte der herkömmlichen Religion zu einem Teil der populären Kultur geworden sind.

Im Gefolge der „populären“, also traditionell von agrikulturellen oder industriellen Lebensweisen geprägten Volkskultur zeichnet sich die populäre Kultur ebenso wie die populäre Religion vor allem dadurch aus, dass ihre Inhalte durch moderne Massenmedien und zunehmend auch durch interaktive Medien geprägt sind. Überdies werden die vom Populären geprägten Formen der Kommunikation vom Marktprinzip geleitet, ja häufig werden Formen aus der Marktkommunikation von Waren und Dienstleistungen übernommen oder adaptiert. Allerdings ist die populäre Religion nicht einfach eine Medienreligion oder eine Religion des Marktes. Sie findet ihren sozialen Ort auch in Formen der lokalen, häufig postmodernen (also aufs Situative beschränkten) Vergemeinschaftungen in Treffen, Veranstaltungen und Events.¹¹ Das Besondere der populären Religion besteht also darin, dass sie in den Gattungen und Veranstaltungstypen der medial geprägten populären Kultur präsentiert wird, d.h. in kommunikativen Formen, die nicht unbedingt als religiös erkennbar sind und nicht

⁹ Der Begriff der Ekstase ist hier zweifellos nur Stellvertreter für den genaueren Begriff der Transzendenzerfahrungen, der auch solche Erfahrungen umfasst. Vgl. dazu *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 164–183; vgl. *Gerhard Schulze*, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1992.

¹⁰ Vgl. *José Casanova*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

¹¹ Vgl. dazu *Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer* (Hg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000, 33–50.

als sakral erlebt werden. Man kann den- noch von Religion reden, weil in diesen populären Formen über Themen kommuniziert werden kann, die für die Angehörigen der Kultur erkennbar in einer religiösen Tradition stehen; ihre Topik bleibt also die der historischen Religionen, die zum kulturellen Gedächtnis gehören: die Fragen nach dem Jenseits, der Transzendenz, die Erfahrungen des Numinosen, das Problem des Todes und des Lebens nach dem Tod. Gerade in der populären Kultur können also Themen verhandelt werden, die selbst für unreligiöse Menschen als zur Religion gehörig angesehen werden. Wie gesagt, werden die Inhalte aber in den profanen kommunikativen Formen des Journalismus, der Populär-Literatur und der urbanen Legende – eben in den Gattungen der populären Kommunikation vermittelt. (Natürlich gehören dazu auch die vielen weiteren populären Gattungen anderer Medien, wie etwa die Fernsehreportage, die Talk-Show von Betroffenen und die „Meldung“.)

Vor dem Hintergrund der thematischen Ausrichtung dieses Heftes können Ratgeber für den Umgang mit dem Tod als Beispiel dienen. Das Angebot solcher Bücher ist in den letzten Jahren rasant angestiegen und hat damit auf seine Weise die alte Gattung der *Ars moriendi*, der Kunst des Sterbens und des Trauerns, wieder belebt. Allerdings hat sich diese Gattung mit ihrer Popularisierung in der Ratgeberform auch inhaltlich gewandelt: Das Religiöse

findet sich hier nur mehr im Verborgenen, die modernen Prediger sind Physiker, Psychotherapeuten oder Hospizbegleiter, und ihre Lehre schwankt zwischen einer säkularisierten Form der Religion und einer esoterisch-gnostischen Geistlehre, wie sie im folgenden Ausschnitt deutlich wird.¹²

„Wenn wir danach fragen, welche Beschaffenheit die kosmische Konstruktion hat, in die wir eingehen werden, so dürfen wir ziemlich sicher sein, dass sie wesentlich feiner und tiefer ist als alles, was wir mit unseren Sinnen verstehen und mit unseren alltäglichen Wörtern beschreiben können. (...) Ein taugliches Modell der höheren Welt erhalten wir, wenn wir sie uns als zusätzliche Dimension zu den drei Raumdimensionen und der einen Zeitdimension vorstellen, die in unserem physikalischen Universum alle Beziehungen charakterisieren. Das physikalische Universum scheint also in die höhere Welt eingebettet zu sein, in ihr zu ‚schweben‘.“

In vielen kommunikativen Formen kommt so eine populäre Religion des Todes zum Ausdruck. Deshalb zieht McIlwain den Schluss: „death goes pop“.¹³ Wie bedeutsam diese Formen der populären Religion sind, zeigt sich auch daran, dass es dieser populären Bewegung (die erst allmählich auch die Ränder der Kirchen erreicht) gelungen ist, einen gesamtgesellschaftlichen Trend umzukehren, der als ehernes Gesetz der Modernisierung erschien: Die gesellschaftliche „Verdrängung des Todes“ wird von einer neuen „Kultur des Todes“ abgelöst,

¹² Ich stütze mich hier auf die Analyse von *Susanne Brüggem*, Religiöses aus der Ratgeberecke, in: *Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle* (Hg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin 2005, 81–100. Brüggem unterscheidet genauer zwischen Ratgebern, die eine Differenz von Diesseits und Jenseits vertreten, solchen, die eine konkrete Moral lehren, und schließlich einer dritten Art, die eine säkularisierte Form von Religion vertritt, in der das Heilige völlig innerweltlich ist. Das Zitat entstammt einem ihrer Beispiele.

¹³ Vgl. *Charlton D. McIlwain*, *When Death Goes Public. Death, Media and the Remaking of Community*, New York u.a. 2005.

deren wichtigste Träger in der populären Religion zu suchen sind.

3. Schluss: Spiritualität und der religiöse Individualismus

Die Religion ist ganz offensichtlich wieder populär geworden. Trotz aller Bedenken, die Moderne würde die Religion abstoßen, scheint sie sich, wie ich zu zeigen versuchte, an die Bedingungen der Moderne anzupassen und unter der Hand zu transformieren. Dabei sollten wir abschließend ein Merkmal, das allen genannten Formen der Religiosität anhaftet, hervorheben. Bei aller Unterschiedlichkeit der inhaltlichen Ausrichtungen, der sozialen Gestaltungen und der kommunikativen Verbreitungsformen zeichnen sich diejenigen Formen der gegenwärtigen Religion, die sich wachsender Beliebtheit erfreuen, durch eine außergewöhnliche Hervorhebung der Erfahrungsdimension aus. Man kann von einer regelrechten Erfahrungsorientierung der Religiosität reden. Der Kern dieser Erfahrungsorientierung besteht darin, dass das, was unter Religion verstanden wird, nicht mehr einfach dogmatisch geglaubt werden soll. Man will es am eigenen Leib erfahren. Dabei kann es sich um außergewöhnliche Erfahrungen handeln, die alltäglich oder transzendent gedeutet werden, oder um gewöhnliche Erfahrungen, die außergewöhnlich gedeutet werden – wie etwa bei charismatischen Gruppen eine Regung im Körper als Zeichen für die Präsenz des leibhaftigen Gottes dient oder Wohlbefinden als Ausdruck eines Einvernehmens zwischen Geist und Seele verstanden wird.

Um den Unterschied dieser neuen Formen der Religion zur sogenannten „Kirchlichkeit“ hervorzuheben, verwenden die

Betroffenen selbst häufig den Begriff der Spiritualität. In der Tat kann man Spiritualität als ein Merkmal ausmachen, das sich quer durch die genannten Formen der Religion zieht. Neben der Orientierung an der Außergewöhnlichkeit der Erfahrung gehört dazu eine besondere Betonung der religiösen Autonomie des Individuums: Es wird durchgängig eine deutliche Distanzierung von religiösen Großorganisationen vorgenommen. Dies ist der Soziologie zwar auch mit Blick auf andere Großorganisationen (Politik, Sport etc.) vertraut. Im Bereich der Religion ist diese Distanzierung jedoch häufig verbunden mit einer „ideologischen“ Distanz zu den Glaubensinhalten und den kommunikativen Formen der Großorganisation, wie sie etwa in der alternativen Religiosität oder den populären Formen des charismatischen Christentums zum Ausdruck kommt. Diese religiöse Autonomie des Individuums – genauer: der religiöse Individualismus – hat auch zur Folge, dass sich die Deutungen für die so geschätzten Erfahrungen zunehmend von dem ablösen, was traditionell als religiöser Diskurs gilt. Man kann sich nun als religiös (oder „spirituell“ verstehen), ohne überhaupt Bezug auf herkömmliche Formen der religiösen Kommunikation nehmen zu müssen (etwa in der Begrifflichkeit eines Psychologismus), man kann sich religiöser Semantiken unterschiedlicher und schwer zu vereinbarender religiöser Traditionen bedienen oder man kann religiöse Formen der Kommunikation in die Alltagssprache so einführen, dass (aus der Sicht kirchlicher Experten) vermeintlich „triviale“ kulturelle Phänomene symbolisch aufgewertet werden.

Wie die Ausbildung einer „populären Religion“ zeigt, führt diese Auflösung jedoch nicht in die Beliebtheit. Vielmehr bilden sich in der populären Kultur eigene

Konventionen aus, in denen die Inhalte des Religiösen kommuniziert werden. Diese populäre Religion macht vor den Kirchen keineswegs Halt. Vielmehr nehmen auch die Kirchen solche populären Formen auf, so dass ein fließender Übergang entsteht, den Bourdieu als „Auflösung des religiösen Feldes“ bezeichnete.¹⁴ Wegen dieses fließenden Überganges kann die religiös markierte Symbolsprache der Kirchen auch in individuellen und kollektiven Krisen- und Ausnahmezeiten angenommen werden, um gerade die Differenz zum Alltäglichen zu markieren. Deshalb wird auch in unseren Breiten eine öffentliche Religion

möglich, die sich in die öffentliche Diskussion einmischen kann, ohne mit der Politik verwechselt werden zu müssen. Diese Rolle der Kirche, so glaube ich, ist jedoch nur noch vor dem Hintergrund einer transformierten Religion zu verstehen, wie sie hier kurz skizziert wurde.

Der Autor: *Hubert Knoblauch ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Technischen Universität Berlin. Publikationen u.a.: Religionssoziologie, Berlin/New York 1999; Qualitative Religionsforschung, Paderborn u.a. 2003.*

¹⁴ *Pierre Bourdieu, Die Auflösung des Religiösen, in: ders., Rede und Antwort, Frankfurt a. Main 1992, 231–269.*