



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Religiöse Individualisierung“

Synkretismus im Licht des Thomas Theorem

Verfasser

Wolfgang Madleitner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften
(Mag.rer.soc.oec)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 121

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Soziologie

Betreuer:

Prof. Dr. Friedhelm Kröll

Erklärung zum selbständigen Verfassen der Arbeit

Ich versichere, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst habe. Ich habe keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt.

Ich habe die Arbeit bzw. Teile davon weder im In- noch im Ausland einer Beurteilerin oder einem Beurteiler zur Begutachtung als Prüfungsarbeit vorgelegt.

Wien, April 2012

Wolfgang Madleitner

Mit großer Dankbarkeit
widme ich diese Arbeit meiner Familie.
Ihre Liebe und ihre Unterstützung gaben mir
die Kraft, den Mut und die Ausdauer,
die es mir möglich gemacht haben,
mein Ziel zu erreichen.

Persönliche Danksagungen

Der Reihenfolge nach, wie - an meinem Leben teilhabende - Menschen zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben, möchte ich mich bei allen bedanken: Mein herzlicher Dank gebührt euch liebe Eltern, dir liebe Schwester und meiner gesamten Familie für den Halt den ihr mir im Leben gebt. Meiner Familie im weiteren Sinn, als vertraute Menschen, möchte ich euch, liebe Freundinnen und Freunde, die ihr mein Leben bereichert, danken.

Inspiziert durch die zahlreichen Gespräche über ‚das Leben und Gott‘ habe ich in den letzten Jahren viel gelernt, was mein theoretisches Wissen erst ‚lebendig‘ werden lässt. Ein herzliches Danke geht an euch, Angelika und Clemens, sowie euch alle, liebe Kolleginnen und Kolleginnen, namentlich Anna, Johanna, Carolin, Sandra, Matthias, Simone, Helmut, Julia, Christian, Uschi, Hans-Jörg, Antje, Georg, Christa und Monika für die gemeinsame Zeit des voneinander Lernens.

Inhaltlich waren es intensive Gespräche über ‚Gott und die Welt mit euch, Philip, Patrick, Manfred und Elias, die zum Wunsch beigetragen haben, mich in meiner Abschlussarbeit mit einem religionssoziologischen Thema zu befassen. Ich danke euch für die Impulse und die gemeinsame Studienzeit an der Universität Wien. Auch Ihnen, Frau Professor Rollett, will ich danken, dass Sie mir Mut machten und Sie mich in diesem Vorhaben bestärkten.

Mit großer Freude möchte ich mich bei euch liebe Andrea, Katrin und Elias für die Anmerkungen und das Lektorat bedanken, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben.

Schließlich geht mein Dank an Sie, Herr Professor Kröll, für Ihre Betreuung, Ihr zeitliches Entgegenkommen wegen dem auslaufenden Studienplan, die vielen praktischen Tipps im Seminar und ihre gedanklichen Anregungen, die mir sicher noch über die Zeit der Diplomarbeitsphase hinaus ‚Kopfzerbrechen‘ bereiten werden.

INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung.....	1
2	Grundlegende Gedanken zum Forschungsvorhaben	3
2.1	Persönliche Motive.....	3
2.2	Forschungsfrage	4
2.3	Abgrenzung	5
3	Theoretische Einbettung	6
3.1	Historische Einbettung	6
3.2	Soziologische Einbettung.....	7
3.2.1	Globalisierung.....	7
3.2.2	Individualisierung	8
3.3	Religionssoziologische Einbettung	10
3.3.1	Zurück zu den Wurzeln.....	10
3.3.2	Säkularisierung	12
3.3.3	Säkularisierung oder Individualisierung	13
3.3.4	Kritik an der Unsichtbaren Religion	14
3.3.5	Forschungen zur Privatisierungsthese und zu Synkretismus	16
4	Religion als anthropologische Konstante.....	19
4.1	Der funktionale Religionsbegriff nach Luckmann.....	20
4.2	Das Transzendenzerleben.....	23
4.3	Der Heilige Kosmos	26
4.4	Die unsichtbare Religion als Angelpunkt.....	28
4.4.1	Die Entwicklung einer funktionalen Definition der Religion.....	30
4.4.2	Religion in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften	35
4.4.3	Die Ankunft einer neuen Sozialform der Religion	39
4.5	Die Soziologie der Spiritualität nach Knoblauch.....	44

5	Referenzsystem Religion	50
5.1	Zur Ausbildung des Selbst	51
5.2	Sprachliche Symbolisierung.....	54
5.3	Konstruktion von Wirklichkeit(en)	57
5.4	Das Thomas Theorem und die selbsterfüllende Prophezeiung	66
6	Zum Phänomen des Synkretismus in der späten Moderne	69
6.1	Glauben, als System persönlicher Stabilität.....	70
6.2	Aberglaube aus zweiter Hand	73
6.3	Religiöse und spirituelle Optionen am Markt	79
6.3.1	Vom kollektiven Zwang zur Freiheit im Kollektiv.....	81
6.3.2	Ganzheitliche Spiritualität im Gesundheitsbereich.....	82
6.3.3	Synkretische Praxis in der Gewaltfreien Kommunikation.....	85
6.4	Religiöser Synkretismus als Folge der Ausdifferenzierung.....	87
7	Conclusio	89
7.1	Zusammenfassende Ergebnisse.....	89
7.2	Persönliche Erkenntnisse.....	91
7.3	Ausblick	92
8	Literaturverzeichnis	94
8.1	Buchtitel	94
8.2	Onlinetitel.....	98
9	Anhang.....	101
9.1	Abstract	101
9.2	Lebenslauf	102

1 Einleitung

Die vorliegende Diplomarbeit hat zum Ziel die folgenden Fragestellungen eingehend zu diskutieren: Welche individuellen Funktionen religiöser Synkretismus erfüllt, welche Aspekte wirken und was als soziale Funktionen von synkretischen Religionspraktiken angesehen werden können?

Im ersten Kapitel wird die persönliche Motivation begründet und ausführlicher auf die Forschungsfrage eingegangen. Schließlich folgen die nähere Abgrenzung und weiteren Einschränkungen des Themas.

Das zweite Kapitel bespricht ausführlich die Einbettung des Themas in den historischen, den soziologischen sowie auch den religionssoziologischen Kontext. Im Rahmen der soziologischen Grundlegung werden die Paradigmen der Globalisierung und der Individualisierung vorgestellt. Letzteres bietet eine Basis für die Behandlung der leitenden Forschungsfragen. Im religionssoziologischen Abschnitt wird hierzu auf die Ausführungen Luckmanns zu Religiosität und zum Religionsbegriff eingegangen. Die Darlegung der Säkularisierungstheorie bildet den entsprechenden Gegenpol zur Individualisierungstheorie. Abschließend wird noch die Privatisierungsthese, sowie deren Kritik und der Forschungsstand hierzu und zu religiösen Synkretismus näher besprochen.

Das dritte Kapitel beleuchtet eingehend den Religionsbegriff als solchen, bespricht im Anschluss das Transzendenzerleben, um dann näher auf den Heiligen Kosmos einzugehen. Um die angeführten Begriffe noch näher zu erläutern wird im darauffolgenden Unterkapitel ausführlich auf das Werk *Die unsichtbare Religion* von Luckmann eingegangen.

Das vierte Kapitel widmet sich der funktionalen Bestimmung von Religion. Hier wird eingangs der funktionale Religionsbegriff im Sinne einer anthropologischen Konstante vorgestellt. Dabei ist eine differenzierte Betrachtung von Kirchlichkeit und individueller Religiosität nötig. Transzendenzerleben und der Heilige Kosmos, ein Sinngeflecht gesellschaftlicher Objektivationen, bilden Schlüsselbegriffe bei Luckmann. Seine Argumentation baut er auf der dem zentralen Vorgang des Transzendenzerlebens auf. In

diesem überschreitet der Mensch seine biologische Natur und wird während Sozialisationsvorgängen zum sozialen Wesen. In der Tradition Dürkheims sieht Luckmann ihn diesem Vorgang eine grundlegende religiöse Funktion. Er betont in der Privatisierungsthese, dass zwar Form und Sozialgestalt der Religion sich geändert haben, doch Individuen auch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften „religiös“. Dies zeigt sich in der Ankunft einer neuen Sozialform der Religion. In Moderne steht Individuen frei aus einem Warenlager an religiösen Bedeutungen ihre persönlichen Sinnzusammenhänge zu bilden. Den Abschluss bildet bei Knoblauchs *Soziologie der Spiritualität* eine Darstellung, welche die Phänomene der Erlebnisorientierung und der Ganzheitlichkeit aktueller spiritueller Entwicklungen darstellt.

Das fünfte Kapitel enthält Grundlagenwissen über die Ausbildung des Selbst als sozialen Prozess und der Sozialisation, die zum tieferen und weiteren Verständnis der bisherigen Erkenntnisse beitragen. In diesem Sinne werden über die phänomenologische Darstellung der sprachlichen Symbolisierungen nach Schütz und Luckmann dargestellt, wie gesellschaftliches Wissen im Zuge der Sozialisation angeeignet wird. Der Sprache kommt damit einerseits die Aufgabe der Vermittlung von symbolischem Wissen zu und andererseits schafft sie neue Wirklichkeit. Diese individuellen Konstruktionen werden in kommunikativen Prozessen objektiviert, wie die Theorie von Berger und Luckmann zeigt. Damit wird Menschen gesellschaftliche Realität schaffen, was über das Thomas Theorem beschrieben ist. Verständlich wird dies über das Prinzip der Selbsterfüllenden Prophezeiung.

Das sechste Kapitel beleuchtet funktionale Phänomene des modernen Synkretismus in beispielhafter Hinsicht. Das persönliche Glaubenssystem bildet dabei die Basis subjektiver Wirklichkeits- und Sinnbezüge. Über ein soziales Phänomen modernen Aberglaubens (Adorno) wird die irrationale Seite von Zeitungshoroskopen beleuchtet. Es ist eine beispielhafte Option aus der Individuen am Markt der religiösen Angebote wählen können. Am Ende wird gezeigt, dass religiöser Synkretismus eine ‚logische‘ Folge der hochgradigen funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaft darstellt.

Das siebte Kapitel bildet den Abschluss. Es bietet eine Gesamtdarstellung der Argumentationslinie, sowie einen Ausblick auf mögliche zukünftige empirische Studien.

2 Grundlegende Gedanken zum Forschungsvorhaben

Mit dieser Arbeit wird ein Beitrag zum Thema religiöser Individualisierung und dem Phänomen des religiösen Synkretismus im gegenwärtigen gesellschaftlichen Geschehen erbracht. Daher ist sie dem Fach der Religionssoziologie im Bereich Sozialphilosophie zuzuordnen.

2.1 Persönliche Motive

Als persönliche Beweggründe dienen mir frühe Erfahrungen mit dem Thema Religion im Schulunterricht, dem von klein auf mein Interesse galt. Beginnend mit einem einheitlich christlich ausgerichteten Religionsunterricht in einem dreitausend Seelen Dorf im Salzburger Land, habe ich den Wechsel an eine höhere technische Lehranstalt für Maschinenbau Anfang der neunziger Jahre und den damit verbundenen Umzug in eine Kleinstadt einem Erwachen gleich erlebt. Dieses vollzog sich radikal und führte für mich zu einer Wende hin zum Leben der späten Moderne. Der Unterrichtsgegenstand Religion bot mir in mehrerlei Hinsicht Abwechslung im Wochenalltag. Unser Lehrer gestaltete ihn ähnlich dem heute üblichen Ethikunterricht. Der Unterricht war nahe an den praktischen Lebenserfahrungen Jugendlicher orientiert. Bis zur Matura beschäftigten wir uns mit den kleineren und großen Lebensfragen, wobei Inhalte aus christlicher Lehre ganz selbstverständlich neben fernöstlichen Traditionen Platz fanden. Ohne, dass mir dies damals bewusst war, sammelte ich bereits erste praktische Erfahrungen zu religiösen Synkretismus. Mittlerweile sind fast zwanzig Jahre vergangen und Patchwork-Religiosität ist eher die Norm als eine Ausnahme. Heute, in einer Großstadt lebend, zeigt sich mir dies besonders deutlich im alltäglichen Leben.

Mein Forschungsinteresse gilt religionswissenschaftlicher und soziologischer Theorie. *Die unsichtbare Religion* von Thomas Luckmanns und der darin beschriebene funktionalen Religionsbegriff¹ haben mich beeindruckt, weil seitdem dargelegt ist, dass Religiosität Aufgaben erfüllt, die sich zwar in Form und Sozialgestalt geändert haben mögen, doch - als sogenannte anthropologische Konstante - weiterhin Teil unseres individuellen und gesellschaftlichen Lebens sind. In meinem Leben kann ich feststellen, dass Religiosität in unterschiedlicher Intensität immer da war und in Glaubensansichten aus verschiedenen Religionen und Ritualen zum Ausdruck kommt.

¹ Es wird im Folgenden in Kapitel 4 unter Punkt 4.1 und Punkt 4.4 näher darauf eingegangen werden.

2.2 Forschungsfrage

Die Basis der Überlegungen bildet die Individualebene. Hier wird sichtbar, was als religiöse Erfahrung unmittelbar erlebt wird. Erste systematische Überlegungen zu religiösen Erfahrungen anhand von empirischen Forschungen finden sich am Ende des 19. Jahrhunderts bei James (vgl. Pickel 2011: 33).

„Die ‚wahre‘ Ausprägung der Religion findet sich also beim Individuum und nicht in ihrer Sozialform.“ (James 1997: 62, nach Pickel 2011: 34)

Auf dieser gedanklichen Basis baut Luckmanns funktionale Bestimmung von Religion auf. Im Gegensatz zu einer inhaltlichen Festlegung, was als religiös oder zu Religion zugehörig einzuordnen ist, nimmt sich diese Ausrichtung den Aufgaben an, die Religiosität für den einzelnen Menschen erfüllt. Aus diesen Aufgaben lässt sich im nächsten Schritt die gesellschaftliche Bedeutung von Religion oder eher Religiosität erkennen. Wie Durkheim sieht er in der individuellen Religiosität eine integrative Aufgabe, die er als ursprüngliche und eigentliche Form von Religion versteht. (vgl. Luckmann 1991, Knoblauch Pickel 2011: 20f).

Seit den 1970er Jahren ist in westlich geprägten Gesellschaften ein Phänomen zu beobachten, welches in dieser Arbeit als religiöser Synkretismus – also die Vermischung verschiedener Religionen – Bezeichnung findet. Der Begriff des Synkretismus steht zeitlich in engem Zusammenhang mit dem Aufkommen des Begriffs der „spirituellen Erfahrung“, welcher den der „religiösen Erfahrung“ seither mehr und mehr ablöst (vgl. Knoblauch 2005: 18). Synkretismus² wird in wissenschaftlicher Literatur auch als „Patchwork-Religiosität“, „Bastel-Religion“, „Bastelglauben“ oder zumal auch als „Religionsmengerei“³ bezeichnet. Diese Bezeichnungen sind zum Teil mit negativen Konnotationen verbunden (vgl.: Schweitzer 1996: 79f). Damit wurde mein Interesse geweckt das sich mit folgenden leitenden Forschungsfragen beschäftigt:

Welche individuelle(n) Funktion(en) erfüllt religiöser Synkretismus? Welche Aspekte wirken in religiösen Glaubenssystemen? Was kann als soziale Funktion(en) synkretischer Religionspraktiken angesehen werden?

² Schweitzer beschreibt unterschiedliche Verwendungskontexte. Vgl.: Schweitzer, Friedrich 1996: 54ff

³ Quelle: vgl.: Pickel 2011: 181f, 401; Knoblauch 2006: 11; Sparr, Walter 1996: 255ff

Um ein grundlegendes Verständnis für das Phänomen des Synkretismus zu bereiten, ist es im Zuge der Forschungen zudem wichtig zu klären, wie synkretische Formen von Religiosität gesellschaftliche Bedeutung erlangen können. Da diese Fragen ein breites Feld beschreiben, stellt sich die praktische Frage: Was kann im Rahmen dieser Diplomarbeit behandelt werden?

2.3 Abgrenzung

Der Kern dieser Arbeit enthält die, von Thomas Luckmann beschriebene, funktionale Definition von Religion. Wie spätere Ausführungen zeigen werden, ist allein die Darstellung seines Verständnisses des Religionsbegriffs ein umfangreiches Unterfangen. Darum wird in erster Linie auf die Ausführungen Luckmanns eingegangen, für das weitere Verständnis notwendig sind. Der Schwerpunkt der gesamten Arbeit liegt auf religiösem Handeln, also dort, wo Menschen in der späten Moderne vor der Wahl aus einem Angebot verschiedener Optionen am „religiösen Markt“ stehen.

In den vorliegenden Ausführungen zum Phänomen des Synkretismus wird nicht ausführlich auf die Folgen für Institutionen oder Organisationen, wie Kirchen oder Sekten eingegangen. Das Hauptaugenmerk bleibt auf der Mikroebene. Die strukturellen Aspekte von Religion auf Meso- und Makroebene, sowie die Dynamiken zwischen diesen und der Mikroebene, finden hier nur insoweit Beachtung, als für das Verständnis individuellen Handelns nötig sind.

Des Weiteren ist eine lokale Abgrenzung nötig. Der Bezug zu konkreten Forschungsergebnissen, sowie die beispielhaften Darstellungen im Hauptteil werden sich auf den deutschsprachigen Raum Mitteleuropas, vornehmlich den Deutschlands und Österreichs, beschränken, da die Situation in südlichen oder östlichen Teilen Europas vor allem aber in den Vereinigten Staaten auf eine eigenständige Entwicklung schließen lassen; einem anderen Charakter nach wird der einer „hochgradig religiös imprägnierten“ Kultur vermutet (vgl. Kröll 2008: 202).

3 Theoretische Einbettung

Im folgenden Kapitel werden die wesentlichen Gedanken und Konzepte der historischen und soziologischen Grundlagen vorgestellt, sofern sie im Rahmen der Forschungsfrage von Bedeutung sind. Auf die Klassiker der Religionssoziologie wird nur dort eingegangen, wo sie Ausgangsbedingungen für Entwicklungen im Bereich des Synkretismus bilden. Die abschließenden Darstellungen zum aktuellen Forschungsstand zeigen auf, dass es sich um ein weitläufiges Forschungsgebiet handelt.

3.1 Historische Einbettung

Der Begriff des Synkretismus⁴ geht auf den griechischen Schriftsteller und Philosophen Plutarch zurück, der den Umstand, dass die Kreter zwar untereinander zerstritten waren, doch gegen äußere Feinde geschlossen zusammenstanden, mit dem Wort ‚*synkretismos*‘ bezeichnete; was in etwa „auf kretische Weise zusammenhalten“ bedeutet. Es wird davon ausgegangen, dass die spätere Bedeutung aufgrund sekundärer Erwähnungen „Mischung“ hinzugewachsen ist (vgl. Rudolph 1992: 193f). In der neuzeitlichen Geschichte zeigt sich die Wende vom politischen zum religiösen Kontext. Erasmus bezeichnete damals das Zusammenhalten der aufkommenden Wissenschaften infolge der Anfeindungen durch die christlichen Kirchen als Synkretismus. Aufgrund der Verwendung durch Katholiken, wie auch Lutheraner ist der Begriff mit negativen Konnotationen behaftet. Im 17. Jahrhundert wurde der Begriff durch den Jesuiten Veit Erbermann erstmals direkt im Zusammenhang in einer religionswissenschaftlichen Anwendung erwähnt. In der Übersetzung ist dieser als „Religionsmengerei“ beschrieben, die er als „ausschließlich negativen Sinns von ‚falscher, [alte Schreibweise für ‚falscher‘] unvereinbarer Eintracht“ zu Papier brachte (vgl. ebd.: 194f).

„‘Religionsmischung‘ [...] hat dem Aus[d]ruck bis heute den Stempel aufgedrückt und ist nach wie vor, bes. in theologischen Kreisen, ein Mittel der Apologetik und der Verunglimpfung anderer Religionen oder Religionsformen geblieben. Daran hat auch die im 19. Jahrhundert aufkommende religionswissenschaftliche Anwendung des Schlagwortes grundsätzlich nicht viel ändern können.“ (ebd.: 195f)

⁴ Eine ausführliche Beschreibung der Begriffsgeschichte findet sich bei Kurt Rudolph 1992 im 8. Kapitel: Synkretismus – Vom theologischen Scheltwort zum Religionswissenschaftlichen Begriff. 193ff

Eine lange Tradition negativer Bewertungen kennt auch der Begriff des Aberglaubens. Mit dem Begriff des Aberglaubens wurde versucht, Glaubenspraktiken zu stigmatisieren, die außerhalb des gängigen Dogmas standen. Es kann nur dort, wo es den einen Glauben gibt, der zur Norm erklärt wird, auch Aberglauben⁵ geben (vgl. Kröll). Diese negativen Bewertungen haben ihren Ursprung in der Vieldeutigkeit der Begriffe und der damit einhergehenden häufigen Verwendung. So meinen Stolz, Schweizer und Sparn über den Begriff des Synkretismus, dass dieser durchaus schwierig und immer mit Wertungen verbunden ist. (vgl. Stolz 1996: 17, Schweizer 1996: 79, Sparn 1996: 255). Von den theologischen und religionswissenschaftlichen Problemen, die sich aus den historischen Deutungen ergeben, einmal abgesehen, macht diese Vieldeutigkeit des Begriffs deutlich, dass eine konsequente Anwendung innerhalb der Religionssoziologie essentiell ist. Ziel dieser Arbeit ist dabei auch normativ-wertende Beziehungen aufzuzeigen und eine möglichst ausgewogene Sicht auf das Phänomen der ‚Mischung mehrerer Religionen‘ zu gewähren.

3.2 Soziologische Einbettung

Zwei zentrale Paradigmen der Moderne kommt in der soziologischen Einbettung eine tragende Rolle zu. Das erste Paradigma ist das der ‚Globalisierung‘, welches als Entstehung einer „Weltgesellschaft“⁶ gedeutet wird. Im Rahmen der Globalisierung vollzieht sich neben dem Austausch von Gütern ein weltweiter Transfer von Wissen, der auf einer weltumspannenden Kommunikation gründet. Das zweite Paradigma ist das der Individualisierung, welches auf der gesellschaftlichen Ebene als die „Enttraditionalisierungen der industriegesellschaftlichen Lebensformen“ (Beck 1986: 113ff), sowie auf der Mikroebene als allgemeiner „Zwang zur Wahlfreiheit“ (Bröckling 2007: 26f) gedeutet wird. Die Auswirkungen der Individualisierung lassen sich am Individuum beobachten, obwohl sie nicht von diesem ausgeht. Vielmehr ging der Wandel der Lebensverhältnisse in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von einem institutionellen Wandel aus.

3.2.1 Globalisierung

Die Präsenz der Globalisierung in der medialen Öffentlichkeit bleibt meist auf die wirtschaftliche Dimension beschränkt. Dabei deckt Globalisierung eine Vielfalt von

⁵ In Kapitel 6 unter 6.2 wird auf den Begriff des Aberglaubens und die heutige Relevanz eingegangen.

⁶ Quelle: WWW-Redaktion, Wissenschaft öffentlich der Universität Bielefeld: <http://www.uni-bielefeld.de>

Phänomenen ab. Die Anwendung in den Wissenschaften ist kontextabhängig mit den unterschiedlichsten Bedeutungen verbunden. Für die weitere Arbeit ist diese eher allgemeine Definition dienlich und auf das Wesentliche reduziert.

„Jenseits politischer Stellungnahme lässt sich Globalisierung als die raum-zeitliche Ausdehnung sozialer Praktiken über staatliche Grenzen, die Entstehung transnationaler Institutionen und Diffusion kultureller Muster beschreiben.“⁷
(Müller, Klaus 2002)

Eine Folge dieser sozialen Praktiken sind die transnationalen und transkontinentalen Informations- und Kommunikationstechnologien, die Synchronisation rund um den Planeten in Echtzeit möglich machen. Das Feld haben die globalen Radio- und Fernsehsender, die heute genau wie Printmedien aller Art, im Medien Internet ihre weltweite Plattform etabliert haben. Es kommt einer globalen Standardisierung gleich, was sich in den letzten Jahrzehnten auf dem Sektor der Informations- und Kommunikationstechnologien zugetragen hat. Eine weitere Folge der Globalisierung ist die vermehrte Reisetätigkeit rund um den Globus. Beruflich wie privat haben heute mehr Menschen aus westlichen Industrieländern die Möglichkeit von Kontinent zu Kontinent zu reisen, als zur Zeit unserer Eltern oder Großeltern. Die Welt erscheint als ein Dorf; zumindest was die Metropolen anbelangt ist das „global-village“ offenkundiger Alltag. Diese Dynamiken sind Beispiele für die komplexen Phänomene, die unter dem Begriff der Globalisierung zusammengefasst werden. In einer global vernetzten Gesellschaft sind die Möglichkeiten des Wissensaustausches vielfältig, ein Umstand, der wiederum die individuelle Ausbildung religiösen Synkretismus begünstigt.

3.2.2 Individualisierung

Im Allgemeinen wird damit der Wandel von Fremd- zu Selbstverantwortung beschrieben. Zur Theorie der Individualisierung finden sich bei Beck Studien zur Entwicklung der postmodernen Nachkriegsgesellschaft. Mit dem Postulat der Individualisierungsthese löste Beck im deutschen Sprachraum eine weitreichende Debatte aus. Ausgegangen ist diese von einem 1983 publizierten Artikel⁸ über soziale Ungleichheiten und im weiteren von einer Studie, die unter dem Titel *Risikogesellschaft* im Jahr 1986 erschienen ist. Er

⁷ Quelle: <http://www.globalisierung-infos.de/definition.html> ; Zugriff: 13.01.12, 19:07

⁸ Beck, Ulrich 1983: Jenseits von Klasse und Stand?, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.) Soziale Ungleichheiten (Sonderband 2 von „Soziale Welt“), Göttingen, S. 35-74

beschreibt die Veränderungen nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik Deutschland „als Anfang eines *neuen Modus der Vergesellschaftung*, als eine Art »Gestaltwandel« oder »kategorialen Wandel« im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft“ (vgl. Beck 1986: 205). Die Gesellschaft der späten Moderne bietet in den kapitalistisch geprägten Ländern Mitteleuropas eine schier endlos wirkende Anzahl an Optionen zur persönlichen Lebensgestaltung. In der Folge sieht sich das Individuum mit einer schier endlos scheinenden Wahlfreiheit konfrontiert, die nicht nur als positiv empfunden wird. Angesichts der zahllosen, unüberblickbaren Möglichkeiten kann es zur Überforderung kommen. Becks nicht historisches Modell der Individualisierung gliedert sich in drei Dimensionen:

„Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und –bindungen im Sinne traditioneller Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge (»Freisetzungsdimension«), Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen (»Entzauberungsdimension«) und womit die Bedeutung des Begriffes gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird – eine neue Art der sozialen Einbindung (»Kontroll- und Reintegrationsdimension«)“ (ebd.: 206).

Dieser gesellschaftliche Prozess zeigt sich in einer Entstandardisierung von Biographien und dem Wandel von Lebensverhältnissen. Für das Individuum bedeutet dies eine neue Art der Autonomie mit gleichzeitig einhergehender Optionenvielfalt. Die „bisherigen Normalbiographien werden durch Wahlbiographien ersetzt“ (vgl. Pickel 2011: 179f).

„Die Ausbreitung der Individualisierung stellt nicht unbedingt einen kontinuierlichen Prozess dar, sondern erfolgt eher in Schüben, welche nicht selten an sozioökonomische Prosperitätsphasen gekoppelt sind.“ (ebd.: 180)

Es ist durchaus naheliegend, dass sich die Entwicklungsschübe der Individualisierung an der gesamtwirtschaftlichen Situation orientieren, da sich in der kapitalistischen Gesellschaft ein Zusammenhang zwischen Modernisierungswellen und Phasen des wirtschaftlichen Aufschwungs beobachten lässt. Die Folgen der Individualisierung sind zum einen, dass kirchlich gebundene Religiosität eine unter vielen Möglichkeiten darstellt, und zum anderen, dass neue Formen religiösen Handelns entstehen. Die Loslösung aus den traditionellen Institutionen bringt es mit sich, dass unterschiedliches

Wissen neu verknüpft und zusammengesetzt wird. Dies zeigt sich im Entstehen neuer religiöser Kombinationen, die als „synkretische Überzeugungssysteme“ zu Tage treten. (vgl. ebd.: 181) Zunächst werden nun Grundlagen im Fachgebiet Religionssoziologie dargelegt. Im Verlauf der beiden darauffolgenden Kapitel wird dann näher besprochen, wie synkretische Systeme entstehen und welche Funktionen sie erfüllen können.

3.3 Religionssoziologische Einbettung

Historisch gesehen lässt sich eine gesellschaftliche Entwicklung von Religion als verbindlichem Glaubens- und Wertesystem hin zu individuell gestalteter Religiosität beobachten.

3.3.1 Zurück zu den Wurzeln

Der Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft in der Gegenwartsgesellschaft ist wieder zunehmend interessant für die Sozialforschung, da es im Rahmen des raschen sozialen Wandels der vergangenen Dekaden Erklärungsbedarf gibt, welcher im Fundus der religionssoziologischen Klassiker gedeckt werden will (vgl. Kröll 2008: 202f).

„Denn die Ursprünge der Religionssoziologie um 1900 datieren genau in eine Zeit rapider und tief greifender sozialer und kultureller Umbrüche, gleichsam in die Schwellenzeit der ersten Modernisierung der Arbeits- und Lebensverhältnisse. Es sind nachgerade die (Mit-)Begründer der Soziologie als eigenständiger wissenschaftlicher Disziplin, es sind zumal Emile Durkheim und Max Weber gewesen, die der religionssoziologischen Forschung und Theoriebildung eine Schlüsselstellung für die Diagnose und Trendanalyse der modernen Gesellschaften eingeräumt haben.“ (Kröll 2008: 203)

Erste und damit auch grundlegende Erkenntnisse zur Gegenstandsbestimmung von Religiosität, mit dem Bezug auf das Individuum, finden sich bei Weber. Er setzt beim sozialen Handeln an, welches als „Verhalten von einer oder mehrerer *einzelnen* Personen“ (Weber 1985: 6). sichtbar wird. So ist „das Thema der Weber’schen Religionssoziologie nicht Religion als »ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken«, sondern Religiosität als mit subjektivem Sinn ausgestattetes religiöses Handeln“. (Weber 1985: 11, zitiert nach Krech 1999: 9f)

“Vor dem Hintergrund dieser Gegenstandsbestimmung bezeichnet Religiosität eine spezifische religiös motivierte Haltung zur Welt. Sie kann durch einen passiven, stimmungsmäßigen oder durch einen aktiven, rationalen Charakter geprägt sein.“ (Krech 1999: 10)

Diese Definition von Religiosität bildet bei Weber eine der Grundlagen für sein wohl bekanntestes Werk, in dem er die okzidentale religionsgeschichtliche Entwicklung darlegt. In der Studie *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* konstatiert Weber ein enges Verhältnis zwischen Ethik und Religion über Disziplinierung und die „Methodisierung der alltäglichen Lebensführung“ und geht der Fragen nach „warum es nur in der westlichen Welt zur Ausbildung des modernen Kapitalismus gekommen ist“ (Krech 1999: 10f). Krech bemerkt, dass es Weber im Rahmen seines Konzepts von Religiosität gelingt „den »große[n] religionsgeschichtliche[n] Prozeß der Entzauberung der Welt« nachzuzeichnen“ (vgl. Weber 1920: 94, zitiert nach Krech 1999: 11). Als Folge der calvinistischen Prädestinationslehre analysiert er darin die Fragmentierung der Gesellschaft und die damit verbundene Isolation einzelner Menschen, die als „Gefühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums*“ zutage tritt (vgl. Weber 1920: 93, zitiert nach Krech 1999: 11f).

„Weber beschreibt somit den paradoxen und tragischen Umstand, daß Religion einen Prozeß in Gang gesetzt hat, an dessen Ende ihr eigenes Verschwinden steht“ (Tyrell 1991, zitiert nach Krech 1999: 12).

Weber beobachtet die in seiner Zeit schon wahrnehmbare Säkularisierung (vgl. Kröll 2008: 206) und beschreibt diese als die Isolation der Menschen durch die zunehmende Vereinzelung. Dieser Gedanke deutet schon um die Wende zum 20. Jahrhundert auf die Schattenseiten der gesellschaftlichen Entwicklung in der Moderne hin. An der Stelle ist der Bezug zu Emile Durkheim deutlich erkennbar. Er hat in Zusammenhang mit der Frage, was als Ersatz von Religion als sozialer Kitt fungieren könnte, schon früh auf das „Problem der Anomie, der Pulverisierung sozialer Kohäsion“ (ebd.: 205) aufmerksam gemacht (vgl. ebd.: 205).

Mit der Thematisierung der Vereinzelung bereitet Weber die Basis für eine Theorie, die etwa achtzig Jahre später bei Beck im Individualisierungsparadigma gipfelt. Ein weiteres

wichtiges Paradigma ist das der Säkularisierung, das bis in die Gegenwart hinein eine wesentliche Rolle in den religionssoziologischen Debatten spielt.

3.3.2 Säkularisierung

„Säkularisierung ist der Prozess des Verlustes der sozialen Bedeutung von Religion in sich modernisierenden Gesellschaften.“ (Pickel 2011: 138)

Diese allgemeine Definition von Pickel findet eine Erweiterung in der konkreteren von Luckmann, der den Bezug zum globalen Wandel sowie zu den Kirchen herstellt und wie folgt beschreibt:

„Mit Säkularisierung bezeichnet man heute einen globalen Prozeß historischer Veränderung. [...] Außerdem verweist ein engerer Begriff der Säkularisierung auf einen deutlicher begrenzten sozialen Wandel: auf den schwindenden Einfluß der Kirchen und der Religion; dort, wo sie früher ein Monopol zu haben schienen.“ (Luckmann 1996: 18)

In diesem Zusammenhang beschreibt Luckmann den Einsatz von „Vernunft in allen Wissensbereichen, in allen – außer vielleicht den innersten – Belangen des Lebens“ als Teil dieses historischen Vorgangs. Die historische Verbindung zur Theorie Webers, welcher dies in *Wissenschaft als Beruf* wie folgt zu Papier bringt, ist deutlich erkennbar. (vgl. Luckmann 1996: 18f)

„Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander“ (Weber 1922: 554).

Der Wandel hin zur Moderne des 20. Jahrhunderts geht mit einem Wertewandel einher und zeigt zu Beginn der Nachkriegszeit sichtbare Veränderungen in den Kirchen: sie leerten sich allmählich. Eine erste Reaktion auf diesen Umstand ist eine enorme Anzahl von quantitativen Studien, die allesamt folgendes Ergebnis liefern: als Ursache für die immer leereren Kirchen wird die Säkularisierung genannt, definiert als Abwendung von traditionellen Glaubensgemeinschaften (kurz Kirchen) in westlichen Industrieländern Sie

wird durch, die steigende Anzahl der Kirchenaustritte pro Zeitabschnitt, durch sinkende Beteiligung am Sonntagsgottesdienst oder durch abnehmender Beteiligung an kirchlichen Aktivitäten außerhalb des Gottesdienstes gemessen. Diese Forschungsinteressen bauen ausschließlich auf der Säkularisierungstheorie auf. (vgl. Luckmann 1991: 62ff, Pickel 2011: 137ff) Thomas Luckmann bezieht 1967 in *The Invisible Religion* klar Stellung zu der in der Nachkriegszeit ausschließlich kirchlich orientierten Religionssoziologie. Er übt harte Kritik an dieser konfessionell orientierten »Auftrags-Religionssoziologie« (vgl. Luckmann 1991: 53f), was ihr „eine für Rezensionen unüblich breite Rezeption“ einbrachte, weshalb sie „als eine »Zäsur« der deutschsprachigen Religionssoziologie angesehen“ wird. So kommentiert dies Knoblauch im Vorwort zur deutschen Ausgabe⁹. Seit dem Beginn der Debatte in den späten 1960er Jahren wird die folgende Frage von den Anhängerschaften beider Lager oft thematisiert.

3.3.3 Säkularisierung oder Individualisierung

Mit der Privatisierung von Religion kommt es zur „Säkularisierung der Sozialstruktur“, welche in einer „Säkularisierung des Individuums“ mündet. (vgl. Pollack, zitiert nach Pickel 2011: 186). Anders ausgedrückt kann aufgrund des Rückgangs der Kirchenbesuche nicht auf ein Schwinden von Religiosität in der Bevölkerung geschlossen werden. Darum wird zwischen Kirchlichkeit und subjektiver Religiosität unterschieden (vgl. Luckmann 1991: 50ff). Diese Erkenntnis geht auf den Einfluss von Luckmanns Essay *Die unsichtbare Religion* zurück, welcher die Säkularisierungstheorie vorwiegend aus dem Grund kritisiert, dass sie hauptsächlich auf die sichtbaren Phänomene der Religion ausgerichtet ist und damit Religion – vor allem Religiosität – in ungenügender Art und Weise erfasst (vgl. Pickel 2011: 186f). Pickel bringt die logische Inkonsistenz der Säkularisierungstheorie auf den Punkt:

„Faktisch alle Säkularisierungstheoretiker [...] nehmen Anleihen bei den Klassikern der Religionssoziologie und dort insbesondere bei Max Weber und Emile Durkheim. [...] Dabei wendet sich die Säkularisierungstheorie – trotz des Rückgriffes auf die funktionale Differenzierung – gegen einen funktionalen Religionsbegriff und knüpft an die (implizit) eher substantielle Religionsdefinition Webers an. Es muss aus Sicht der Anhänger der Säkularisierungstheorie

⁹ *Die unsichtbare Religion* von Thomas Luckmann stand zum ersten Mal 1963 auf Deutsch als Entwurf zur Verfügung (Vgl. Pickel 2011: 182) und ist 1967 auf Englisch zum ersten Mal veröffentlicht worden. Erst im Jahr 1991 erfolgt eine Veröffentlichung in deutscher Sprache (Vgl. Knoblauch 1991: 7).

zumindest die Möglichkeit bestehen, dass Religion an Bedeutung abnehmen kann.“ (Pickel 2011: 138)

Zusammenfassend ist die *Unsichtbare Religion* als „klare Gegenposition zur Säkularisierungstheorie“ (Luckmann 1991: 62ff), die auf einem differenzierten Verständnis von Religion und Religiosität gründet. Die Unterscheidung zwischen Kirchlichkeit und subjektiver Religiosität ist, selbst wenn sie mancherorts polemisch und vielleicht auch überzeichnet wirkt, aus der heutigen religionssoziologischen Forschung nicht mehr wegzudenken (vgl. Pickel 2011: 188; Knoblauch in Luckmann 1991: 7ff).

Die Debatte zwischen der Anhängerschaft der Säkularisierungs- und der der Individualisierungstheorie dauert bis dato an. Mittlerweile sind jedoch auch theoretische Verknüpfungen aus beiden Ansätzen neu hinzugekommen. (vgl. Kröll 2008: 211ff, Pickel 2011: 188f)

3.3.4 Kritik an der Unsichtbaren Religion

Die breite Rezeption von Luckmanns Studie beinhaltet auch heftige Kritik an der Individualisierungstheorie von Seiten der Anhängerschaft der Säkularisierungstheorie. Es können vier zentrale Richtungen unterschieden werden (vgl. Pickel 2011: 188f).

Die erste Richtung bezieht sich auf den Religionsbegriff und die Definition von Religion. Der von Luckmann verwendete funktionale Religionsbegriff enthält eine implizite Ablehnung der Säkularisierungstheorie (vgl. Tyrell 1996: 445). So ergibt sich ein zentraler Streitpunkt aus der Begriffsdefinition. Der funktionale Religionsbegriff der Individualisierungstheorie, steht dem substanziellen Religionsbegriff gegenüber. Die Prämisse, Religion als anthropologische Konstante zu verstehen, verstellt auch jede Möglichkeit, das Phänomen der Säkularisierung empirisch festzustellen. Ebenso gibt es aus diesem Lager erhebliche Kritik an der „unsichtbaren Religion“, der per Definition innewohnenden Unmöglichkeit empirischer Belegbarkeit (vgl. Pickel 2011: 188f, Knoblauch in Luckmann 1991: 22). Eine zweite Richtung bezieht sich auf die Grundannahme des Individualisierungsprozesses. Es ist diese selbst nicht ohne Widerspruch. Einigkeit herrscht über den Rückgang der „Bedeutung institutioneller Vorgaben für die Ausbildung religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen“ und dass „die religiösen Orientierungen des Individuums verstärkt auf freier Wahl beruhen.“ So

sind ein vollständiges „Schwinden der Fremdbestimmung“ durch soziale Milieus und Sozialisation und eine völlig freie Wahl religiösen Orientierung „möglicherweise doch überbetont.“ Die „Beziehungen zwischen Sozialstruktur und religiösen Einstellungen“ sei zwar loser, aber von „Auflösung“ dieser kann keine Rede sein. Bei „speziellen sozialen Gruppen (Landbevölkerung, Bildungsschichten)“ wirken sich die Zugehörigkeiten „noch heute auf die Vitalität religiöser Überzeugungen aus. Die beobachteten sozialen Prozesse lassen sich durch Individualisierungs- aber auch Säkularisierungsentwicklungen beschreiben (vgl. Pickel 2011: 190).

„So verweist David Voas (2008: 25-40) auf den Umstand, dass Individualisierung und die daraus resultierende Pluralisierung und Indifferenz eher eine Vorstufe der Säkularisierung als einen Ersatz für traditionelle Formen des Religiösen darstellt.“ (Pickel 2011: 190)

Drittens wird über die theoretische Debatte hinaus auch eine „methodische Voreingenommenheit“ kritisiert. Luckmann hat damals an den quantitativ orientierten Forschungen bemängelt, dass diese rein auf Institutionen ausgerichtet waren. Heute haben die in der Umfrageforschung verwendeten quantitativen Methoden eine Erweiterung auf die Erfassung der individuellen Religiosität erfahren. Wenngleich Gabriel auf „eine konzeptuelle methodische Differenz zwischen Anhängern der Säkularisierungs- und der Individualisierungstheorie, die nicht unmaßgeblich für die unterschiedlichen Ergebnisse ist“ hinweist (vgl. Gabriel 1996: 11, zitiert nach Pickel 2011: 190f).

„Erkennbar ist allerdings, dass die Anhänger der Individualisierungsthese fast durchweg[s] auf qualitative Forschungsmethoden zurückgreifen, während Anhänger der Säkularisierungstheorie eher quantitativen Zugängen, in jüngerer Zeit verstärkt repräsentativen Umfragen, vertrauen.“ (Pickel 2011: 191)

Kritische Stimmen äußern sich zum „fast ausschließlichen Bezug auf qualitative Methoden der Sozialforschung“ (ebd.: 191) und benennen ein zentrales soziologisches Problem: Die gewonnenen Ergebnisse sind in der Regel nicht repräsentativ. Entgegen diesem Vorwurf steht der Verweis auf die individualisierte Struktur des Untersuchungsgegenstandes. Um „Abbildungen von Individualisierung für repräsentative Umfragen zu entwickeln“ (ebd.: 191) bedarf es einer theoretischen Präzisierung, „was Religion aus Sicht der Individualisierungsthese darstellt“ (ebd.: 191). Letztlich verweisen

die vierte Richtung auf empirische Gegenbefunde. Die institutionalisierte Sozialform der Religion hat „eine starke bis dominierende Stellung auf dem religiösen Markt“ (vgl. Pickel 2011: 191f).

„Das Monopol der Kirchen hinsichtlich der Durchführung von verschiedenen Riten und Übergangsritualen ist weiterhin ungebrochen und die Rolle der Kirchen in der Öffentlichkeit bei weitem nicht so marginal wie oft behauptet“ (Gabriel 1993, zitiert nach Pickel 2011: 191).

Pickel und Pollack konstatieren, dass eine „zahlenmäßig relevante Ausbreitung von alternativer Religiosität bislang eher ausgeblieben“ (2003: 454, 460f, zitiert nach Pickel 2011: 192) ist und zudem „eine größere Offenheit zu Astrologie, Zen-Meditation oder vergleichbaren Phänomenen eher bei den kirchlich gebundenen Bevölkerungsteilen“ festzustellen ist. Dies deutet ihrer Einschätzung nach kaum darauf hin, dass eine Ersatzfunktion für „traditionelle christliche Religiosität“ gegeben ist. Müller und Pollack (2008: 174f) stellen klar, „dass die Mehrzahl derjenigen, die sich von den Kirchen und der herkömmlichen Religion abgewandt haben, auch solchen neuen Formen wenig abgewinnen können“ (Pickel 2001: 192). Die vertretenen Positionen und Ergebnisse beider Positionen sind zu unterschiedlich und gegensätzlich, um eine Gegenüberstellung zuzulassen. Die wechselseitige Anerkennung der Befunde fehlt vielerorts. An diesem Punkt schließt sich der Kreis, da dies grundlegend mit den unterschiedlichen Religionsbegriffen (die erste Kategorie) zusammenhängt, sowie auch in engem Zusammenhang mit den verwendeten Methoden steht. Diese sind von der Fragestellung, dem Forschungsfeld und anderen Kontexten abhängig.¹⁰

„Das Entscheidende ist, dass individualisierte und private Formen von Religiosität eben individuell und somit nicht einfach zu erkennen oder gar [zu] messen sind. Sie bleiben für den Außenbetrachter unsichtbar, was gleichzeitig kein Beleg dafür ist, dass sie nicht existieren.“ (Pickel 2011: 192)

3.3.5 Forschungen zur Privatisierungsthese und zu Synkretismus

In direkter Folge und nahem Zusammenhang mit Thomas Luckmanns *Unsichtbarer Religion* steht die Forschungsarbeit von Hubert Knoblauch. Er hat das Vorwort zur 1991

¹⁰ Über die Methodenfrage hinweg ist anzumerken, dass individuelle Religiosität allein auf der Mikroebene sichtbar wird, die institutionellen Formen von Religion allerdings eher auf einer Makroebene verortet sind.

erschienen Ausgabe verfasst, nachdem er Jahre zuvor als studentische Hilfskraft und wissenschaftlicher Assistent bei Luckmann gearbeitet hatte. Über dies ist Luckmann sein Doktorvater¹¹. Seine Forschungsaktivitäten zu „Privatisierung der Religion“ reichen bis in die jüngere Vergangenheit. Neuen Formen von Religiosität geht Knoblauch in die *Soziologie der Spiritualität* (2005) auf den Grund und versucht eine Gruppierung diverser zeitgenössischer Strömungen - wie etwa alternativ religiösen Bewegungen, populäre Formen der Religion und populäre Formen der Spiritualität - und erfasst schließlich die sozialen Merkmale dieser (vgl. Knoblauch 2005). Darauf wird im folgenden Kapitel näher eingegangen.

Die populäre Religion (2006) stellt sich anfangs eine Theorie der Politisierung zur Politisierung der Religion vor, welche laut Knoblauch seit 2001 stattfindet und die die Privatisierungsthese nicht nur in Bedrängnis bringt, sondern sie in Gegenteil, nämlich sogar zur öffentlichen Religion, verkehrt (vgl. Knoblauch 2006: 2, zitiert nach Robertson 1989). Die populäre Religion teilt einige Merkmale der populären Kultur. Die Vermittlung folgt dem Marktprinzip: sie wird durch Kanäle der modernen Massenmedien verteilt. Knoblauch sieht eine Nähe zu „populärer Religiosität“, also Volksfrömmigkeit oder Volksreligiosität, aber unterscheidet sie von jener. Populäre Religiosität besteht aus Elementen wie „Rituale des Tischgebets, der Zimmer und Wandschmuck, Wahrsagerei oder Heilmagie, aber auch religiöse Massenphänomene, wie Wallfahrten oder Prozessionen und religiös inszenierte Feste“ (vgl. Knoblauch 2006:10).

„Die populäre Religion ist also, wie Bourdieu es nennt „heterodox“: Sie richtet sich nicht an einer orthodoxen Weltanschauung aus, sondern erzeugt eine mit der Orthodoxie konkurrierende Vielfalt. Genau aber das unterscheidet sie von der populären Religion“ (Knoblauch 2006:11).

Das Heterodoxe der populären Religion kann als ein Hinweis auf individuelle Ausprägungen synkretischer Art aufgefasst werden. Abschließend führt Knoblauch drei Phänomene für populäre Religion an: „Electronic Church, New Age und die Papstbesuche“ (vgl. ebd.:15). Es sind Beispiele die hauptsächlich in medialer Weise auf Individuen wirken und Optionen offerieren. In Kapitel 6 wird die Möglichkeit gegeben sein konkreter auf die Rolle der Medien auf religiöse Massenphänomene einzugehen.

¹¹ Quelle: http://www.as.tu-berlin.de/v-menue/mitarbeiter/prof_hubert_knoblauch/akademische_laufbahn/

„Eine Synkretismus-Forschung wie auch überhaupt eine empirische Forschung zu neuen Religiosität oder zu den sog. Jugendreligionen hat sich in Deutschland allerdings nur sehr spärlich herausgebildet.“ (Schweitzer, Friedrich 1996: 55)

Aus dem Umstand heraus, dass die Dynamik der Vermischung verschiedener Religionen im Zuge der Privatisierung der Religion eine relativ neue Entwicklung ist, kann sich ein sozialer Wandel am deutlichsten bei den jüngeren Generationen zeigen. In den letzten Jahren sind in Deutschland daher Jugendliche über religiöse Individualisierung befragt worden

„Seitens einer Vielzahl von Jugendstudien wird auf den starken und steigenden Grad an religiöser Individualisierung in Deutschland (und darüber hinaus) verwiesen (Gabriel/Hobelsberger 1994; Gensicke 2006; Feige 1994; Ziebertz 2003; Ziebertz/Kay 2009), der gerade bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen seinen Ausdruck finde. [...] Zudem wird das individualistische Wahlhandeln der Jugendlichen betont.“ (Pickel 2011: 401)

Das Optionshandeln in Bezug auf individuelle Gestaltung der Religiosität ist ein zentrales Merkmal synkretischer Art. Aus dem Prozess der Ausbildung des individuellen Bewusstseins über die „Internalisierung einer schon vorkonstruierten Weltsicht“ ist es naheliegend, dass jüngere Generationen, die in eine „individualisierte Gesellschaft“ hineingeboren wurden, sich auch dementsprechend verhalten (vgl. Luckmann 1991: 109). Ein sozialer Wandel bezogen auf individualisierte, religiöse Zugänge in Form von patchwork-artigen Ausgestaltungen ist darum am wahrscheinlichsten bei den heute unter 30-jährigen zu beobachten.

„Gesamtfazit all dieser Studien ist, dass religiöse Individualisierung „als Grunddatum der Religiosität Jugendlicher gelten muss.“ (Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003: 422, zitiert nach Pickel 2011: 401)

Soweit mir bekannt ist, liegen bislang keine empirischen Ergebnisse aus Deutschland oder Österreich vor, die sich in direkter Weise und gezielt mit dem Phänomen des Synkretismus beschäftigt haben. Es mag daran liegen, dass die ökonomische Verwertbarkeit der Ergebnisse nicht gegeben ist. Im Zuge von Jugendstudien oder Wertestudien sind Teilergebnisse zwar repräsentativ, aber kaum vergleichbar.

4 Religion als anthropologische Konstante

Im vierten Kapitel wird der Religionsbegriff eingehend vorgestellt. Die Ausführungen beziehen sich auf Theorien Luckmanns und Knoblauch, die den Blick auf Religiosität in eine neue Richtung lenken, die ein weiteres und tieferes Verständnis offenbaren.

„In der Religionssoziologie gibt es eine auffällige Unsicherheit über ihren Gegenstand, die möglicherweise mit dem Charakter des Gegenstands selbst zu tun hat.“ (Krech 1999: 15)

Der von Volkhard Krech beschriebene Umstand steht in engem Zusammenhang mit dem Religionsbegriff an sich. Bevor nun der Religionsbegriff Luckmanns vorgestellt wird, folgt eine kurze Ausführung zu den historischen Wurzeln des Religionsbegriffes. Die Suche nach der ursprünglichen Bedeutung führt nach Rom und damit ins erste vorchristliche Jahrhundert.

„Der antike Religionsbegriff bezeichnete die kultische Gottesverehrung. So hat Cicero *religio* als *cultus deorum* definiert. Es handelt sich dabei um die Darbringung der den Göttern geschuldeten Ehrerbietung. [...] Cicero unterschied *religio* als sittliche Pflicht von der Tabufurcht der *superstitio*“ (Pannenberg 1988: 134).

Im Gegensatz zu *religio*, als „die fromme Verehrung“, kennzeichnete *superstitio* den „Aberglaube[n] durch unbegründete Furcht vor den Göttern“ (vgl. Cicero, zitiert nach Pannenberg 1988: 134f). Eine wörtliche Übersetzung von *religio* und *religare* verweist auf die Bedeutungen „zurück-, auf-, emporbinden“¹².

Über die Sprache und die römische Philosophie zeigt sich die Nähe zum abendländischen Kulturkreis und dem Christentum. Dem substanziellen und damit klarer fassbaren Religionsbegriff wohnt das naheliegende Risiko der Verstrickung in Glaubensinhalte inne. Zudem ist eine inhaltliche Charakterisierung von Religion meist an eine bestimmte Ausrichtung, sei es eine Ethnie, ein Kulturkreis oder an ein Dogma, gebunden. Aus diesem Grund bietet sich eine Alternative – die der funktionalen Bestimmung von Religion - an.

¹² Vgl.: PONS: <http://de.pons.eu/latein-deutsch/religare>

4.1 Der funktionale Religionsbegriff nach Luckmann

„Eine funktionale Definition von Religion umgeht sowohl die übliche ideologische Befangenheit wie die ethnozentristische Enge der substantiellen Religionsdefinition“ (Luckmann 1991: 78).

Grundbedingung für den funktionalen Religionsbegriff ist die differenzierte Betrachtung von Kirche und Religion. Es wird davon ausgegangen, dass Religion als Kirchlichkeit in ihrer institutionalisierten Form eine Spezialform darstellt. Auf gesellschaftlicher Ebene ist Religion ganz allgemein betrachtet eine Aggregation religiösen Wissens, welches objektiviert wurde. Religiös an sich sind dabei nur individuelle Formen, die Luckmann als universale Urform im Sinne einer anthropologischen Konstante formuliert und als immanenten Teil gesellschaftlichen Lebens versteht (vgl. ebd.: 56ff).

„In der Religion transzendiert der Mensch sein biologisches Wesen und wird so erst zum Menschen. Religion ist nicht nur ein Komplex von Jenseitsvorstellungen; das Religiöse zeitigt sich schon in der Vergesellschaftung des einzelnen, in der Objektivierung subjektiver Erfahrungen und in der Individuation zum einzelnen“ (Knoblauch in Luckmann 1991: 12).

Dieser Definition folgend, wird im Weiteren phänomenologisch nachgezeichnet, wie Religiosität zwischen Individuen wirkt. Damit nimmt Luckmann eine Unterteilung in objektive und subjektive Dimension von Religiosität vor.

„Die »objektive« Dimension wird zumeist als äußerlich wahrnehmbares »Verhalten« verstanden. Praktisch führt das dazu, daß die »objektive« Dimension von Religiosität anhand verschiedener Beteiligungsindizien gemessen wird.“ (Luckmann 1991: 59)

Er führt dies am Beispiel von Besucherzahlen von Gottesdiensten aus. Es sei „aber irreführend, anzunehmen, daß ein eindeutiges Verhältnis besteht zwischen der »objektive[n]« Erfüllung einer institutionell gegebenen Norm und der kirchengebundenen Religiosität in seiner ganzen subjektiven Bedeutung“ (ebd.: 59). Eine Vergrößerung der Schwierigkeiten findet dann statt, wenn man diese Zahlen isoliert betrachte und andere „Komponenten der kirchenorientierten Religiosität“ unbeachtet bleiben. Luckmann

zufolge ist es aus religionssoziologischer Sicht „vollkommen unzulässig, auf Besuchszahlen der Gottesdienste Interpretationen über das Vorhandensein oder Fehlen von Religiosität *tout court* zu stützen“ (vgl. ebd.: 59).

„Die »subjektive« Dimension der Religiosität wird fast durchweg mit religiösen Meinungen oder Einstellungen gleichgesetzt“ (ebd.: 59).

In dieser Dimension von Religiosität setzt die „unsichtbare Religion“ an Konturen am Individuum abzuzeichnen. Hier finden sich dem funktionalen Charakter folgend erste Ankergründe inmitten von losen Sedimenten. Allerdings bewegen sich an dieser Stelle die allgemeinen Überlegungen im Hinblick auf die funktionalen Aspekte religiösen Handelns über den Gegenstand der Religionssoziologie hinaus, auf das weite Feld der Wissenssoziologie und auf die Frage zusteuernd: Wie werden „subjektive Vorgänge gesellschaftlich objektiviert“, um in späterer Folge als „sozial objektivierte Phänomene institutionalisiert“ zu werden? (vgl. ebd.: 80) Eine tragende Rolle spielen hierbei Sinnsysteme, welche in allgemeiner Art „aus Objektivierungen konstruiert“ sind. Grundlegend hierbei ist, „daß symbolische Universa objektivierte Sinnsysteme sind, die alltägliche Erfahrungen mit einer »transzendenten« Wirklichkeitsschicht in Beziehung setzen“ (vgl. ebd.: 80f).

„Symbolische Universa werden von Menschen konstruiert (und elaborierte symbolische Universa machen die Ausbildung von „Theoretikern“ erforderlich), und sie dienen dazu, Institutionen, Organisationen und ganze gesellschaftliche Ordnungen zu stützen, aufrechtzuerhalten und gegen konkurrierende Sinnangebote zu schützen. Für [...] Luckmann stellt die Religion also nur ein symbolisches Universum neben anderen dar.“(Knoblauch 1999: 113)

Im Werk von Schütz finden sich Antworten zu Fragen über den Aufbau und die Funktionen kollektiver Sinnsysteme die Luckmanns Basis bilden.¹³ Das Verständnis von Symbolen, Zeichen und Objektivierungen wird vertieft. Mit der Erfahrung der Transzendenz, einer Grenzüberschreitung der gegenwärtigen Wirklichkeit (im Sinn einer Veränderung des Bewusstseins), werden wir uns im folgenden Unterpunkt ausführlicher widmen. Vorerst führt uns die gedankliche Forschungsreise wieder zurück zu der Frage: Wie entsteht Sinn im alltäglichen Handeln eines Individuums?

¹³ Luckmann studierte an der New School for Social Research in New York u. a. bei Alfred Schütz.

„Die subjektive Erfahrung ist, für sich betrachtet, auf die schlichte Gegenwart beschränkt und bar jeden Sinns. Sinn ist nicht eine subjektiven Vorgängen innewohnende Eigenschaft, sondern wird erst in deutenden Akten konstituiert.“ (Luckmann 1991: 81)

Hierbei „wird ein subjektiver Vorgang rückblickend erfaßt und in Deutungsschemata eingeordnet.“ Der „Sinn einer Erfahrung“ entsteht also erst über Reflexion, was Luckmann als „Stehenbleiben und Nachdenken“ bezeichnet, also „Akten durch die subjektive Vorgänge einem Deutungsschema zugeordnet werden“ (vgl. ebd.: 81).

„Religiös in diesem Sinne ist, was die engen Grenzen des unmittelbaren Erlebens eines bloß biologisch verstandenen Wesens überschreitet. [...] Vielmehr ist das Religiöse selbst Kern des Sozialen.“ (Knoblauch in Luckmann 1991: 13)

Dieser Gedanke verweist direkt auf Durkheim, der die „Transzendenz des Religiösen“ auf der „Ebene der Gesamtgesellschaft“ ansiedelt. Beide sehen im „Religiösen“ eine elementare gesellschaftliche Grundlage. Im Gegensatz zu Durkheim bleibt Luckmanns Ansatz dabei primär beim Individuum (vgl. ebd.: 13f). Die religiösen Institutionen sind selbst sind nicht universal. Universal sind die, den religiösen Institutionen zugrunde liegenden Phänomene, vermutet Luckmann. Solche „Phänomene, die dem Religiösen analoge Funktionen für das Verhältnis des einzelnen zur gesellschaftlichen Ordnung erfüllen“ (Luckmann 1991: 79).

Den religiösen Akt verortet Luckmann ausschließlich auf der individuellen Ebene. In seiner Essenz beschreibt er den funktionalen Charakter dieser Interaktionen wie folgt:

„Die Ablösung von der originären Erfahrung hat ihren Ursprung in der Begegnung mit Mitmenschen in der Face-to-face-Situation. Sie führt zur Individuation des Bewußtseins und ermöglicht die Konstruktion von Deutungsschemata und letzten Endes von Sinnsystemen. [...] Der Organismus - für sich betrachtet nichts anderes als der isolierte Pol eines »sinnlosen« subjektiven Prozesses - wird zum Selbst, indem er sich mit den anderen an das Unternehmen der Konstruktion eines »objektiven« und moralischen Universums von Sinn macht. Dabei transzendiert er seine biologische Natur.“ (Luckmann 1991: 85)

Abschließend kann der funktionale Religionsbegriff nach Luckmann folgendermaßen kurzgefasst beschrieben werden: Aus einer phänomenologischen Perspektive wird eine konstruktivistische Wirklichkeitsgestaltung nachvollzogen in der, vom Individuum ausgehend, Religiosität objektiviert, tradiert und damit institutionalisiert wird. Dabei betrachtet Luckmann religiöses Handeln in funktionaler Art und beschreibt den Zusammenhang mit der Sozialstruktur. Über individuelle Sinnbildung wird schließlich die Konstruktion objektivierten Wissens in „symbolische Universa“ nachvollzogen. Im Schütz'schen Verständnis sind Sinnsysteme, wie eben Religion, institutionalisiert und legitimiert. Luckmann sieht in den individuellen Entwicklungsvorgängen vom biologischen zum sozialen menschlichen Wesen das, was Religion zur anthropologischen Konstante macht. (vgl. Luckmann 1991)

4.2 Das Transzendenzerleben

Eine gesellschaftlich objektivierte Form der Religion¹⁴ (der Heilige Kosmos innerhalb einer Weltansicht) ist bereits vorgefertigt, wenn ein Individuum neu auf diese Welt kommt. Dies macht sie oder ihn zu einem menschlichen Wesen. Nach Luckmann liegt in den Vorgängen der menschlichen Intersubjektivität der Grund individueller Religiosität. (vgl. Luckmann 1991: 108)

„Religion wurzelt in einer grundlegenden anthropologischen Tatsache: Das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus. [...] Die gesellschaftlichen Formen der Religion beruhen somit in gewissem Sinne auf einem individuellen religiösen Phänomen“ (ebd.: 108).

In engem Zusammenhang mit der Ausbildung dieser individuellen Phänomene der Bewusstseinsbildung steht der Begriff der Transzendenz. Im klärenden Vorwort von Knoblauch findet sich eine pointierte Beschreibung:

„Transzendenz ist, was die unmittelbare Evidenz lebensweltlicher Erfahrung überschreitet.“ (Schütz/Luckmann 1984, zitiert nach Knoblauch in Luckmann 1991: 13)

Eine weitere Klärung ist dem Duden zu entnehmen in dem der Begriff seit 1934 mit zwei Bedeutungen geführt wird. Zum einen ist Transzendenz im bildungssprachlichen

¹⁴ Wie diese Objektivierungen gesellschaftlich konstruiert werden, ist im Weiteren unter 5.3 nachzulesen.

Verständnis „jenseits der Erfahrung, des Gegenständlichen Liegendes“ und zum anderen wird es allgemein philosophisch als „das Überschreiten der Grenzen von Erfahrung und Bewusstsein, des Diesseits“¹⁵ erklärt (vgl. Duden online). Beiden Definitionen folgend kann Transzendenz als erfahrungs- oder bewusstseinsartige Grenzüberschreitung in ein immaterielles „Jenseits“ aufgefasst werden. Diese Erfahrungen einzelner Individuen werden in kommunikativen Vorgängen geteilt und damit objektiviert.¹⁶

„Auf der gesellschaftlichen Ebene ist die Ausbildung einer spezifischen Weltansicht durch das Individuum von Bedeutung. Sie entsteht, in der Kommunikation mit der Umwelt und wird über verschiedenen Transendenzen der Erfahrung konstituiert. Weltansichten verbinden übergreifende Sinnsysteme, die eine gesellschaftlich objektiviert und geschichtliche Wirklichkeit (re)konstruieren“ (Luckmann 1991: 93).

In der sinnlichen Erfahrungswelt eines Menschen kommt es über Transzendenzerlebnisse zur Konstruktion von Wirklichkeit(en), die über in einander verwobene Sinnsysteme in eine Weltansicht eingebunden sind. Dies ist für Mitmenschen wie auch über die soziologischen Forschungsmethoden nur mittelbar zugänglich. Es lassen sich zwar die individuellen Handlungsakte beobachten, die Interaktionen zwischen Akteuren erforschen und Einstellungen abfragen. Eine Herausforderung in der sozialtheoretischen Konzeption stellt der Begriff des Transzendenzerlebens dar.

Am Anfang hatte Luckmann Transzendenz über ihre anthropologische Funktion bestimmt und erst im Nachtrag dezidiert phänomenologisch gefasst. Dabei verband er die Theorie der Transendenzen auf einem von Schütz vorgezeichneten Weg¹⁷ mit einer Theorie der Zeichen und Symbolen¹⁸ Demnach können aufgrund bestimmter Kriterien Transzendenz-Erfahrungen in drei Kategorien eingeteilt werden (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 14).

¹⁵ Vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Transzendenz>

¹⁶ Vgl. hierzu die Veröffentlichung von Dr. med. Raymond A. Moody, in der 150 Menschen, die einmal im medizinischen Sinne gestorben waren und doch überlebt haben, über ihr „Leben nach dem Tod“ (1975) berichten. Moody isoliert aus diesen 150 Berichten etwa 15 Einzelelemente, die immer wieder auftreten und konstruiert daraus ein „ideales“ bzw. „vollständiges“ Sterbeerlebnis, das sämtliche Elemente in der für ihr Auftreten typischen Reihenfolge umfasst. (vgl. Moody 1975: 27)

¹⁷ Diese Gedanken finden sich in: Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas 1984: Strukturen der Lebenswelt, Band 2. Frankfurt: Kapitel VIa (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 13)

¹⁸ vgl. Schütz, A. 1971: Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft, in: Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Den Haag, 237ff

„So läßt sich eine vereinfachende Typologie von »Transzendenz«-Erfahrungen formulieren: Erstens, wenn das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau so erfahrbar ist wie das gegenwärtig Erfahrene, wollen wir von »kleinen« Transendenzen innerhalb des Alltäglichen sprechen.“ (Luckmann 1991: 167f)

Auch das Überschreiten dieser kleineren Transendenzen ist eine „beachtliche Leistung“ und damit sind diese täglichen Bewältigungen „keine ganz und gar belanglosen Angelegenheiten“. Bewusst wahrgenommen erleben wir diese meist erst „wenn uns die Bewegungsfähigkeit verläßt“ oder „wenn wir vergeßlich werden“. Dabei sind die Überschreitungen von Raum und Zeit immer nur „provisorische“, da nach jeder Grenze die nächste wartet und „nachdem sich das Warten erfüllt hat“ wir am Beginn der nächsten stehen (vgl. ebd.: 168).

„Zweitens, wenn das Gegenwärtige grundsätzlich nur mittelbar und nicht unmittelbar, dennoch aber als Bestandteil der gleichen Alltagswirklichkeit erfahren wird, wollen wir von »mittleren« Transendenzen sprechen.“ (Luckmann 1991: 168)

Dabei stoßen wir an die „Grenze der eigenen Erfahrung und kommen zugleich an die Grenze unserer Erfahrung des anderen“. Selbst wenn beispielsweise „in der Ektase einer großen Liebe“ sie uns „undicht“ erscheinen mag, so ist uns die Transzendenz Erfahrung eines anderen Menschen nie unmittelbar zugänglich: Das Äußere des anderen Menschen verkörpert ein Innenleben. Es erscheint uns so vertraut, „daß wir meinen können, das Innen sei unmittelbar im Äußeren erlebbar.“ Die Erfahrungsabgrenzungen finden in einem wenig aufregenden, fast gewohnheitsmäßigen Verlauf von Bewußtseinszuwendungen und –abwendungen“ statt. Die Erfahrungen der „kleinen und mittleren“ Transendenzen bewegen sich immer „in ein und demselben Wirklichkeitsbereich“, wohingegen die der „größeren Transendenzen“ in andere Bewusstseinszustände führen¹⁹ (vgl. ebd.: 168f).

„Drittens, wenn etwas überhaupt nur als Verweis auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit erfaßt wird, sprechen wir von großen Transendenzen.“ (ebd. 168)

¹⁹ Quelle für alle nicht markierten Zitate dieses Absatzes: ebd.: 168.

Hier, wo die Wirklichkeit von Schlaf und Traum beginnt, bewegen wir uns an eine „Grenze, hinter der etwas anderes liegt als vor ihr.“ Das Überschreiten dieser „scharf markierten Grenze“ bedeutet einen „Stillstand unseres gewohnten tätigen Bewusstseins.“ Ungewöhnlich – wie Luckmann schreibt – sind in dieser Hinsicht die Ähnlichkeiten zwischen Halbwachheit und ekstatischen Ausnahmezuständen, welche ihrerseits dem Traum in der Form gleichen, als, „daß die im Alltag vorherrschenden Relevanzstrukturen weitgehend oder völlig aufgehoben werden.“ (ebd.: 169). Worauf Erfahrungen in all diesen Bewusstseinszuständen deuten, möge subjektiv erahnt werden. Im Falle eines glaubwürdigen sozial vorkonstruierten Deutungsrepertoires können solche Erfahrungen „einen bleibenden Anspruch auf Wirklichkeit erheben, also einen Wirklichkeitsanspruch, der auch nach der »Rückkehr« in den Alltag seinen *Vorrang* beibehält“ (vgl. ebd.: 169f).²⁰

Die kommunikative Behandlung von Transzendenz Erfahrungen und die darüber stattfindenden gesellschaftlichen Objektivierungen formen eine andere Wirklichkeit, die Luckmann den »Heiligen Kosmos« nennt (vgl. Luckmann 1991: 174).

4.3 Der Heilige Kosmos

Der Heilige Kosmos ist Teil einer Weltansicht und Teil eines kollektiven Kosmos aus Sinnsystemen, die das Ergebnis der Handlungsleistungen von Generationen sind. Die Weltansicht ist eine gesellschaftlich objektivierte und geschichtlich geformte Wirklichkeit. Sie gibt dem Individuum ein Sinnreservoir, und enthebt es damit „der so gut wie unlösbaren Aufgabe, aus eigener Kraft ein – wie auch immer rudimentäres – Sinnsystem zu erzeugen.“ (vgl. ebd.: 88f)

„Wenn ein Individuum in eine Gesellschaft hineingeboren wird, in der ein Heiliger Kosmos zur objektiven Wirklichkeit gezählt wird, so wird [sie oder] er diesen Heiligen Kosmos in Gestalt bestimmter religiöser Repräsentationen verinnerlichen.“ (ebd.: 110)

So definiert Luckmann „die Weltsicht als eine universale gesellschaftliche Form der Religion“ (ebd.: 109) und „die ihr zugrundeliegende Bedeutungshierarchie wird so zum individuellen Relevanzsystem, das den Bewußtseinsstrom überlagert.“ (vgl. ebd.: 109)

²⁰ Quelle für alle nicht markierten Zitate dieses Absatzes: ebd.: 169.

„Diese »religiöse« Schicht des individuellen Bewußtseins steht in einem ähnlichen Verhältnis zur persönlichen Identität wie der Heilige Kosmos zur Weltansicht als Ganzem. Das subjektive System »letzter« Relevanzen – das immer seinen Bezug auf den subjektiven Heiligen Kosmos beibehält – dient sozusagen der ausdrücklichen Legitimation und Rechtfertigung des Systems subjektiver Vorlieben“ (ebd.: 110).

Diese Bezugnahme auf die „letzten Bedeutungen“ ist immer im Verhältnis dazu zu sehen, wie weit der „Heilige Kosmos innerhalb einer Weltansicht artikuliert ist“ (ebd.: 110). Je mehr der Heilige Kosmos verinnerlicht ist, desto deutlicher wird eine „»religiöse« Schicht im Bewußtsein der Individuen“ ausgebildet (vgl. ebd.: 110).

„Man muß dabei im Auge behalten, daß weder der Heilige Kosmos noch die Weltansicht als ganze nur in Form einzelner Zeichen und Symbole, sondern als zusammenhängende Sinnblöcke verinnerlicht werden, die subjektive Muster von Handlungspräferenzen prägen.“ (Luckmann 1991: 110f)

Die zentrale Funktion des Heiligen Kosmos ist es Individuen in religiösen Belangen Sinn zu vermitteln und vor allem in Konfrontation mit Lebenskrisen „Halt“ zu geben und über die immanente »Logik« Rechtfertigungen und Erklärungen zu bieten. (vgl. Luckmann 1991: 110) Oder anders formuliert: Der Heilige Kosmos tritt dann auf, „wenn sich innerhalb der Weltansicht eine spezifisch religiöse Repräsentation herauskristallisiert“ (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 17).

„Die institutionelle Spezialisierung als eine Spezialform der Religion läßt sich zusammenfassend bestimmen durch die Standardisierung des Heiligen Kosmos in einem genau umschriebenen Dogma, durch die Ausgliederung von religiösen »Vollzeit-Rollen«, durch die Übertragung spezieller Sanktionsvollmachten zur Durchsetzung dogmatischer und ritueller Konformität auf besondere Einrichtungen und durch die Entstehung »Kirchen«-ähnlicher Organisationen.“ (Luckmann 1991: 105)

In den modernen Industriegesellschaften hat der Geltungsbereich des Heiligen Kosmos als übergeordneter Rahmen an Bedeutung eingebüßt und es wird mancherorts postuliert, dass das offizielle Modell der Religion ausgedient hat. Mit der Verminderung des

Einflussbereiches auf Institutionen, wie zum Beispiel Wirtschaft, Wissenschaft und Recht, sowie auf Individuen generell, gehen allgemeingültige Repräsentationen einer standardisierten Form des Heiligen Kosmos verloren (vgl. ebd.: 126). Weitere Klarheit zu den bis dahin dargestellten Begriffen kann die Darstellung des Gesamtwerks bringen.

4.4 Die unsichtbare Religion als Angelpunkt

Ihr essayistischer Stil bereitet bei der Rezeption viele Schwierigkeiten, da einzelne Begriffe nicht stringent verwendet werden. Damit bleiben sie unscharf. Dabei kommt der Titel der unsichtbaren Religion im Text selbst nicht vor. (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 11) Auf die begrifflichen Unklarheiten, vor allem in Bezug auf den Heiligen Kosmos im Detail einzugehen, ist in diesem Rahmen nicht möglich. Die Begriffe zu analysieren, Unregelmäßigkeiten bei der Verwendung und abweichende Sinnbezüge darzustellen wäre Teil einer eigenständigen Arbeit.²¹ Ein Zusammenhangswissen und eine theoretische Vertiefung ergeben sich über das Vorwort von Hubert Knoblauch und im Fall des Begriffs der Transzendenz hat das Nachwort von Luckmann selbst zum näheren Verständnis beigetragen.

Luckmann wählt als Einstieg zu einem neuen Begriff von Religion respektive Religiosität eine historische Abhandlung zur Religionssoziologie. Dabei betont er, dass es ihm wichtig sei eine differenzierte Sicht auf Entwicklungen von Kirchlichkeit und Religion einzunehmen. Sein Bezugspunkt galt einer stillschweigenden Annahme: Dem soziologischen Verständnis über die Gleichsetzung von Kirche und Religion hinaus (vgl. Luckmann 1991: 55). Die „vorherrschende Oberflächlichkeit“ und der mangelnde Blick auf die Gesamtheit des Feldes (vgl. ebd.: 60) veranlassten Luckmann 1967 zu eindringlicher Kritik:

„Man kann mit gutem Recht sagen, daß die Religionssoziologie zum gegenwärtigen Zeitpunkt die zentralen Problemstellungen der Gesellschaftstheorie aus den Augen verloren hat.“ (ebd.: 60)

²¹ Diese Arbeit spiegelt mein Verständnis der Begriffe wider, so es klar war. Wo Widersprüche entstanden sind, habe ich mich auf das besonnen, was für mich eindeutig war. Auf die spezifischen begrifflichen Stringenzen kann im Verlauf dieser Arbeit jedoch nicht eingegangen werden.

Die fundamentalen Verdienste der „Klassiker“ der Religionssoziologie hatten kaum Bedeutung in der damaligen europäischen Forschung und zudem, folgerte Luckmann, sei ein „beinahe vollständiges Fehlen von Kommunikation zwischen der französischen und der deutschen Tradition“ gegeben. Die daraus zu gewinnenden theoretischen Möglichkeiten von Durkheims funktionalistischem Begriff der religiösen Repräsentation und Webers Theorie der Institutionen sind erst in der amerikanischen Soziologie von Parsons erkannt worden und zum Teil in sein strukturfunktionalistisches Theoriekonzept eingeflossen, welches allerdings Religion „im Sinne eines institutionellen Subsystems mit besonderer, integrierender Funktion“ (ebd.: 52) begreift. Zudem verblüffte Luckmann „das völlige Versäumnis der amerikanischen Soziologie, die Möglichkeiten auszuschöpfen, die in Durkheims Begriff des *homo duplex* und George Herbert Meads Theorie über den Ursprung des Selbst angelegt sind“ (ebd.: 52f). In beiden wird das traditionelle Verständnis über das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft auf den Kopf gestellt, da „Gesellschaft als das primär Gegebene“ (ebd.: 53) vorausgesetzt wird und als Tatbestand und als Prozeß gesehen wird.²² Die bedeutenden Folgen dieser radikalen Theorien in Bezug auf ein Verständnis des Verhältnisses zwischen Gesellschaft, Religion und Person sind oft übersehen worden. (vgl. ebd: 52f)

Nach den unfruchtbaren Dekaden der 30er und 40er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts, so Luckmann, hatte die europäische Generation der „kirchlich ausgerichteten Auftragsreligionssoziologie“ während der Nachkriegszeit kaum vergleichbare Ergebnisse zu bieten. Letzteres - so folgerte er – ergab einen „starker Hang“ hin zu konfessionellen Blickrichtungen, wodurch die Perspektive „trotz der Bemühungen einiger ökumenischer Konferenzen und »unabhängiger« Religionssoziologen, auf den eigenen »Kirchturm« beschränkt“ (ebd.: 54) bleiben. Zudem konstatierte er während der Nachkriegszeit eine gewisse „Zahnlosigkeit“ der Religionssoziologie, welche mit der theoretischen Position des Positivismus und – wie kaum eine andere soziologische Disziplin – mit einer vollständigen Beherrschung „von einer engen positivistischen Methodologie“ einherging (vgl. ebd.: 53f). Die mancherorts wahrnehmbare Radikalität seiner Aussagen und die Polemik, welche er sich selbst eingesteht (vgl. Luckmann 1991: 60) und der er sich bedient, hatten für Aufmerksamkeit und erheblichen Wirbel gesorgt, was sich wiederum

²² Auf die Ausbildung des Selbst als sozialer Prozess wird im ersten Punkt des nächsten Kapitels (5.1) ausführlicher eingegangen werden.

in einer unüblich breiten Rezeption zeigte (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991.: 7). Worin besteht der Reiz dieses Werks und warum hatte es diesen ‚Katalysator-Effekt‘?

„Wie am Schluß gezeigt werden soll, hat auch Luckmanns zentraler Entwurf einer synkretischen, diesseitigen, privatistischen Religion an Aktualität nichts eingebüßt.“ (Knoblauch in Luckmann 1991: 9)

Aufgrund der zuvor behandelten Schlüsselbegriffe wird im weiteren Verlauf der Arbeit die Darstellung einzelner Aspekte zum Aufbau der Argumentationsführung im Hauptteil in Kapitel 7 eingegangen. Dies wird in Anlehnung an Grassis (1978: 375) im Rahmen von drei thematischen Punkten erfolgen. Demnach lässt sich die *Unsichtbare Religion* durch drei Themenbereiche charakterisieren: „Die Entwicklung einer Definition der Religion“ [...]; „das Schicksal der Religion in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften und schließlich die Ankunft einer neuen Sozialform der Religion“ (Grassis, zitiert nach Knoblauch in Luckmann 1991: 11).

4.4.1 Die Entwicklung einer funktionalen Definition der Religion

Zu Beginn des Werks *Die unsichtbare Religion* findet sich eine leitende Frage, welche Luckmanns Perspektive auf Religion prägt. Wie er zudem selbst in diesem Kontext schreibt, ist die Frage überdies für eine allgemeine Sozialtheorie von Relevanz:

„Unter welchen Bedingungen werden »transzendente«, übergeordnete und »integrierende« Sinnstrukturen gesellschaftlich objektiviert?“ (Luckmann 1991: 61)

Ein „wissenssoziologisches Verständnis von der Wirklichkeit als sozial konstruiert“ dient Luckmann als Referenz an welche weitere Überlegungen anschließen. Diesem Zugang zufolge bestehen die Annahmen der „Konstruktion von sozialen Gegenständen der Erfahrung im Bewusstsein des Individuums“ und der Infragestellung einer „objektiven Realität“ (vgl. Pickel 2011: 182f), welche als absolut angesehen werden könnte und allen Menschen auf dieselbe Weise wahrnehmbar sei.

„Während substantialistische Vorstellungen der Religion eine besondere Wirklichkeit zuschreiben, hat, in den Augen Luckmanns, die Religionssoziologie als »Wirklichkeitswissenschaft« keinen Zugang zu dieser Dimension. [...] Gegenstand der Soziologie jedoch kann nur das sein, was den Soziologen – und

auch anderen Mitmenschen – in der intersubjektiven Wirklichkeit des Alltags zugänglich ist.“ (Knoblauch in Luckmann 1991: 12f)

Er argumentiert wie Religiosität als anthropologische Konstante die Funktion der Transzendenzbewältigung im lebensweltlichen Alltag übernimmt. Unter Bezugnahme von Schütz Phänomenologie, dem Symbolischen Interaktionismus Meads und sozialpsychologischer Theorien von Cooley versucht Luckmann die einzelnen Phasen der Objektivierung subjektiver Erfahrungen (in gegenseitiger Spiegelung, Reziprozität und Rollenübernahme) zu zwischenmenschlichen Deutungsschemata nachzuzeichnen (vgl. ebd.: 13ff und Pickel 2011: 182f).

„Nicht einzelne Deutungsschemata erfüllen eine religiöse Funktion. Es ist vielmehr die Weltansicht als ganze, als einheitliche Sinnmatrix. Sie bildet den historischen Rahmen, in dem menschliche Organismen Identität ausbilden und dabei ihre biologische Natur transzendieren.“ (Luckmann 1991: 93)

Der Prozess der Entwicklung eines funktionalen Konzepts von Religion beginnt auf der Individualebene. Jedes historische Individuum eignet sich während der Sozialisation die „Logik“ des historischen Heiligen Kosmos und der Weltansicht einer bestehenden Gesellschaft an. (vgl. ebd.: 108ff)

„Die gesellschaftlichen Formen der Religion beruhen somit in gewissem Sinne auf einem individuellen religiösen Phänomen: Die Individuation des Bewußtseins und des Gewissens auf dem Boden und nach dem Muster der menschlichen Intersubjektivität.“ (ebd.: 108)

Elementar während dieser Prozesse sind die sozialen Bezüge, die in Face-to-Face Kontakten vollzogen werden, aber nie für ein einzelnes Wesen geschehen können. In diesen finden kommunikative Objektivierungen statt, welche das Individuum über eine Ablösung von unmittelbaren, subjektiven Erfahrungen tätigt. Diese Abstraktionen bilden gewissermaßen die strukturelle Basis jedweder Transzendenz. (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 15)

„In diesem Zusammenhang soll lediglich betont werden, daß die Individuation des menschlichen Bewußtseins allein in gesellschaftlichen Vorgängen realisiert wird.“ (Luckmann 1991: 83)

Die Sozialform der Religion wird - in Luckmanns Verständnis - über die Objektivierung von Transzendenzerlebnissen gebildet, welche ein spezielles Sinnsystem - den Heiligen Kosmos - formen. Diese kommunikativen Prozesse stellen sozial konstruierte Phänomene dar, welche für Mitmenschen und Sozialwissenschaftler als spezielle Sinnsysteme verständlich sind. Die Transzendenzerlebnisse verweisen wiederum direkt auf den Heiligen Kosmos, welcher Teil einer Weltansicht sein kann. Im Kontext von Sinnsystemen entwickeln Individuen Strukturen eines Bewusstseins, welches die persönliche Wahrnehmung prägt.

„Die Weltansicht und die ihr zugrundeliegende Bedeutungshierarchie wird so zum individuellen Relevanzsystem, das den Bewußtseinstrom überlagert. Die persönliche Identität eines jeden historischen Individuums wird damit zum subjektiven Ausdruck einer historischen Weltansicht.“ (Luckmann 1991: 109)

In der Ontogenese setzt dies mit dem Beginn der Aneignung der Muttersprache ein. Damit übernehmen Individuen die objektivierte „»natürliche« Logik und Taxonomie einer geschichtlichen Weltansicht.“ (ebd.: 92) Sie ist ein Fundus von vorgefertigten Problemlösungen und eine Matrix von praktischen Verfahren zur Lösung neuer Probleme. Dabei verleiht die Weltansicht dem individuellen Gedächtnis, Denken, Verhalten und der Wahrnehmung Stabilität und Kontinuität, welche ohne die Vermittlerrolle der Sprache undenkbar wäre. Luckmann definiert die Weltansicht als „die soziale Grundform der Religion“ (ebd.: 93). Dies bezieht er auf zwei Annahmen: Sie ist ein Teil der gesellschaftlich objektivierten Wirklichkeit und sie erfüllt eine wesentliche religiöse Funktion. Eine aus der Definition folgende Schwierigkeit ist die Heterogenität dieses umfassenden Sinnsystems, da sich die Weltansicht auf verschiedenen abstrahierten Ebenen bewegt. (vgl. ebd.: 92f)

„Die Typisierungen, Deutungsschemata und Verhaltensmodelle, die eine Weltansicht umfaßt, sind ja nicht voneinander isoliert, sondern in Bedeutungshierarchien eingeordnete Sinneinheiten. Die Bedeutungshierarchie ist, formal gesehen ein wesentliches »strukturelles« Merkmal der Weltansicht.“ (ebd.: 94)

So steht sie „in einem dialektischen Verhältnis zur gesamten Sozialstruktur.“ (ebd.: 93)
Auf die unterschiedlichen Ebenen der Bedeutungshierarchie ist Luckmann in einem formalen Abriss mit einigen Beispielen eingegangen (vgl. ebd.: 94).

„Auf der untersten Ebene der Weltansicht finden sich Typisierungen konkreter Gegenstände und Ereignisse in der alltäglichen Lebenswelt (»Bäume«, »Steine«, »Hunde«, »gehen«, »laufen«, »essen«, »grün«, »rund« usw.). [...] Die Deutungsschemata und Handlungsanweisungen der nächsthöheren Stufe bauen zwar auf den Typisierungen der ersten Stufe auf, enthalten aber außerdem bedeutungsvolle, pragmatische und moralische Elemente (»Wo Aloe wächst, wächst kein Mais«, »Schweinefleisch ist schlechtes Fleisch«, »Man soll keine Cousine ersten Grades heiraten«, »Wenn du zum Essen eingeladen wirst, bringe Blumen für die Dame des Hauses mit«). [...] Dieser Ebene sind allgemeinere Deutungsschemata und Handlungsmodelle übergeordnet, die – vor einem Hintergrund möglicherweise problematischer Handlungsentscheidungen – dem Denken und Handeln eine moralisch bedeutsame Richtung geben können (z.B.: »Morgenstund‘ hat Gold im Mund«, »Ein Indianer kennt keinen Schmerz«, »Die Dame raucht nicht in der Öffentlichkeit«).“ (Luckmann 1991: 94)

Von der untersten zur höchsten Sinnebene hin verliert die Weltsicht an Bestimmtheit und damit Vertrautheit, wobei die Modelle zudem verpflichtender und handlungsleitender werden. Dabei können konkrete Deutungen und Beschreibungen, welche weniger Reflexion verlangen, die Komplexität des Alltags reduzieren. Implizit ist den Repräsentationen ein umfassender Sinn der Weltansicht, worin explizit der Bezug zu einem transzendenten, anderen Wirklichkeitsbereich, dem der „letzten Bedeutung“ angesiedelt ist (vgl. ebd.: 95).

„Deshalb definieren wir die Weltansicht als eine universale, aber unspezifische Form der Religion. Sie findet ihr subjektives Korrelat im verinnerlichten Relevanzsystem, das die Grundlage der persönlichen Identität bildet.“ (ebd.: 118)

Demnach kann die während der Individuation stattfindende Ausbildung der persönlichen Identität durch die Internalisierung der Außenwahrnehmung über die Wahrnehmung eines reflektierenden Selbst als religiöser Prozess gesehen werden. Luckmann sieht in diesem

eine anthropologische Funktion. Die historische Weltansicht ist dabei immanent und transzendent zugleich (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 15f).

„Die Ablösung von der aktuellen Erfahrung findet ihre Entsprechung in der Möglichkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine sozial definierte, moralisch relevante Biographie zu integrieren. Diese Integration geschieht im Rahmen fortlaufender sozialer Beziehungen und führt zur Ausbildung eines Gewissens. Die Individuation dieser zwei komplementären Aspekte des Selbst basiert auf sozialen Vorgängen.“ (Luckmann 1991: 85)

Diese Vorgänge der Ausbildung der beiden Aspekte, des Bewusstseins und des Gewissens, sind als kommunikative Beziehung von Individuen zu beobachten. Im Allgemeinen wird in der intersubjektiven Kommunikation die Basis für Gesellschaft gesehen werden. Dabei geht es „Luckmann keineswegs um die soziologische Reduktion alles Religiösen auf Soziales“, vielmehr ist „das Religiöse selbst der Kern des Sozialen“ (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 12f). Personale Transzendenzerlebnisse, als religiöse Erfahrungen gefasst, werden über kommunikative Abläufe objektiviert, wobei diesen erst durch Bezüge zum historischen Heiligen Kosmos Sinnhaftigkeit zukommt. Religiöse „Objektivierungen enthalten – insbesondere in Sprache geronnene – Vorstellungen über die Wirklichkeit“ (vgl. ebd.: 15).

„Die formale Beschreibung der Struktur gesellschaftlicher Vorgänge, in denen Sinnsysteme entstehen [...] führte zum gleicherweise formalen Schluß, daß ein Organismus zur Person wird, indem er mit anderen einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos bildet. Wir sagten, daß der Organismus zur Person wird, indem er seine Natürlichkeit transzendiert. Daraus folgerten wir, daß es sich um einen grundlegend religiösen Vorgang handelt.“ (Luckmann 1991: 87).

Zusammenfassend ist zur Entwicklung des funktionalen Religionsbegriffs festzuhalten, dass Religion - im Sinne von Religiosität - allein an das Individuum gebunden ist. Es wäre ein Irrtum, eine Organisation oder eine Institution, in der der standardisierte Heilige Kosmos eine Professionalisierung des religiösen Wissens erfahren hatte, selbst als ‚religiös‘ zu betrachten. Das Soziale an Religion zeigt sich in der funktionalen und strukturalen Analyse gesellschaftlicher Prozesse, in denen sich während der Sozialisation

die Internalisierung des Heiligen Kosmos und der Ausbildung einer Weltansicht abzeichnen, sowie in den Vorgängen in denen Transzendenzerlebnisse gesellschaftlich objektiviert werden. (vgl. Luckmann 1991: 77ff, Knoblauch in Luckmann 1991: 12f)

Auch andere gesellschaftliche Phänomene, beispielsweise aus dem politischen und wirtschaftlichen Sektor, prägen das soziale Leben in der Gegenwart. Was niemand ernsthaft anzweifeln wird, ist die Tatsache, dass sie alle universale Elemente des sozialen Lebens sind. (vgl. Luckmann 1991: 78) Die Formen können über empirische Analysen beschrieben werden, selbst in anderen Gesellschaften, wo wirtschaftliche oder politische Institutionen überhaupt nicht existent sind. In einem solchen Fall lassen sich politische oder wirtschaftliche Phänomene am ehesten in Form von funktionalen anstatt durch substantielle Eigenschaften bestimmen.²³ Luckmann plädiert daher in Anlehnung an Durkheim „Religion durch ihre universale soziale Funktion“ zu definieren. (vgl. Luckmann 1991: 78)

4.4.2 Religion in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften

In den modernen Industriegesellschaften hat sich die soziale Funktion der Religion in Form und Sozialgestalt verändert. Es sind gesellschaftliche Phänomene, die zuvor über Paradigmen²⁴ beschrieben wurden, welche über unterschiedliche Dimensionen auf der Mikroebene ihre Auswirkungen zeigen. Diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sind zum Beispiel der Wandel von Fremd- zu Eigenverantwortung, die Auflösung traditioneller Strukturen, welche unter dem Individualisierungsparadigma gefasst werden. Hinzu kommen weitreichende gesellschaftliche Metamorphosen, die allgemeinerer Art sind und unter dem Globalisierungsparadigma firmieren. Hier will speziell die Dimension kulturellen und religiösen Wissens in die weitere Betrachtung Eingang finden. Letztlich sind in den modernen Industriegesellschaften bezüglich der sozialen Strukturen und der Veränderungen in den Kirchengemeinschaften auch Konsequenzen verbunden, die begrifflich unter dem Säkularisierungsparadigma Beschreibung finden.

²³ Merton kritisiert in diesem Zusammenhang die mangelnde Reichweite der Aussagen. Von empirischen Befunden über die integrative Funktion der Religion, die aus Gesellschaften ohne Schrift stammten, wurde raum- und zeitlos verallgemeinert und auf moderne Gesellschaften übertragen. (vgl. Merton 1995a: 26)

²⁴ Diese finden sich in Kapitel 3 beginnend mit Globalisierung (3.2.1), Individualisierung (3.2.2) und Säkularisierung (3.3.2).

Luckmanns Analysen haben auf eine Art Entwicklungen beschrieben, die einen gesellschaftlicher Wandel auf mehreren Ebenen nachzeichnen, die erst später in empirischen Befunden Bestätigung fanden. Die Entwicklungen sind inzwischen weiter fortgeschritten, was – wie im nächsten Unterpunkt (4.4.2) ersichtlich wird – viel eher zur Verifikation als zur Falsifikation der These der unsichtbaren Religion führt und dem Werk einen ‚prophetischen Charakter‘ verleiht. Anhand diverser dominanter Aspekte werden Sequenzen dieser Momentaufnahme aus den 1960er Jahren zusammengefasst, die allesamt in engem Bezug zur Entwicklung einer neuen Sozialform der Religion stehen (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 28). Unter Bezugnahme auf Weber und Durkheim deklariert Luckmann im Vorwort, was für *Die unsichtbare Religion* „vorausgesetzt wird: daß das Problem der individuellen Daseinsführung in der moderner Gesellschaft ein religiöses Problem ist.“ (vgl. Luckmann 1991: 49) Die Herausforderungen, welche die moderne Gesellschaft an Individuen stellt, bewegen sich in der Polarisierung zwischen Individualismus und Massengesellschaft. „Der schnelle soziale Wandel, die wachsende soziale Mobilität, Veränderungen der Familienstruktur und ein hohes Maß an rationaler Organisation verschiedener gesellschaftlicher Institutionen“ (vgl.: 46) machen es der einzelnen oder dem einzelnen nicht leicht, sich in einer gesellschaftlichen Ordnung zu orientieren (vgl. ebd.: 46). Mit Bezug auf Religion als anthropologische Konstante kann darauf geschlossen werden, dass in der modernen Gesellschaft nach wie vor Fragen zur personalen Identität und zu Religion in einem engen Verhältnis stehen.

„Die für die symbolische Wirklichkeit der traditionellen Kirchenreligion konstitutive Sinnstruktur scheint in keiner Beziehung zur Kultur der modernen Industriegesellschaft zu stehen. Es ist zumindest sicher, daß die Internalisierung der symbolischen Wirklichkeit traditioneller Religion durch die Sozialstruktur der modernen Gesellschaft im Normalfall weder erzwungen noch gefördert wird.“ (ebd.: 72)

Luckmann stellte in diesem Zusammenhang zwei Fragen: Einerseits interessierte er sich für die Ursache für den oben umschriebenen Sachverhalt und andererseits beschäftigte ihn, was wohl an die Stelle von Kirche Platz nehmen könnte? Die Antwort auf die erste Frage nach der Ursache für die Säkularisierung ist für Luckmann „zumindest teilweise“ geklärt und solcherweise kurzgefasst beschrieben. (vgl. ebd.: 73ff)

„Die Forschungsergebnisse der neuern Religionssoziologie zeigen, daß die traditionelle kirchengebundene Religion zunehmend von sozialen Gruppen und Schichten getragen wird, die gewissermaßen Überbleibsel einer vergangenen sozialen Ordnung in der modernen Gesellschaft sind.“ (ebd.: 75)

Der letzten Frage wird im kommenden Unterkapitel nachgegangen werden, wo es darum geht, wie Luckmann die Konturen einer neuen Sozialform der Religion beschreibt, die sich durch Deinstitutionalisierung und Individualisierung abzeichnet.

„Die Plausibilität des »offiziellen« Modells gerät am stärksten unter »pluralistischen« Verhältnissen in Bedrängnis.“ (Luckmann 1991: 121)

Allerdings hatten sich die Lebensumstände seit dem Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hin zu einer gesellschaftlichen Fragmentierung verändert. In Bezug auf Religion, respektive religiöses Handeln, zeigt sich das auf diverse Arten. Das offizielle Modell in Form eines dogmatischen Kanons, verkörpert durch die christlichen Kirchen, erfuhr zum einen eine Transformation des Heiligen Kosmos und zum anderen ein Schwinden des Geltungsbereichs des Heiligen Kosmos. (vgl. Luckmann 1991: 120ff)

„Die Werte, die von der kirchengebundenen Religion ursprünglich institutionalisiert wurden, waren keine Normen eines besonderen Handlungssystems. Anders ausgedrückt: die ursprünglich der Kirchenreligion zugrundeliegenden Werte waren keine institutionalisierten Normen, sondern, die dem gesamten Leben eines Individuums Bedeutung verleihen sollten.“ (ebd.: 74f)

Mit der Industrialisierung und Verstädterung hatte sich dieser Alltag grundlegend verändert. Die spezialisierte Form von Kirchenreligion wurde zu einer Institution unter vielen. „Die Wirklichkeit des religiösen Kosmos schrumpfte im selben Maße wie ihre soziale Grundlagen“ (ebd.: 75) und ist beschrieben als Prozess der Säkularisierung. Die - damit nahezu allen alltäglichen Handlungen sinngebenden - Werte „fanden nur noch auf einzelne Lebensabschnitte Anwendung.“ (vgl. ebd.: 75)

„Die alltäglichen Sorgen der Väter sind nicht mehr die der Söhne, und viele Sorgen der Söhne sind ihren Vätern unbekannt.“ (ebd.: 123)

Was dieses Zitat auszeichnet, ist ein beeindruckender Gehalt in wenigen Worten gefasst. Was der Satz in aller Klarheit bezüglich Religion ausdrückt und beschreibt, sind die wandelnden Perspektiven in denen „Angelegenheiten von »letzter« Bedeutung für die Mitglieder späterer Generationen, wahrscheinlich nur bis zu einem gewissen Grad mit dem decken, was für vorangehende Generationen von »letzter« Bedeutung war“ (vgl. ebd.: 123). Mit dem raschen sozialen Wandel ergab sich ein weiterer Umstand, der in der Folge für die Kirchen virulent wurde. Die monolithische Gesellschaft der Eltern- und Großelterngenerationen mit dem objektivierten offiziellen Modell des Heiligen Kosmos war noch an diese gebunden: alle folgenden Generationen begegneten auch einer neuen Wirklichkeit. (vgl. ebd.: 123) Es ist naheliegend, dass ein rascher sozialer Wandel den Menschen im Alltag Sorge bereiten kann. In ihrer Funktion der Sinnstiftung hat die Religion eine tragende Rolle, sofern sie Antworten auf Alltägliches bieten kann.

„Ein ernsthaftes Problem der institutionell spezialisierten Religion besteht darin, daß sie sich langsamer wandelt als die »objektiven« sozialen Bedingungen, die das individuelle System »letzter« Bedeutungen mitbestimmen.“ (ebd.: 123)

Damit einhergehend folgt eine zunehmende Entfernung von Dogma und Lebenswelt. (vgl. ebd.: 112). Dem „einflussreichen Teil der Körperschaft religiöser Sachverständiger“ lagen Beständigkeit und die „Stabilität des Heiligen Kosmos“ „sehr am Herzen“ (vgl. ebd.: 122). Dies zeigte sich in einer zunehmend dogmatischen Gesinnung und apodiktischen Haltung des Klerus, welcher teilweise einen „Rückzug aus der »Welt« zur Folge“ hatte (vgl. ebd.: 125f).

„Die institutionelle Spezialisierung der Religion setzt also, im Verbund mit der Spezialisierung anderer institutioneller Bereiche, eine Entwicklung in Gang, die die Religion mehr und mehr in eine »subjektive« und »private« Wirklichkeit verwandelt.“ (ebd.: 127)

Die Weltanschauungen der Laien orientierten sich neu und damit verbunden wachsen die Möglichkeiten einer Ausformulierung eines „ausdrücklich »weltlichen« Wertesystems“ (ebd.: 127) Dabei wurde die individuelle Verantwortung weit mehr betont, als das in den traditionellen Formen des Alltagslebens der Fall war. Der prägende Charakter des ‚offiziellen Modells‘ auf das Individuum löste sich zunehmend zugunsten von rationalen,

individuellen „Sinnsystemen »letzter« Bedeutung“ (ebd.: 127). Und dieser Wandel vollzog sich während der Sozialisation einer Generation. (vgl. ebd.: 127ff)

„Dem Wohlstand, der Macht und der bürokratischen Perfektion der Kirchen zum Trotz wurde die Religion zur Privatsache. Das hieß in der Praxis, daß die Kirche nicht mehr auf den Staat zählen konnte, um ihrem Hoheitsanspruch Geltung zu verschaffen. Die Kirche wurde zu einer Institution unter anderen Institutionen. [...] Der ihr zustehende Bereich indes war das Privatleben.“ (ebd.: 136)

Nach Luckmann ist der oben beschriebenen Entwicklungen ein Grund warum traditionelle kirchliche Religion an den Rand der modernen Gesellschaft gedrängt wurde (vgl. ebd.: 72f). Zudem kann, so Luckmann, von einem ‚Verweltlichungs-Trend‘ in der Religion der späten Moderne ausgegangen werden. Dabei sind die Transzendenzen kleiner und mittlerer Ebene im Zunehmen begriffen, wobei große Transzendenzerlebnisse seltener werden. Es passiert eine Verschiebung von den großen hin zu mittleren und kleineren Transzendenzen des alltäglichen Lebens. (ebd.: 164ff)

4.4.3 Die Ankunft einer neuen Sozialform der Religion

Seine visionäre Sicht auf den religiösen Wandel in der späten Moderne stellt Luckmann in der zweiten Hälfte des Essays konkreter dar. Der Titel *Die unsichtbare Religion* lässt darauf schließen, was die neue Sozialform der Religion auszeichnet. (ebd.: 132)

„Der besondere Reiz dieses Buches liegt darin, daß es Konturen religiöser Formen vorzeichnet, die erst später erkennbare Formen annehmen.“ (Knoblauch in Luckmann 1991: 28)

Mit dem schwindenden Kirchenanteil begann der Rückzug der Religion ins Privatleben. Dabei wird sie „quasi »unsichtbar«, was den (falschen) Eindruck des Verschwindens der Religion erzeugt.“ (vgl. Pickel 2011: 195) Die „Kluft zwischen dem »offiziellen« Modell und den tatsächlichen individuellen Prioritäten“ (Luckmann 1991: 130) kann dem einzelnen und der einzelnen zunehmend bewusst werden. Was die Töchter oder Söhne vorfinden, ist eine Welt, die mit dem religiösen Konformismus ihrer Eltern nur mehr bedingt einhergeht. Die Systeme „letzter“ Bedeutung bleiben unverändert, die Bedürfnisse der neuen Generation wandelten sich. So haben zwar die Kinder - wie ihre Eltern - den traditionellen Heiligen Kosmos internalisiert, doch wurde im

lebensweltlichen Kontext der Sinn nach Luckmann zunehmend fraglich. Dies führt dazu, dass spätestens bei den Enkeln der Heilige Kosmos „eher als ein rhetorisches System denn als ein System »letzter« Bedeutung verinnerlicht“ wird (vgl. ebd.: 130).

„Zu dieser Zeit ist das offizielle Modell dann für einige Individuen schon bedeutungslos geworden, und deren [Töchter und] Söhne wiederum werden es schon nicht mehr verinnerlichen.“ (Luckmann 1991: 131)

Demnach ist für alle neuen Generationen religiöses Handeln allein individuellen Entscheidungen überlassen. Der Prozess der Säkularisierung wird von Luckmann als Teil eines viel „komplexeren Vorgangs in dessen Mittelpunkt die langfristige institutionelle Spezialisierung der Religion und die weltweiten Veränderungen der gesellschaftlichen Ordnung stehen.“ (ebd.: 132) Dabei ist die aktuelle Entwicklung, als zunehmende „Randständigkeit der kirchengebundenen Religion“ nur eine Seite der Dynamik, der damit auf einer anderen Seite die zunehmende „innere Säkularisierung“ der Individuen gegenübersteht. Für Luckmann stellt sich damit die Frage, ob wir „zu einer sozialen Form zurückkehren, die der institutionellen Spezialisierung voranging?“ (vgl. ebd.: 132)

Auf der Suche der Beschreibung der neuen Sozialform der Religion geht ein offenkundiges Paradox einher, welches heute im Gegensatzpaar Individualismus und Konformismus diskutiert wird. In einer unauflösbaren Weise wird die Verbindung von fortwährender Kontrolle des Rollenhandelns beobachtet, die einer zunehmenden Ablösung von tradierten Rollenverhalten gegenübersteht. Dies charakterisiert die primären öffentlichen Institutionen in modernen Industriegesellschaften (vgl. ebd.: 139).

„Im Unterschied zu den traditionellen Gesellschaftsordnungen tragen die primären öffentlichen Institutionen (trotz der beträchtlichen Verhaltenskontrollen, die von ihren funktional rationalen »Mechanismen« ausgeübt werden) nicht mehr länger zur Prägung des individuellen Bewußtseins und der Persönlichkeit bei.“ (ebd.: 139)

Der Wandel zeigt, dass die persönliche Identität im Wesentlichen zu einer reinen Privatsache wird. Darin sieht Luckmann den möglicherweise revolutionärsten Zug der modernen Gesellschaft.“ (vgl. ebd.: 139)

Ein typisches Merkmal der Person in modernen Industriegesellschaften ist das Streben nach Autonomie. Es steht in einem nahen Zusammenhang mit einer allgegenwärtigen Konsumorientierung. Sie ist Teil der Wahlentscheidung, welche sich nicht nur auf wirtschaftliche Güter und Dienstleistungen bezieht, sondern auch den Freundeskreis, Ehepartnerinnen und -partner, Hobbies, sowie auch die des „letzten“ Sinn mit einschließt. Die Konsumententscheidung „prägt die Beziehung des einzelnen zur ganzen Kultur.“ (vgl. ebd.: 140)

„Kultur ist vielmehr ein vielfältiges, reichhaltiges Warenlager aus Möglichkeiten, die prinzipiell jedem einzelnen Konsumenten zur Verfügung stehen. Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß die Konsumpräferenzen immer noch abhängig von der sozialen Biographie des Konsumenten sind.“ (ebd.: 140)

Die Kombination aus steigender Konsumorientierung und zunehmendem Bedürfnis nach Autonomie machen es wahrscheinlicher, dass der einzelne oder die einzelne gegenüber der Kultur und dem Heiligen Kosmos als Käuferin oder Käufer auftritt. Bedeutsam an dieser Konstellation ist der Umstand der Konstruktion der persönlichen Identität, sowie auch den des individuellen Systems „letzter“ Bedeutung“. (vgl. ebd.: 141) Diese „letzte Bedeutungen“ stehen in einem Sinnbezug mit der individuellen Weltsicht. In einem System aus synkretischen Glaubenshaltungen speist sich die Sinngestaltung aus verschiedenen Teilen von religiös- spirituellen oder auch „weltlichen“ Quellen.

„Ist die Religion einmal zur »Privatsache« geworden, kann das Individuum nach freiem Belieben aus dem Angebot »letzter« Bedeutungen wählen.“ (Luckmann 1991: 141)

Diese Wahlmöglichkeiten bringen es mit sich, dass sich Laien - in ausschließlichen Bezug auf ihre persönlichen Präferenzen - auf den Weg der Sinnsuche machen. Im Zusammenhang mit den Entwicklungen, wie sie mit dem Phänomen der Globalisierung Beschreibung finden. Infolge der technischen Entwicklung des Internets erreicht das Angebot eine globale Dimension innerhalb der Industrie- und Wissensgesellschaften.

„Der Kontakt zwischen unterschiedlichen Kulturen etwa führt in der Regel dazu, daß eine auf heimischen Boden gewachsene Religion mit einer importierten Religion konfrontiert wird. Solche Situationen ermuntern zu theoretischen

Anstrengungen, die Überlegenheit der einheimischen Religion zu beweisen oder die eigene mit importierten Religionen auf synkretische Weise miteinander zu verschmelzen.“ (Luckmann 1999: 104)

Für Luckmann war es eine offenkundig, logische Konsequenz, dass sich eine weiterhin (anthropologisch) vorhandenen Religiosität gepaart mit den gesellschaftlichen Entwicklungen zu einer Suche nach neuen Formen von Religion durch die Laien führt, welche in ihrer Autonomie zunehmend synkretische Zugänge auswählen. (vgl. Knoblauch in Luckmann 1991: 18, Pickel 2011: 185)

„Der »autonome« einzelne von heute begegnet auch dem traditionellen, spezifisch religiösen Modell wie ein Konsument. Dieses Modell, ist mit anderen Worten, eine der Wahlmöglichkeiten für den einzelnen. [...] Der Konflikt zwischen den Ansprüchen des traditionellen Modells und den sozial determinierten Bedingungen des alltäglichen Lebens kommt selten, wenn überhaupt, offen zum Ausbruch – eben weil es allgemein für selbstverständlich hingenommen wird, daß diese Ansprüche rhetorisch sind.“ (Luckmann 1999: 142)

Dieser Konflikt zwischen Lebenswelt und traditionellem Modell ist von Seiten der christlichen Gemeinschaften aus, ob ihrer vermehrten Randständigkeit und auch der Isolation, in einer anderen Weise wahrnehmbar, als dies aus der Sicht des Individuums geschieht. Luckmann folgert, dass aus einer positivistischen Sicht die organisierten Kirchen der späten Moderne den vielen Ungläubigen als „Inseln des Religiösen (oder Irrationalen)“ (ebd.: 57) in einer rationalen Welt scheinen. (Vgl. ebd.: 56f) Damit kann es für Individuen, die sich in beiden ‚Welten‘ bewegen, zu Spannungen kommen. Die primären (in diesem Sinn kirchlichen) Institutionen können nach Luckmann ihrer traditionellen Aufgabe der Hilfestellung in schwierigen Lebenslagen immer weniger nachkommen, da sie zum einen in den gesamten Prozess involviert sind und zum anderen immer weniger Einfluss auf die Individuen haben.

„Es entsteht eine doppelte Autonomie: Auf der einen Seite die Autonomie des Individuums, das nur mehr persönliche Ziele verfolgt, auf der anderen Seite die Autonomie der primären Institutionen, die an das Individuum nur noch formale, subjektiv nur noch wenig einsichtige Anforderungen stellen.“ (Knoblauch in Luckmann 1991: 22)

Was alle anderen Institutionen verbindet ist die schon zuvor mit Bezug auf Max Weber und zur Säkularisierungstheorie benannte Tatsache, dass es zur Ausbildung von diversen Normensystemen (wie zum Beispiel Berufsethiken) gekommen ist, welche allesamt einen zunehmend „weltlichen“ Charakter aufweisen.

Damit definiert Luckmann „das Kernproblem für den »modernen« einzelnen in seinem Verhältnis zur gesellschaftlichen Ordnung“ (ebd.: 144). Da ein allen Bereichen des Lebens übergeordnetes transzendentes Universum fehlt, sind die Bezüge zu diversen institutionellen Ideologien mannigfaltig. In Verbindung mit dem reichhaltigen „Warenlager »letzter« Bedeutung“ steigt damit die Komplexität der alltäglichen Entscheidungsfindung an (vgl. ebd.: 144f).

„Was zählt, findet der einzelne innerhalb der Grenzen der »Privatsphäre«. [...] Das Individuum, das die Quelle »letzter« Bedeutung auf der subjektiven Seite seiner Biographie vermutet, strebt nach Selbstverwirklichung, ein zwar nicht unablässig verfolgtes Ziel – zumal ja die immer wiederkehrenden Routinen des Alltags zu Unterbrechungen zwingen – , das aber sicher unterreichbar bleibt. Verwirklichung des Selbst stellt die wichtigste Form des im Heiligen Kosmos vorherrschenden Themas der individuellen »Autonomie« dar.“ (ebd.: 154)

In einem pointierten Resümee kann Luckmanns „These der Privatisierung“ als Beschreibung einer religiösen Individualisierungstheorie gefasst werden. Infolge der Säkularisierung der Sozialstruktur wählt das autonome Individuum nach persönlichen Vorlieben, welche sich über die ihr oder ihm eigene soziale Biographie nachvollziehen lassen, aus den unterschiedlichen religiösen Optionen. Zudem kommt es zu einer „Verweltlichung“ der transzendenten Bezüge und Normen. Diese zeigt sich in einer zunehmenden Bedeutung (alltäglicher) kleinerer und mittlerer Transendenzen, wohingegen die großen Transzendenerlebnisse rückgängig sind. Da Religion nun Privatsache ist und das Monopol eines verbindlichen Heiligen Kosmos gefallen, erfolgt die ‚Konsumwahl‘ aus einem Warenlager „letzter“ Bedeutung. Infolgedessen formen zunehmend mehr Menschen nachfolgender Generationen ihre eigenen synkretischen Zugänge zu ihrem eigenen System „letzter“ Bedeutung aus. Religion vollzieht damit einen Wandel in die Privatsphäre, der sie für die Öffentlichkeit unsichtbar scheinen lässt. (vgl. Luckmann 1991)

4.5 Die Soziologie der Spiritualität nach Knoblauch

In Baiers *Handbuch Spiritualität* (2006) findet sich ein Text mit dem Titel *Soziologie der Spiritualität*²⁵ von Knoblauch. Darin beginnt er die Geschichte des akademisch anmutenden Begriffs der Spiritualität einem kurzen Abriss der Begriffsgeschichte. Aufgrund der mittlerweile weiten Verbreitung von Spiritualität kommt er zur Frage was, über diese für eine sozialwissenschaftliche Erforschung der Religion, an belegbarem Sinngehalt zu finden ist. Dabei hält Knoblauch fest, dass die Bedeutung immer eng mit den Gemeinschaften, in denen Begriffe genutzt werden, zusammenhängt. Spiritualität sei oft als eine Form der Selbstbeschreibung verwendet, welcher sich auf die Erfahrung der Individuen bezieht, die den Begriff verwenden. Da die Handlungen Bezüge auf „Außeralltäglichkeit“ aufzeigen, ist eine Zuteilung als Alltagskategorie unpassend, worum Knoblauch für die Zuteilung als eine definitorische „Ethnokategorie der Handelnden“, die wie folgt definiert ist, verweist. (vgl. Knoblauch 2005: 1)

„Spiritualität bezeichnet [...] eine persönliche Bezugnahme auf „Gott“ oder gottähnliches Transzendentes. Im Zuge des religiösen Pluralismus werden jedoch meist andere transzendente Größen genannt.“ (Knoblauch 2005: 1)

Dabei stellt Knoblauch im „Rahmen einer soziologischen Betrachtung“ klar, dass hier „Spiritualität als eine soziale Form der Religion“ gesehen wird, „die unter Troeltschs Kategorie der „Mystik“ fällt, die also - neben Kirche und Sekte – schon im Mittelalter individualisierte Form einer mystischen Religiosität.“ (vgl. Troeltsch 1912: 848ff, zitiert nach Knoblauch 2005: 2) Darum stellt Knoblauch die leitende Frage, ob „‘Spiritualität‘ als eine eigenständige soziologische Ausprägung der Religiosität zu betrachten ist“ (Knoblauch 2005: 2) und bietet in der Folge eine weitere Definition zur Klärung an. (vgl. ebd.: 2)

Spiritualität oder auch „‘Spirituality‘ bezeichnet schon am Ende des vorigen Jahrhunderts ein sich auf innere Erfahrung berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zur dogmatischen Religion traditioneller Christlichkeit sieht“. (Bochinger 1994: 386, zitiert nach Knoblauch 2005: 2)

²⁵ Der Text ist inhaltlich ident mit einer älteren Fassung. Die Quellenangaben beziehen sich auf diese. Das Dokument ist über folgenden Link zugänglich: <http://www.ssoar.info/ssoar/View/?resid=675&lang=de>

Der englische Begriff der ‚spirituality‘ steht im Zusammenhang mit der angelsächsischen und der später popularisierten Tradition, die über eine religionswissenschaftliche Bestimmung durch Bochinger hervorgegangen ist. Das erste zentrale Merkmal ist demzufolge, dass sich Spiritualität durch direkte und unmittelbare persönliche Erfahrung, auszeichnet, die auf transzendente Inhalte verweist. Diese sind, neben einer ausgesprochenen Distanz zum „offiziellen Modell der Religion“ wie Luckmann dies nannte, von einer ausgeprägten Erfahrungsorientierung gekennzeichnet, die anstelle von Adornos ‚Glaube aus zweiter Hand‘ besteht. (vgl. Knoblauch 2005.: 2) Knoblauch betont die Rolle der spirituellen Erfahrung, die er aufgrund der „ethnozentristischen Bedeutungsschattierungen“ durch die Nähe zur westlichen Kultur, weniger als religiös, denn bevorzugt transzendent bezeichnet und in einem phänomenologischen Verständnis als einen elementaren Prozess des Bewusstseins deutet. Zu diesem Bewusstsein gehört auch der Leib, wie „etwa das leibliche Wahrnehmen und Handeln sowie die Gefühle“ (vgl. ebd.: 4).

„Als Prozess des Bewusstseins weist Erfahrung grundsätzlich eine zeitliche Struktur auf: Erfahrungen haben einen Anfang und ein Ende, jeweils mit protentiven und retentiven Aspekten. Das unterscheidet sie – phänomenologisch gesprochen – von Erlebnissen. Erlebnisse weisen zwar einen intentionalen Bezug auf, aber keinen fest umschriebenen zeitlichen (und noematischen) Kern.“ (ebd.: 4)

Die protentiven und retentiven Aspekte einer Erfahrung verweisen auf vorhergehenden und nachfolgenden Erfahrungen. Sie haben dahingehend einen zeitlichen Bezug auf über den Moment hinausgehende Akte. Der zeitlich fest umschriebene Kern einer Erfahrung geht mit einem noematischen einher. Hier wird auf Husserl verwiesen. Für Husserl ist eine Betrachtung noematisch, „welche in gerader Blickrichtung auf den Gegenstand rein als Gegenstand eines Bewußtseins (oder mit einem anderen Worte: in Blickrichtung auf den Gegenstand auf den gegenständlichen Sinn) zugleich die Gegebenheitsweisen erforscht, in denen dieser Gegenstand sich darbietet“ (Husserl: 332f, zitiert nach Bermes 1997: 140).

Wie uns ein Gegenstand oder eine Erfahrung erscheinen, ist ein Produkt des Bewusstseins. Die Absicht der Erfahrungen bezieht sich auf den alleinigen Umstand, dass

Erfahrungen immer Erfahrungen ‚von etwas‘ sind. Was grundlegend auch für Erlebnisse gilt, aber für diese nicht klar abgegrenzt ist. Das trifft auf Erfahrungen in jedem Fall zu, da sie ‚bezogen auf etwas‘ sind, was ihre Einheit bestimmt. (vgl. Knoblauch: 2005: 5)

„Die Einheit der Erfahrung ist vielmehr zu guten Stücken ein Produkt des leistenden Bewusstseins selber: Durch Typisierungen, durch die Erzeugung einer Horizontstruktur, durch appräsentative Ergänzungen u.a. ist das Bewusstsein an der Schaffung der Erfahrung aktiv beteiligt.“ (Knoblauch 2005: 5)

Phänomenologisch sind Erfahrungen damit Leistungen des individuellen Bewusstseins, welches durch Typisierungen, Klassifikationen und über symbolische Bezüge auf bewusstes und unbewusstes Wissen zurückgreift. In der momentanen Wahrnehmung nicht vorhandene Inhalte werden dabei durch Erinnerungen ergänzt.

„Zudem verweist jede einzelne Erfahrung auch durch den zeitlichen Horizont vorhergehender und nachfolgender Erfahrungen über sich hinaus auf andere Erfahrungen und kann dadurch typisiert werden. In diesem Sinne ist jede Erfahrung transzendent. Eine besondere Rolle spielen jedoch die unmittelbaren Erfahrungen im Hier und Jetzt der Gegenwart. Sie vermitteln ein Präsenz, die wir als Immanenz verstehen.“²⁶ (Knoblauch 2005: 5f)

Im Hier und Jetzt steckt der Kern der Alltagswirklichkeit. Sie ist in (einem gesunden Normalzustand) frei von Zweifeln an der aktuellen Wirklichkeit und wir glauben an die Aktualität und Unmittelbarkeit der Wahrnehmung. Damit können wir das, was wir als Immanenz erfahren, getrost als „Metaphysik der Präsenz“ bezeichnen. (vgl. Derrida 1979, zitiert nach Knoblauch: 2005: 6) Über eine zweifelsfreie Momenterfahrung ergibt sich diese natürlich Einstellung, welche die Basis für die Unterscheidung verschiedener Ebenen von Transzendenz bildet, die Schütz und Luckmann ausführlich darstellen.²⁷ Die kleinen wie die mittleren Transendenzen kennzeichnen den Alltag, wobei die mittleren sich pragmatischer Weise dadurch unterscheiden, dass sie sich uns allein mittelbar (also durch Kommunikation) erschließen. Der Alltag als zentraler Gegenstand der Soziologie ist bestimmt durch Handeln und Kommunikation. Wir sind an den alltäglichen Umgang

²⁶ Mit dem Verweis auf Roths Werk *Fühlen*, 2003 bringt Knoblauch die Anmerkung, dass diese Vorstellungen über Präsenz aus der Hirnforschung unterstützt werden.

²⁷ Vgl. Schütz und Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, 1984: Kapitel VI

mit ‚gewöhnlichen Dingen‘ und ‚normalen Menschen‘ gewöhnt und wo dies nicht der Fall ist, schaffen wir Institutionen. (vgl. ebd.: 6f)

„Die Problem, die die kleinen Transzendenzen aufwerfen, werden vorwiegend mit magischen oder technischen Mitteln bewältigt; die Probleme, die die Alterität der anderen aufwirft (Glaubwürdigkeit, Verantwortlichkeit, Wechselseitigkeit usw.) werden typischerweise in entsprechenden Institutionen (Schwur, Versprechen, Tausch usw.) gelöst.“²⁸ (Knoblauch: 2005: 7)

Die Bewältigung der Transzendenzen, die mit jeder Handlung verbunden sind, ist nach Knoblauch nicht lückenlos und darum „grundsätzlich instabil“. Die Welt des Alltags wird immer von Erfahrungen bedroht, welche nicht routinemäßig bewältigt werden können. (vgl. Knoblauch 2006: 7) Solcherart sind es kleine und größere Naturereignisse bis hin zum Tod, die in regelmäßiger Art und Weise von Angst oder Ekstase begleiten. Diese werden meist „als unmittelbare Äußerungen der Wirklichkeit des sakralen Bereichs aufgefasst“ (vgl. Luckmann 1991: 96, zitiert nach Knoblauch 2005: 7).

„Man muss an dieser Stelle betonen, dass Religion keineswegs nur eine Funktion der Transzendenz erfüllt, wie Luckmann behauptet. Da das Transzendieren in jeder Erfahrung enthalten ist, wäre Religion in diesem Fall mit Sinn bzw. Kultur identisch.“ (Knoblauch 2005: 7)

Knoblauch macht hier auf die Wichtigkeit verschiedener Unterscheidungen aufmerksam: Zum einen gibt es Erfahrungen großer Transzendenz zum anderen religiöse Erfahrungen. Auch wenn sich letztere auf der Ebene großer Transzendenz abspielen, dürfen sie nicht mit ihnen gleichgesetzt werden. Dies bringt er anhand des populären Beispiels des Bungee-Jumping zum Ausdruck. Hierbei handle es sich zwar um eine Erfahrung großer Transzendenz, jedoch hat Bungee-Jumping meist „wenig mit Religion zu tun“, folgert Knoblauch. (vgl. ebd.: 7)

„Heutzutage wird Bungee-Jumping im Wesentlichen gemacht, um einen ‚Kick‘ zu bekommen: eben ein völlig ungewöhnliche außeralltägliche Erfahrung zu machen, die so dramatisch sein kann, dass sie bei vielen der Todesangst sehr nahe kommt. Einer zusätzlichen Deutung bedarf diese Erfahrung nicht.“ (ebd.: 7)

²⁸ Zu den „verschiedenen Prozessen der Sedimentierung, der Routinierung und der Institutionalisierung“ verweist Knoblauch auf Berger und Luckmann 1969: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.

Ganz im Gegensatz zu der ursprünglichen Form des Bungee-Jumping, welche auf den südpazifischen Pentecost-Inseln beheimateten war. Damals, so Knoblauch, wurde im Zuge dieses Rituals der Kontakt zu den Göttern wiederhergestellt. (vgl. ebd.: 8)

„Solche Transzendenzerfahrungen mit diesseitigen Deutungen sind [heute] keineswegs selten. Dies gilt zum Beispiel für die Ideologisierung von populärer Musik- und Filmstars oder für ein Reihe von „Erlebnis“-orientierten Aktivitäten, die in den letzten Jahrzehnten so sehr zugenommen haben: Risikosportarten, Drogenexzesse, [...] Diese sehr bedeutsamen Bereiche diesseitig gedeuteter Transzendenzerfahrungen sind Teil dessen, was ich als ekstatische Kultur bezeichnet habe.²⁹“ (Knoblauch 2005: 8)

Jene Beispiele zeigen deutlich, dass die Notwendigkeit besteht zwischen großen Transzendenzerfahrungen und den Deutungen als solche zu unterscheiden. Ist diese Unterscheidung getroffen, gilt es zu bedenken, dass viele Erfahrungen schon sozial gedeutet sind: „Ein Tisch ist eben erst ein Tisch, wenn man um Begriff und Sache weiß.“ (ebd.: 9) Mit Berger und Luckmann stellt die Deutung als Transzendenz einen übergeordneten Bezug dar, der als Legitimation bezeichnet werden könnte: „Eine Einordnung in einen übergeordneten symbolischen Zusammenhang.“ (ebd.: 9) Um Missverständnisse zu vermeiden möchte Knoblauch stattdessen „von einer symbolischen Deutung sprechen.“ (vgl. ebd.: 9)

„Es gibt verschiedene Vorschläge, die spezifisch religiösen Deutungen zu bestimmen: So schlägt etwa Weber vor, zwischen dem Innerweltlichen und Außerweltlichen zu unterscheiden, Durkheim präferiert die Unterscheidung zwischen Sakral und Profan. [...] Das spezifische an der religiösen Deutung scheint darin zu bestehen, dass sie das Andere in gewissem Sinne ontologisiert: Als Sakrales, als jenseitige Welt, als Gott.“ (Knoblauch 2005: 9)

Jene Gegensatzpaare nach Weber oder Durkheim beziehen sich nicht auf Inhaltliches. Es sind Hinweise auf religiöse Deutungen, die immer auch eine Vorstellung eines Jenseits hinter der Grenze der Transzendenz enthalten. Bemerkenswert dabei ist, dass sich „Transzendenzerfahrungen als alltäglich oder außeralltäglich charakterisieren lassen“, wobei „religiöse symbolische Deutungen“ darüber hinaus nochmal diese Unterscheidung

²⁹ Nähere Ausführungen und Beispiele finden sich in: Knoblauch, Hubert, 2001: Ekstatische Kultur

vornehmen (ebd.: 9). Die Erfahrungen der kleinen und mittleren Transzendenzen sind alltägliche Grenzüberschreitungen, wo hingegen die der großen Transzendenzen in eine außeralltägliche Wirklichkeit führen. Wie das Beispiel des Bungee-Jumping zeigt, kann jede dieser Erfahrungen nochmal in profane (weltliche) oder sakrale (heilige) gedeutet werden. Die Vielfalt religiöser Vorstellungen, die damit in Beziehung stehen, bringen es mit sich, dass - so Knoblauch - der sich dabei an Weber anlehnt, die Begriffe innerweltlich und außerweltlich zur weiteren Anwendung kommen. (vgl. ebd.: 9)

„Hat man die Differenz zwischen der Außeralltäglichkeit von Transzendenzerfahrungen und ihrer symbolischen Deutung verstanden, dann verschwinden auch einige Probleme, die inflationäre Verwendung des funktionalen Religionsbegriffs mit sich führen“. (Knoblauch 2006: 9)

Knoblauch spielt hier auf die, in der Folge von Luckmanns unsichtbarer Religion, häufig stattfindende Deklaration von weltlichen als „religiös“. Aktivitäten, wie „Jogging oder Fußball, Werbung oder die Medien, Musik oder der gesamte Kapitalismus werden zur Religion erklärt.“³⁰ (vgl. ebd.: 10)

„Als religiöse Erfahrung möchte ich [Knoblauch] nun solche Erfahrungen bezeichnen, in denen große Transzendenzerfahrungen auf eine symbolische außerweltliche Weise gedeutet werden. Dabei sollte man bedenken, dass religiöse Erfahrungen ihre Bedeutung meistens erst dann entfalten, wenn sie als Wissen vermittelt – und geglaubt – werden. [...] Religionen sind weniger Erfahrungs- als Wissenssysteme. Die Mystik bzw. Spiritualität weist dabei eine Besonderheit auf: Sie ist natürlich auch ein Wissenssystem, aber eben ein Wissenssystem, das besonderen Wert auf die große Transzendenzerfahrung legt. Hier wird nicht nur eine Transzendenzerfahrung symbolisch gedeutet, sie wird als [persönliche] Erfahrung gedeutet.“ (Knoblauch 2005: 10)

Diese Erfahrungsorientierung zeigt Knoblauch anhand von Beispielen zu Ausführungen über religiöse Bewegungen auf, welche vor allem die Popularisierung des religiösen Charismas - hauptsächlich bei den ‚Pfingstler‘-Bewegungen - betonen (vgl. ebd.: 11f).

³⁰ Knoblauch verweist z. B. auf Polak, Megatrend Religion, 2002; Hohn, Postsäkulare Kultur, 2004

Zusammenfassend, stellt Knoblauch fest, kann Spiritualität nicht nur als ‚Ethnokategorie‘, sondern auch als soziologische Kategorie mit besonderen Merkmalen gefasst werden. (vgl. Knoblauch 2005: 19)

„Neben der Erfahrungsorientierung als kulturellem Muster symbolischer Deutungen können wir die Generalisierung des religiösen Charismas nennen, die Distanz zum Dogma, sowie die Distanz zu organisierten Formen der Religion. Das ist verknüpft mit einem ausgeprägten Subjektivismus, dessen Verhältnis zur Gesellschaft durch ein soziologische Form der ‚Ganzheitlichkeit‘³¹ geprägt ist. Mehr als die Individualisierung, die jedoch nicht unbedeutend ist, lässt sich die Ganzheitlichkeit durch die komplexe funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft erklären, die gleichsam individuelle Handlungslösungen erfordert.³²“ (Knoblauch 2005: 19)

Bevor wir am Ende des sechsten Kapitels mit möglichen Antworten auf die Frage, wie individuelle Handlungslösungen über synkretische Religionspraktiken mit der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften zusammenhängen, abschließenden, folgen weitere Darstellungen zur Theorie von Religion als symbolisches Sinnsystem.

5 Referenzsystem Religion

Um den Bogen von den bisherigen Erkenntnissen zum letzten Hauptkapitel zu spannen sind einige grundlegende Überlegungen und Vertiefungen nötig. Diese führen in Wissensgebiete, die am Rande des soziologischen Faches der Sozialpsychologie oder der Wissenssoziologie liegen. Mancherorts über sprachliche Symbolisierungen und gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit, bewegen wir uns auf fernem Terrain, dem einer allgemeinen Erkenntnistheorie, um zum Schluss - über die Darstellung des Thomas Theorems - wieder auf die Disziplin der Soziologie zu kommen.

Der Systembegriff kann auf der Ebene der Gesellschaft, wie auch auf der des Individuums angewendet werden. Ein Referenzsystem, als spezialisiertes System eines objektivierten

³¹ Vgl. Kapitel 6: Eine weitere Klärung erfolgt in Ganzheitliche Spiritualität im Gesundheitsbereich (6.3.2).

³² Vgl. Kapitel 6: Es ist ein Ausblick. Klärungen hierzu bringt der Schlussteil des vorletzten Kapitels. (6.4)

Wissens, ist ein gesellschaftliches Sinnsystem, auf das subjektives Handeln bezogen ist. Das Persönlichkeitssystem gilt als Form der Organisation und Einheit³³ von Individuen.

Zu Beginn dieses Kapitels werden Gedanken zur Ausbildung des Selbst vertieft, um über die (religiöse) Sozialisation zur individuellen und soziale Konstruktion von Wirklichkeit zu kommen. Da bei einem Symbolsystem, wie dem der Religion Sprache eine große Rolle spielt, widmet sich ihr ein eigener Punkt. Die Wissen- und Glaubensinhalte prägen, wie es das Thomas Theorem veranschaulichen wird, unsere Realität. Dabei lässt sich dies in der selbsterfüllenden Prophezeiung beschreiben.

Peter L. Berger und Thomas Luckmann haben über *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* der Rolle der Gesellschaft in der Bedeutung von Sozialisation ein ganzes Buch gewidmet. Ebenso sind Werke über Symbolisierungen von Alfred Schütz von elementarer Bedeutung für die Entstehung von Luckmanns *Unsichtbarer Religion*. Doch für die Belange dieser Diplomarbeit über religiöse Individualisierung und die damit verbundene Begünstigung von synkretischen Glaubenshaltungen, wird im vorliegenden Kapitel punktuell auf konkrete Aspekte eingegangen werden. Sie nehmen Bezug auf Phänomene aktueller Religionspraktiken, welche den Abschluss bilden.

5.1 Zur Ausbildung des Selbst

Wie zuvor während der Darstellung der *Unsichtbaren Religion* nach Luckmann erwähnt wurde³⁴, ist die Ausbildung des Selbst ein sozialer Prozess. Es formt sich während der Individuation³⁵ darin eine Vorstellung vom „Selbst“ aus. Damit verbunden ist die Ausbildung eines Selbstkonzepts. All dies führt zur Entwicklung eines (Selbst-) Bewusstseins, welches ausschließlich in gesellschaftlichen Beziehungen gebildet wird.

Hier stellt sich die Frage nach den sozialen Bedingungen, die mit der Ausbildung Selbstkonzept einhergehen. Inwieweit kann dies als religiös angesehen werden?

Im Zusammenhang mit einer allgemeinen Klärung des Begriffes findet sich in Hillmanns Wörterbuch der Soziologie eine Definition, welche ‚Selbst‘ wie folgt begrifflich fasst:

³³ Vgl. DUDEN online: <http://www.duden.de/rechtschreibung/System>

³⁴ Vgl. Kapitel 4: siehe S 28 und 31

³⁵ Es ist die psychologische Bezeichnung für die individuelle Entwicklung im Laufe der Sozialisation.

„Gesamtheit der Sichtweisen, Vorstellungen und Bewertungen eines einzelnen hinsichtlich der eigenen Persönlichkeitsmerkmale, Fähigkeiten, Wünsche, Interessen, Verhaltensweisen [...] ergibt das Selbstbild bzw. Selbstkonzept.“ (Hillmann 1994: 769f)

Aus dieser aktuellen, rein formalen Beschreibung deutet nichts auf religiöse Aspekte hin. Dazu ist es hilfreich in die davor liegende Vergangenheit zu reisen und damit Luckmanns theoretischen Spuren zu folgen. Um die Wende zum 20. Jahrhundert führte Cooley in die Sozialpsychologie die Begriffe des „Spiegel-Selbst“ und des „reflektierten Selbst“ ein. Cooley bezog sich in seiner Arbeit *Human Nature and the Social Order* auf Durkheim (Cooley 1964: xvi) und James (Cooley 1964: xiii). Wie sich aufgrund dieser Tradition zeigt, haben eine religionssoziologische und eine religionspsychologische Arbeit Cooleys Denken geprägt. Er sieht die Trennung in ein begriffliches Gegensatzpaar Individuum und Gesellschaft als einen Fehlschluss an, da das Individuum geistig ein soziales Wesen ist. (vgl. Mead, G.H. in Cooley 1964: xxi).

„Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur Das Leben lehret jedem was er sei.“ (Goethe, zitiert nach Cooley 1964: 181)

Mit diesem Goethe-Zitat verweist Cooley auf den zentralen Gedanken der Ausbildung unserer Persönlichkeit im Spiegel der sozialen Umwelt. Durch die Fähigkeit des Individuums die Sichtweise des Gegenübers einzunehmen, entsteht ein Bewusstsein für die eigene Identität. (vgl. Cooley 1964: 184ff)

„Der Prozeß, aus dem heraus sich die Identität entwickelt, ist ein gesellschaftlicher Prozeß, der die gegenseitige Beeinflussung der Mitglieder der Gruppe, also das vorherige Bestehen der Gruppe selbst voraussetzt.“ (Mead 1973: 207)

Die Ausbildung einer mitfühlenden Haltung gibt dem Individuum schließlich unter anderem die Möglichkeit zur Reflektion der eigenen Handlung, wobei im Gegenüber (als Spiegel des Selbst) die Interaktion eine direkte und unmittelbare Wirkung zeigt, welche gedeutet und über ein damit verbundenes Gefühl bewertet wird. (vgl. Mead 1973: 346ff)

„Jeder einzelne muß permanent eine Balance zwischen der Fülle gesellschaftlicher Verhaltenserwartungen und eigenen Entwürfen leisten, um seine Ich-Identität zu wahren. Rollen-Übernahme wird dabei immer mehr von einem konstitutiven,

kognitiven Vorgang zur ‚Fähigkeit‘ der Empathie im Sinne des Einfühlungsvermögens“ bestimmt. (Krappmann 1971: 142ff, zitiert nach Wittpohl, Jürgen 1994: 54)

Meads Theorien beziehen sich dabei unter anderem auf Cooleys behavioristischer Sozialpsychologie. Von der Frage geleitet, wie menschliche Identität zustande kommt, entwickelt er ein erweitertes Konzept, das eine Dreiteilung in „reflektierendes Ich“ („me“), Selbst („self“) und des „impulsiven Ich“ („I“) vorsieht. Seinen Beobachtungen zufolge entsteht menschliche Identität über die Medien, Sprache, Spiel und Wettkampf. (vgl. Mead 1973: 177ff)

„MEADS Reflexionen setzen am kooperativen Handlungszusammenhang, dem sozialen Akt, an. Dessen ‚primitive‘ Gestalt ist die einer gesellschaftlichen Handlung, die das Zusammenspiel verschiedener Mitglieder einer Gattung und damit die gegenseitige Anpassung des Verhaltens dieser verschiedenen Wesen beim Ablauf des gesellschaftlichen Prozesses voraussetzt“. (Mead. 1973: 84, zitiert nach Wittpohl, Jürgen 1994: 56)

Die soziale Teilhabe steht im Zusammenhang mit der Ausbildung des Mitgefühls und mit diesem wächst ein Bewusstsein für das soziale Miteinander, welches sich über die Wahrnehmung im Gegenüber einstellt. Über diesen Aspekt ist die Bedeutung des Sozialen in der Entwicklung des „me“ besonders ersichtlich. Mit ihr beginnt die Ausbildung der tiefgreifenden Basis für die Zusammenhänge individueller Entwicklung, als reziproker Prozess, und der der Gesellschaft als Ganzes. (vgl. Mead 1973: 180f)

„Sobald man - mit MEAD - das Selbst unauflöslich an den anderen bindet, kann die Vorstellung vom ‚fertigen‘ Erwachsenen überwunden werden. Ursachen für dessen Stabilität sucht man dann nicht länger im festgefügt Kern seiner Persönlichkeit, sondern in Handlungskontexten, die Entwicklungsmöglichkeiten verstellen, aber ebenso eröffnen können.“ (Wittpohl, Jürgen 1994: IX)

In Wittpohls Gedanken zu Meads Analysen über Ausbildung der Ich-Identität findet sich ein Verweis, dass ein stabiles Selbstkonzept nicht mit einem starren Kern verbunden, sondern in den jeweiligen Handlungskontexten zu finden ist. In ihnen entwickeln sich Muster, die sich verfestigen und zu Gewohnheiten werden. Über eine mitfühlende

Haltung im Ausdruck kooperativen Verhaltens im einzelnen Handlungsablauf erfolgt eine gesellschaftliche Anbindung, die einer Beziehung Stabilität verleiht.

„Indem sie diese Rolle der anderen einnimmt, kann sie sich auf sich selbst besinnen und so ihren eigenen Kommunikationsprozeß lenken. Diese Übernahme der Rolle anderer [...] ist nicht nur zeitweilig von Bedeutung; sie ist nicht nur das zufällige Ergebnis der Geste, sondern für die Entwicklung der kooperativen Gesellschaft wichtig.“ (Mead 1973: 300)

Das erinnert, wie folgende Parallelen Luckmanns Entwicklung von Religiosität als anthropologische Konstante errahnen lässt, an Durkheims Suche nach dem ‚sozialen Kitt‘.

„Die Umwandlung des biologischen Individuums in einen mit Geist begabten Organismus oder eine Identität findet laut Mead durch das Werkzeug der Sprache statt, während Sprache wiederum die Existenz einer bestimmten Gesellschaft und bestimmte physiologische Fähigkeiten der individuellen Organismen voraussetzt.“ (Morris in Mead 1973: 23)

Wie über einen bewussten Kommunikationsprozess empathisches Verhalten zu kooperativen Formen der Gesellschaftsbildungen in praktischer Form gelebt werden kann und was das mit Religion zu tun hat, wird das kommende Kapitel zeigen³⁶. Vorerst gilt es theoretische Hintergründe zu klären: Das Werkzeug der Sprache arbeitet über Symbolisierungen, welche in gesellschaftlicher Form als Sinnsystemen ausgebildet sind. Diese bilden über verbale Kommunikation Wirklichkeit(en) aus.

5.2 Sprachliche Symbolisierung

Im Rahmen dieser Arbeit werden sich die Darstellung von Gedanken zu Symboltheorie und konstruktivistischen Perspektiven auf Wirklichkeit(en) rund um religiöses Handeln bewegen. Dahingehend sind im Kapitel über Luckmanns *Unsichtbare Religion* bereits erste Darstellungen erfolgt, welche nun erweitert werden.

Ein allgemeines Symbolsystem, wie die Sprache, wirkt auf alle Individuen innerhalb eines bestimmten Sprachraums. Eine lebendige Sprache verändert sich mit allen Menschen, die sie sprechen und noch mehr mit jüngeren Generationen, welche sie neu interpretieren. Das bezieht sich auf Sprache an sich. In ihrer Rolle als Werkzeug ist ihr

³⁶ Vgl. Synkretische Praxis in der Gewaltfreien Kommunikation (6.3.3).

eine deutliche Ähnlichkeit zu einem religiösen Symbolsystem gegeben, welches Luckmann einen Heiligen Kosmos nennt. Dieser ist beim Individuum in die internalisierte Weltansicht eingebettet. Die Zusammenhänge werden weitaus komplexer, wenn wir uns daran erinnern, dass Erfahrungen der Transzendenz, welche auf den Heiligen Kosmos Bezug nehmen, über Sprache vermittelt und damit objektiviert werden. Für die Forschungsfrage sind diese in erster Linie aus der Sicht des Individuums interessant. Die Strukturen des lebensweltlichen Wissensvorrats, welche von Generation zu Generation weiterentwickelt werden, und in die jedes Individuum hineingeboren wird, prägen über das Erlernen der Sprache die individuellen gedanklichen Strukturen. Die Art, wie wir denken, ist mit unserer Sprache verknüpft. Damit ist kommt der Sprache eine vielschichtige Aufgabe, auch in Bezug auf die Ausbildung individueller religiöser Wirklichkeiten, zu.

Luckmann hatte mit den unterschiedlich weit gediehenen Entwürfen von Alfred Schütz dessen Gesamtwerk *Strukturen der Lebenswelt* fertiggestellt und posthum veröffentlicht. Damit ist Luckmann intensiv mit der systematischen Aufarbeitung der Gedanken seines Lehrers in Verbindung gekommen. Das Gesamtwerk behandelt die lebensweltlichen Schichtungen nach den Dimensionen der Zeit und der Reichweite, das Wissen von der Lebenswelt sowie die Bezüge zwischen Wissen und Gesellschaft in detaillierter Weise. (vgl. Luckmann 1975: 11f)

Aus der biographischen Situation jedes Individuums ergibt sich die Tatsache, dass die Lebenswelt des Alltags eine intersubjektive und somit soziale Wirklichkeit und nicht eine private ist. Diese „hat für die Konstitution und Struktur des subjektiven Wissensvorrat eine Reihe äußerst wichtiger Folgen.“ (vgl. Schütz/Luckmann 1975: 245) Jede einzelne und jeder einzelne wird „in eine historische Sozialwelt hineingeboren“ (vgl. ebd.: 245) und damit ist die individuelle Situation von Anbeginn sozial determiniert. Erstens sind viele Erfahrungen intersubjektiv oder in „gesellschaftlich bestimmte Sinnzusammenhänge eingeflochten“ (vgl. ebd.: 245) und dahingehend sind sie sozial bedingte „Vorgänge der Erfahrungssedimentierung“ (vgl. ebd.: 245). Zweitens sind „die typischen »Inhalte« des subjektiven Wissensvorrates, weitgehend nicht in eigenen Auslegungsvorgängen gewonnen, sondern sozial abgeleitet.“ (vgl. ebd.: 245) Wir haben also viel von unserem alltäglichen Wissen von anderen übernommen. (vgl. ebd.: 245)

„Der größte Teil des Wissensvorrats des normalen Erwachsenen ist nicht unmittelbar erworben, sondern »erlernt«.“ (ebd.: 245)

Dies geschieht, wie über die Ausbildung des Selbst dargestellt wurde, in den Prozessen der „reflexiven Erfassung der Identität eigener Erfahrungen und Handlungen“ (vgl. ebd.: 246), welche sich immer im gesellschaftlichen Kontext und in Vorgängen der Spiegelung vollziehen. Diese Prozesse setzen zudem eine Einordnung in „automatischer Synthesen der zeitlichen Phasen“ (vgl. ebd.: 246) voraus. Über dies ist jedem Individuum eine handlungsbedingte Verantwortung durch ein Gegenüber „auferlegten“. (vgl. ebd.: 246)

„Erst infolge solcher »Verantwortung« kann sich die personale Identität eines selbst ausformen.“ (ebd.: 246)

Dabei agieren die Variationen der sozialen Umstände (zum Beispiel über Milieus oder regionale Differenzierungen), die empirisch eine große Vielfalt aufweisen, „konkret als »Filter« für die Aneignung der Sprache und der der relativ-natürlichen Weltanschauung“ (ebd.: 252). Die sprachlich gebundenen Sinnstrukturen sind folglich „nicht allen Kindern in gleicher Weise zugänglich“ (vgl. ebd.: 252).

„Die soziale Verteilung des Wissens und der Sprache bestimmt den konkreten »Inhalt« der frühesten Wir-Beziehungen, in denen das Kind aufwächst, mit. Es ist nicht die Sprache, sondern eine bestimmte Version der Sprache“. (ebd.: 252)

Dies kann ein Dialekt, ein Kastensprache oder ähnliches sein. Unser alltägliches Wissen ist dabei unser subjektiver Besitz in Form einer idealen Sinnstruktur und Gegenstand unserer subjektiven Erfahrung. Schütz und Luckmann beschreiben diese in der folgenden Weise. (vgl. ebd.: 315)

„Der gesellschaftliche Wissensvorrat tritt als selbstverständlicher subjektiver Besitz, als ein Element der Subjektivität auf. Bestimmte Gebiete des gesellschaftlichen Wissensvorrates können sich in der subjektiven Erfahrung als ideale Sinnstrukturen darstellen. In seinem spezifisch gesellschaftlichen Charakter erscheint aber der gesellschaftliche Wissensvorrat im subjektiven Wissen um die soziale Verteilung des Wissens. Unter diesem Aspekt, in der Form der Sachverständigkeit und des Laintums, bestimmt der gesellschaftliche Wissensvorrat ein weitere wesentliche Dimension der Selbst-Erfassung und

Fremderfassung – und somit der Orientierung in der Sozialwelt überhaupt.“ (ebd.: 319)

Aus dem Dualismus von Sachverständigen (Kleriker) und Laien folgt, wie Luckmanns *Unsichtbare Religion* es aufzeigt, eine hochgradige Spezialisierung (Ungleichverteilung des Wissens) und dementsprechend ein eingeschränkter Wissenszugang für die Laien. Ein Wandel dieses Umstands passierte mit einem neu hinzukommenden Typus. (vgl. Luckmann 1991; Schütz/ Luckmann 1975: 326)

„Der Gutinformierte unterscheidet sich vom Laien vor allem dadurch, daß [sie oder] er nicht bereit ist, die Abhängigkeit vom Urteil des Sachverständigen unreflektiert anzunehmen, unterscheidet sich andererseits vom Sachverständigen durch die Abwesenheit spezifischen, expliziten Wissens im betreffenden Gebiet.“ (Schütz/ Luckmann 1975: 326)

Interessant an diesem Typus ist dessen allgemeine Aktualität. Infolge des Wandels hin zur Informationsgesellschaft hat seine Bedeutung und Verbreitung eher zugenommen. Es ist vor allem bei Jugendlichen zu beobachten, dass diese – als native Anwender von Computern - vertraut mit der selbstständigen Informationsbeschaffung über das Internet sind. Über dieses ist es heute vielen Individuen in unserer wissensbasierten Gesellschaft leichter, an Informationen zu kommen. Die individuelle Schwierigkeit im Umgang mit unserem enormen gesellschaftlichen Wissensrepertoire besteht darin, die Spreu vom Weizen zu trennen.

5.3 Konstruktion von Wirklichkeit(en)

Was Sachverständige und Gutinformierte von Laien trennt, ist unter anderem eine unterschiedliche Form der Sprache mit eigenen Begrifflichkeiten. Was sie allerdings verbindet ist der Umstand, dass die Begriffe – unabhängig wie präzise die sprachliche Kodierung ausgeprägt ist - doch immer gewissen Begrenzungen der Abbildbarkeit von Wirklichkeit(en) unterliegen. Jedes einzelne Wort ist ein Verweis auf etwas. Die dahinterliegenden Erfahrungen, das damit verbundene Gefühl, die erinnerbare Vorstellungen sind abstrahiert. Ein Symbol mit zumindest einer Bedeutung, welche durch einen Prozess der gesellschaftlichen Objektivation und Legitimation begründet ist.

Aus einer konstruktivistischen Sichtweise wird bewusst, dass unserere Welt nicht objektiv gegeben ist. Wir interpretieren unsere Wahrnehmungen und konstruieren über Sprache unsere Sicht auf ‚die Welt‘ rund um uns. Dabei kommt es gar nicht mehr auf die Symbole an, da die Aufmerksamkeit auf die dahinterliegenden Konstruktionsmechanismen gelenkt wird. Ganz abgesehen von unterschiedlichen Positionen des Konstruktivismus, heißt dies allgemein, dass wir Symbolen Bedeutungen zuordnen. Ein Mensch mit den Kopf nach unten geneigt und vor dem Oberkörper gefalteten Händen, deutet darauf hin, dass sie oder er betet. (vgl. Richter 1997: 162f)

„In den meisten Fällen erschließe ich sie aus meinen Vorkenntnissen und Erfahrungen, die bei der Interpretation bewußt oder unbewußt eingesetzt werden können.“ (ebd.: 163)

Aus der Beobachtung ergibt sich die Deutung, dass dieser Mensch betet. Es ist eine Interpretation, da Beten nicht gesehen werden kann. Durch die typische Haltung der Hände entsteht über das internalisierte Alltagswissen der wirklichkeitsstiftende Eindruck. Wie dieses Beispiel zeigen will ist eine symbolische Deutungen immer mit einem Risiko verbunden. Unsere Sinneswahrnehmungen sind selektiv und damit nicht allumfassend bewusst. Bei der Objektivierung subjektiver Transzendenzerfahrungen ergeben sich sprachliche Symbolisierungen Möglichkeiten von diversen Sinnvariationen und Informationsverlusten. Mit dem Bezug auf Synkretismus stellt sich die Frage: Wie schaffen Menschen subjektive Wirklichkeiten und wie sind diese mit einer objektivierbaren Realität vereinbar?

„Der Mensch ist biologisch bestimmt, eine Welt zu konstruieren und mit anderen zu bewohnen. Diese Welt wird ihm zur dominierenden und definierenden Wirklichkeit. Ihre Grenzen sind von der Natur gesetzt. Hat er sie jedoch erst einmal konstruiert, so wirkt sie zurück auf die Natur. In der Dialektik zwischen Natur und gesellschaftlich konstruierter Welt wird noch der menschliche Organismus umgemodelt. In dieser Dialektik produziert der Mensch Wirklichkeit – und sich selbst.“ (Berger/ Luckmann 2010: 195)

Mit *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, einer Theorie der Wissenssoziologie, von Berger und Luckmann wird ein umfassendes Bild zum Verständnis gesellschaftlicher Wirklichkeit dargestellt, indem sie von empirischen

Erkenntnissen der modernen Humanbiologie und der philosophischen Anthropologie Helmut Plessner ausgehen. Ihre Position gründet dabei auf Ideen die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreichen. (vgl. ebd.: VI)

„Die Marxsche These »das Bewußtsein ist also schon von vornherein ein gesellschaftliches Produkt« definiert für sie [Berger/Luckmann] das Grundproblem der Wissenssoziologie, ja der Gesellschaftstheorie überhaupt.“ (ebd.: V)

In ihrer systematischen Synthese aus diversen klassischen Sozialtheorien untersuchten sie „das dialektische Verhältnis von Gesellschaft und Individuum in verschiedenen Gesellschaftstypen, insbesondere der industriellen Gesellschaft“ (vgl. ebd.: VI), um darüber hinaus deren „doppelgründige Wirklichkeit“ (vgl. ebd.: VI) darzustellen. Es existieren einerseits gesellschaftliche Objektivierungen, wie Handlungstypen, soziale Rollen, Sprachen, Institutionen und Symbolsysteme, welche eine Quasi-Autonomie gewinnen. Andererseits weist Gesellschaft eine subjektive Wirklichkeit auf, da sie „vom Einzelnen in Besitz genommen [wird], wie sie auch von ihm Besitz ergreift.“ (ebd.: VI)

„Sobald man spezifisch menschliche Phänomene untersucht, begibt man sich in den Bereich gesellschaftlichen Seins. Das spezifisch Menschliche des Menschen und sein gesellschaftliches Sein sind untrennbar verschränkt. Homo sapiens ist immer und im gleichen Maßstab auch Homo socius.“ (ebd.: 54)

Bezüge im Vorfeld dieser Gedanken verweisen auf die Werke von Mead und Durkheim. Im Argumentationsaufbau von Berger und Luckmann findet die Weise Beschreibung, wie sich die menschliche Gesellschaftsordnung als ‚von Menschen geschaffen‘ entwickelt.

„Gesellschaftsordnung ist nicht Teil der »Natur der Dinge« und kann nicht aus »Naturgesetzen« abgeleitet werden.“ (Berger/ Luckmann 2010: 55)

Eine Sprache als Symbolsystem strukturiert die Gesellschaft in der sie verbreitet ist. Religion als Sinnsystem bestimmt auf eine andere Weise den Alltag ihrer Angehörigen und schafft damit eine - über das Alltägliche hinausgehende - gesellschaftliche Ordnung. Die Sprache als Werkzeug macht es möglich, dass sich die subjektiven Inhalte (transzendenter Erfahrungen) mitteilen lassen und sie schafft damit im Akt des Gesprächs für alle Beteiligten eine objektivierte Wirklichkeit.

„So wie ich jedoch mein eigenes »Da«–Sein mittels der Sprache objektiviere, wird es mir selbst konkret und in seiner Kontinuität zugänglich – zur gleichen Zeit und im gleichen Zug, wie es dem Anderen zugänglich wird.“ (ebd.: 40)

Auf diese zentrale Überlegung zur Wirklichkeitsgestaltung wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels eingegangen. Vorerst jedoch bleibt der Blick auf der Bedeutung der Sprache. In der Alltagswelt der Menschen liegen die Wurzeln für die Sprache und Sprache ist auch für die Wirklichkeit von transzendentalen Bereichen der Religiosität zuständig. Jede Sprache ist ein abstraktes Zeichensystem und damit hat sie Objektcharakter. Die Objektivationen über Sprache verlaufen in einer breiten Vielfalt über Typisierungen und während der gesamten Biographie einzelner Individuen. Dabei bietet Sprache die Möglichkeit den Moment zu transzendieren und verschiedene Teile der Alltagswelt zu integrieren. Individuen können mittels Sprache räumlich, zeitlich und gesellschaftlich Grenzen überschreiten und viele Bereiche subjektiver Erfahrung zu einem objektivierten, sinnhaften Ganzen verbinden. Handlungen von allgemeiner Relevanz können darüber institutionalisiert werden. (vgl. ebd.: 40ff)

„Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution.“ (Tenbruck 1962 und Popitz 1961, zitiert nach ebd.: 58)

Menschliche Aktivitäten orientieren sich stark an Gewohnheiten. Werden Handlungen wiederholt erfahren, verfestigen sich diese zu einem Modell, welches den zukünftigen Alltag kräfteschonender abwickeln lässt. Routinierte Tätigkeiten haben ‚eingefahrene‘ Bedeutungen. Der sinnhafte Charakter habitualisierter Handlungen gehört mit dem jeweiligen Sinn zum allgemeinen Wissensvorrat. (vgl. Berger/ Luckmann 2010: 56f)

„Im Prinzip kann jedes Gebiet allgemein relevante Verhalten institutionalisiert werden. In der Praxis laufen ein Menge entsprechender Vorgänge gleichzeitig ab.“ (ebd.: 67)

Welcher Umstand ist nun entscheidend, was zur Institution wird? Wenn der mit einem bestimmten Verhalten einhergehende Sinn allgemein bekannte Gewissheit hat, so werden sich weniger Alternativen zu diesen institutionellen Anleitungen finden lassen.

Entscheidend für die generationsübergreifende Dauer einer institutionellen Ordnung ist, dass deren Sinn durch konkrete Handlungsanleitungen überzeugend sein muss. (vgl. ebd.: 66f)

„Legitimation als ein Prozeß, als Legitimierung³⁷ läßt sich als »sekundäre« Objektivation von Sinn bezeichnen. Sie produziert eine neue Sinnhaftigkeit, die dazu dient, Bedeutungen, die ungleichartigen Institutionen schon anhaften, zu Sinnhaftigkeit zu integrieren. Die Funktion dieses Vorganges ist, primäre Objektivationen, die bereits institutionalisiert sind, objektiv zugänglich und subjektiv ersichtlich zu machen.“ (ebd.: 98)

Die Legitimierung verläuft über Sprache. Die Eigenschaft als Medium, wie auch die ihr innewohnende Rationalität, schaffen eine gesellschaftliche Verbindlichkeit und zudem eine intersubjektive Nachvollziehbarkeit.

„Die objektivierte soziale Welt wird von der Sprache auf logische Fundamente gestellt. Das Gebäude unserer Legitimationen ruht auf der Sprache, und Sprache ist ihr Hauptinstrument. Die »Logik«, mit der die institutionale Ordnung auf diese Weise ausgestattet wird, ist ein Teil des gesellschaftlich zugänglichen Wissensvorrates und wird als solcher als Gewißheit hingenommen.“ (Berger/Luckmann 2010: 69)

Hier kommt dem gesellschaftlichen Wissensvorrat und dem individuellen Zugang Bedeutung zu. Die fortgeschrittene Arbeitsteilung der Gegenwartsgesellschaft bringt die Ausbildung von Expertensystemen mit sich. Der jeweilige Status entscheidet über Glaubwürdigkeit und Teilhabe an diesen Prozessen. In Bezugnahme auf die religiöse Wirklichkeitsbestimmung hatten die christlichen Kirchen in Europa lange Zeit eine Monopolstellung, die dem Personenkreis in Bezug auf die Verwaltung der Sinnwelt eine etablierte Machtposition einbrachte. Damit einher ging ein hoher Grad an Stabilität der Gesellschaftsstruktur. Zwischen politischen Gruppen, die in Machtpositionen waren, und jenen Personenkreis, der die Monopolverwaltung einer Sinnwelt innehatte, bestand ein gemeinsames Interesse Traditionen zu bewahren. (vgl. ebd.: 131)

³⁷ Berger und Luckmann verweisen darauf, dass die Begriffe Legitimation und Legitimierung auf Max Weber zurückgehen. Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 22ff und 157ff.

Heute, in den spätmodernen Gesellschaften Mitteleuropas, herrschen pluralistische Verhältnisse. Sie weisen bestimmte Grundelemente einer Sinnwelt auf, welche dahingehend Gewissheitscharakter haben. Neben dieser bestehen verschiedene Teilsinnwelten, die in wechselseitiger Übereinkunft koexistieren. Wenn auch ideologische Funktionen solcher Teilsinnwelten vorhanden sein mögen, so bleibt der offene Konflikt aus. In gewissen Beziehungen wird dieser durch diverse Grade der Toleranz und Kooperationen ersetzt. (vgl. ebd.: 133f) Auf religiöse Gruppierungen bezogen trifft dies in vielerlei Hinsicht zu. So gibt es abgesehen von der Ökumenischen Bewegung innerhalb der christlichen Kirchen diverse Formen der Partnerschaften zwischen verschiedenen Konfessionen. Ein mir bekanntes Beispiel ist das christlich-buddhistisches Meditationszentrum Puregg, ein weiteres ein christlich-islamisches Zentrum namens CIG.³⁸ Diese Situation bereitet Experten der Tradition, die auf ein bestimmtes Dogma ausgerichtet sind, ernsthafte Probleme. Eine solche nicht logisch fassbare Zusammenkunft ist für jene konservativen Sachwalter mit Konflikten auf theoretischer Ebene verbunden, da - um die Geltung des alten Monopolanspruchs aufrecht zu erhalten - neue Wege gegangen werden müssen. Deren Hauptproblem ist die Anerkennung der Legitimation der Entmonopolisierung. Manchmal bleiben sie einfach starr bei ihren totalitären Vorstellungen und ignorieren die sozialen Veränderungen. (vgl. ebd.: 134)

„Was die Experten auch tun, die pluralistische Situation verändert nicht nur die gesellschaftliche Seite der traditionellen Wirklichkeitsbestimmungen, sondern auch die Weise, in der diese sich im Bewußtsein der einzelnen Menschen halten.“³⁹ (ebd.: 134)

Spätestens an dieser Stelle ist ein auffälliger Bezug zu Luckmanns *Unsichtbarer Religion* gegeben. Dies erinnert die Ausführungen über das Auseinanderdriften zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den klerikalen Experten der traditionellen Kirchen. Die Kirchen, so Luckmann, bewegen sich am Rande oder stehen gar außerhalb der modernen Gesellschaft. Infolge des raschen sozialen Wandels bieten sie für die neuen Probleme der alltäglichen Lebenswelt, mit ihren komplexen Anforderungen für Individuen, keine passenden Lösungen mehr. (vgl. Luckmann 1991: 62ff)

³⁸ Vgl.: <http://www.puregg.org/> und <http://www.chrislages.de/>

³⁹ Berger und Luckmann verweisen auf: Luckmann *The Invisible Religion*.

Die gegenwärtige Situation vieler Individuen ist darum bestimmt durch die Ausschau nach neuen Möglichkeiten: Suchen hat Hochkonjunktur. Die Fülle des Angebots am Markt von psychotherapeutischen bis spirituellen Angeboten ist vielschichtig und umfangreich.⁴⁰ Im nächsten Kapitel unter den Optionen am Markt des Religiösen (6.3) wird detaillierter darauf eingegangen werden. Zuvor sind weitere Ausführungen zur subjektiven und objektiven Wirklichkeitsgestaltung nötig, um als nächstes auf das Thomas Theorem zu kommen.

Zu Beginn dieses Kapitels haben wir uns bereits mit der Ausbildung des Selbst beschäftigt. Der Rahmen, in dem dieser Prozess stattfindet, wird Sozialisation genannt. Im Zuge der Sozialisation verinnerlicht jedes Individuum die aktuelle gesellschaftliche Wirklichkeit. (vgl. ebd.: 139ff)

„Da die Sozialisation niemals abgeschlossen ist und die internalisierten Inhalte der subjektiven Wirklichkeit immer gefährdet sind, muß jede Gesellschaft, die überleben will, Möglichkeiten bieten, auch die subjektive Wirklichkeit zu bewahren, um eine gewisse Symmetrie zwischen ihr und der objektiven Wirklichkeit zu sichern.“ (ebd.: 157)

Über den Bezug zur der Symmetrie zwischen der subjektiven und objektiven Wirklichkeit klingt an, dass immer eine gewisse Ausgewogenheit zwischen individuellen und kollektiven Ansprüchen gegeben sein muss. Ein zentrales Anliegen für jedes Individuum ist die dauerhafte Aufrechterhaltung ihrer oder seiner subjektiven Wirklichkeit. Das tauglichste Mittel der Wirklichkeitserhaltung ist die verbale Kommunikation. Im Alltag von uns Menschen wird unentwegt gesprochen, um diese subjektive Wirklichkeit garantierenden, modifizierenden und rekonstruierenden Aufgaben zu erfüllen. Viele unserer alltäglichen Äußerungen, wie ‚Bitte vergiss nicht, du hast es mir versprochen‘ und ‚Stimmt. Ich fahr dann auf die Uni‘ ergeben an sich wenig Sinn. Erst im Kontext mit dem Wissen über den Alltag, entsteht ein Bezug der den Aussagen Sinn verleiht. In jedem Gespräch, wie dem des obigen Beispiels, wird dieser gesellschaftliche Hintergrund als Gewissheit vorausgesetzt. Das Wissen um das Wesen der Welt wird dabei selten explizit ausgesprochen, sondern implizit vorausgesetzt werden. (vgl. ebd.: 157ff)

⁴⁰ Eine heutige Google-Abfrage nach „Psychotherapie Angebot“ hat ca. 1,77 Millionen und eine nach „Spirituelle Gruppe“ hat ca. eine Million Treffer ergeben. Abfrage am 20. März 2012, 11:58

„Diese wirklichkeitsstiftende Macht des Gesprächs ist mit der Tatsache der Objektivierung durch die Sprache bereits vorgegeben. Wir hatten zu zeigen versucht, wie Sprache die Welt objektiviert, indem sie das »Panta Rhei« der Erfahrung in eine kohärente Ordnung transformiert. Durch die Errichtung dieser Ordnung verwirklicht die Sprache eine Welt in doppeltem Sinne: Sie begreift sie und erzeugt sie. Das Gespräch ist die Aktualisierung dieser verwirklichenden »Wirkung« der Sprache in der Vis-à-vis-Situation der individuellen Existenz.“ (ebd.: 164)

Die kohärente Ordnung der aktuellen Erfahrungen ergibt sich einerseits aus dem Alltagswissen, das über Sprache vermittelt wird. Über die Sprache lernen wir im Laufe der Sozialisation, wie sich unserer Welt zusammensetzt. Andererseits, wenn wir mit einem anderen Menschen über unsere Erfahrungen reden, schaffen wir über die Sprache Wirklichkeit mit einem aktualisierenden Bezug zur Alltagswelt. Im Gespräch entstehen Sinnzusammenhänge, welche auf diese Weise Wirklichkeit schaffen. Es sind besondere Plausibilitätsstrukturen, die dabei immer von Bedeutung sind und an welche die subjektive Wirklichkeit gebunden ist. Für den dauerhaften Bestand subjektiver Wirklichkeit sind die gesellschaftliche Grundlage und der gesellschaftliche Prozesse nötig. (vgl. ebd.: 165)

„Wenn die subjektive Wirklichkeit intakt bleiben soll, so muß die Konversationsmaschine gut geölt sein und ständig laufen.“⁴¹ Das Reißen der Fäden, der Abbruch der sprachlichen Kontakte, ist für jede subjektive Wirklichkeit eine Gefahr.“ (ebd.: 165)

Was damit ausgedrückt werden will, ist die Wichtigkeit der Aufrechterhaltung und Pflege von sozialen Beziehungen zu den jeweiligen Bezugsgruppen, die eine individuelle Wirklichkeit prägen. Eine Katholikin kann sich ihre katholische Religion nur bewahren, wenn sie mit der katholischen Kirche in Beziehung bleibt. Ihre Selbstidentifizierung als Katholikin ist an die katholische Kirchengemeinschaft gebunden, welches ihre Identität bestätigt. Dabei kommt den fortwährenden Unterhaltungen eine tragende Aufgabe zu. (vgl. ebd.: 165f)

⁴¹ Hier sehe ich einen Zusammenhang mit den raschen und umfangreichen Entwicklungen auf dem Gebiete der Kommunikationstechnologien, die es möglich machen Grenzen von Zeit und Raum zu überwinden.

„Eine Konversation als Erlebnis bedeutet nicht allzu viel. Entscheidend ist, daß man dabei Plausibilität erhält. Hier kommt die Gemeinde ins Spiel. [...] Religion braucht religiöse Gemeinschaft, und Leben in der religiösen Welt braucht Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinde.“ (ebd.: 169)

In einer pluralistischen Gesellschaft ist es leicht vorstellbar, dass es zu Situationen kommt in denen konkurrierende, subjektive Wirklichkeiten einander gegenüberstehen. Darum ist es bedeutsam, dass Menschen sich miteinander unterhalten. (vgl. ebd.: 163) Um zu verdeutlichen wie unerlässlich Plausibilitätsstrukturen sind, führen Berger und Luckmann das Beispiel der Verwandlung an. Bei Transformationen ist Resozialisation immanent. Beim Prozess der Resozialisation wird der Bestand an sozialisiertem Wissen bewahrt und verwandelt. Resozialisation ist in dem Fall notwendig, wenn neue Lebenswelten mit einer eigenen Wirklichkeit erschlossen werden. Dies geschieht beispielsweise, wenn eine österreichische Atheistin in eine buddhistische Klostersgemeinschaft, wie der von Plum Village⁴² eintritt.⁴³ (vgl. ebd.: 168)

„Der sich verwandelnde Mensch gliedert sich aus der früheren Welt und Plausibilitätsstruktur, die sie stützt, aus, wenn möglich körperlich, in jedem Falle geistig. Er ist nun nicht mehr mit Ungläubigen zusammen »ins Joch gespannt« und somit vor ihrem latent wirklichkeitsspaltenden Einfluß geschützt.“ (ebd.: 170)

Die buddhistische Nonne kann sich von da an, wenn sie unter ihresgleichen im Klosteralltag ist, selbst als Nonne wahrnehmen. Mit ziviler Kleidung mitten in Paris und eventuell umgeben von Touristen wird ihr vor allem anfangs die Selbstidentifizierung als Nonne wahrlich schwer fallen. Ebenso wird es sein, wenn sie zuhause zu Besuch ist und von ihrer Familie oder von früheren Bekannten umgeben ist. Sie braucht, um sich erfolgreich zu verwandeln, nach ihrer Rückkehr weitere Gespräche mit Menschen aus der Klostersgemeinschaft.

Zum Abschluss wesentlich ist festzuhalten, dass die Konstruktion von Wirklichkeit ein auf Sprache basierender gesellschaftlicher Vorgang ist. Über Sprache wird die subjektive Wirklichkeit objektiviert.

⁴² Näher Information finden sich unter: <http://www.plumvillage.org/>

⁴³ Mit Absicht habe ich für dieses Beispiel eine Veränderung gewählt, wo die Lebensumstände in einem großen Gegensatz stehen, um die veränderte subjektive Wirklichkeit deutlich vorstellbar zu machen.

Für jedes Individuum ist eine gesellschaftliche Alltagswirklichkeit gegeben, die im Laufe der Sozialisation übernommen (größtenteils erlernt) wird. Jedes Kleinkind lernt die umgebende Welt - im doppelten Sinn des Wortes gedanklich und sinnlich haptisch - zu begreifen. Im späteren Leben kann es über die sprachliche Verständigung subjektive Wirklichkeiten mitteilen und damit auch zur Objektivation von Wirklichkeit beitragen. Auf individuelles Handeln bezogen und zentral ist, dass die Sprache ein Medium ist, welches es möglich macht subjektive Erfahrungen zu transzendieren. Über Sprache kann ein Bezug zu verschiedenen räumlichen Zonen der Alltagswelt und der zeitlichen Vergangenheit hergestellt werden. Die wirklichkeitsstiftende Macht des Gesprächs ist besonders dann wichtig, wenn Individuen sich in Prozessen der Veränderungen befinden. Wie im Fall einer radikalen Transformation über das Beispiel der Nonne beschrieben, ergibt sich ein Wechsel von einer Plausibilitätsstruktur in eine andere. Die über Gespräche stattfindenden Vorgänge der Resozialisierungen werden in diesem Fall viel öfter nötig sein, als im Alltagsleben einer Bäuerin in Hüttschlag, einem kleinen Dorf in den Hohen Tauern im Salzburger Land. Die pluralistischen Gesellschaften mitteleuropäischer Staaten (und vor allem Städte) böten unzählige Beispiele für individualisierte Wirklichkeits(um)gestaltungen. Doch darauf wird im Ausblick näher eingegangen werden. Vorerst stellt sich die Frage, was individuelle Wirklichkeit zur Realität werden lässt?

Auf beide Fälle bezogen, wie für jedes andere Individuum, gilt die Tatsache, dass wirklich ist oder wird, woran wir glauben. Den Zusammenhang zwischen subjektiver Wirklichkeit und der Bedeutung, die durch die individuelle Zuweisung erfolgt, brachten eine amerikanische Soziologin und ein Soziologie - beide namens Thomas - zu Papier.

5.4 Das Thomas Theorem und die selbsterfüllende Prophezeiung

Dorothy Swaine Thomas und William Isaac Thomas haben zu individueller Wirklichkeit und dem Umstand der persönlichen Definition von Realität folgendes festgestellt:

„Wenn Menschen Situationen als real definieren, so haben sie reale Konsequenzen.“⁴⁴ (Thomas/Thomas 1928: 572, zitiert nach Merton 1995a: 399)

⁴⁴ Im Originaltext lautet es: „If men define situations as real, they are real in their consequences.“ (Thomas & Thomas 1928:572, zitiert nach Merton 1995b: 380). Es ist erstmals in der *Psychoanalytic Review* erschienen. Nähere Details können aus dem Literaturverzeichnis im Anhang entnommen werden.

Von dem Umstand abgesehen, dass sie nicht die ersten waren, die diese Feststellung machten, betont Merton in seinem Band über *Soziologische Theorie und soziale Struktur* zu Beginn deren gesellschaftliche Relevanz und vergleicht sie mit der eines Newton'schen Theorems. Wenn das Thomas Theorem mitsamt dessen bedeutsamen Hintergründen allgemeiner bekannt wäre, so würde mehr Menschen ein grundlegendes Verständnis gesellschaftlicher Funktionsweisen möglich werden. (vgl. ebd.: 399) Worauf gründet nun Merton seine Hypothese und was interessierte das Autorenteam Thomas und Thomas, auf das sie darüber aufmerksam machen wollten? Das Theorem gliedert sich in zwei Teile: Zum einen verweist es auf eine konstruktivistische Perspektive von Wirklichkeitsgestaltung, die Merton so beschreibt:

„Der erste Teil des Theorems ist eine ständige Erinnerung daran, daß die Menschen nicht nur auf die objektiven Gegebenheiten einer Situation reagieren, sondern auch, und bisweilen hauptsächlich, auf die Bedeutung, die diese Situation für sie hat.“ (ebd.: 399)

Ihr Folgeverhalten ist über diese Bedeutung bestimmt, was wiederum Folgen hat, auf die sie dann - unter der ursprünglichen Annahme - reagieren. Wie das in einem konkreten Fall ablaufen kann, zeigt er mit einer Parabel auf. (vgl. ebd. : 399) Was in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts mit einem Gerücht begann, hatte für eine amerikanische Bank unumkehrbare reale Konsequenz. Unter den Arbeitern eines Stahlwerks und einer Matrazenfabrik ging das Gerücht um, dass die Millingvilles Bank zahlungsunfähig sei. Dies führte zu langen Schlangen von ängstlichen Menschen, die sich allesamt ihre Ersparnisse auszahlen ließen. Innerhalb eines Tages hatte dies die folgenschwere Konsequenz, dass die Bank wirklich schließen musste. (vgl. ebd.: 400)

„Die stabile Finanzstruktur der Bank war abhängig von einer ganz bestimmten Situationsdefinition gewesen: von dem Glauben an die Verlässlichkeit jenes Systems der ineinandergreifenden ökonomischen Versprechungen, von dem die Menschen leben. Hatten die Anleger die Situation erst einmal anders definiert, stand die Wahrscheinlichkeit, diese Versprechung erfüllt zu sehen, in Frage, waren die Folgen dieser irrealen Definition real genug.“ (ebd.: 400)

Was ist aus soziologischer Sicht interessant an diesem Beispiel? Wenn auch die anfänglich individuellen Annahmen irrealen Charakter gehabt haben, so war das

Vertrauen der einzelnen Kundinnen und Kunden in der Sorge um ihr Geld gewichen. Diese Sorge verbreitete sich und ließ sie unverzüglich handeln. Die veränderte subjektive Wirklichkeitsdefinition wurde über Kommunikationshandlungen objektiviert, und hatte endlich zu sehr realen Konsequenzen geführt, wie das der zweite Teil des Theorems besagt. Damit stellt sich die Frage nach der sozialen Relevanz des Thomas Theorems.

Hierfür bringt Merton das Muster der selbsterfüllende Prophezeiung⁴⁵ ein, um seine Parabel auf die Beziehungen zwischen den verschiedenen ethnischen oder religiösen Gruppen, wie die der Protestanten, Katholiken und Juden, zu übertragen. (vgl. ebd.: 400)

„Die self-fulfilling prophecy ist eine zu Beginn falsche Definition der Situation, die ein neues Verhalten hervorruft, das die ursprünglich falsche Sichtweise richtig werden läßt. Die trügerische Richtigkeit der self-fulfilling prophecy perpetuiert eine Herrschaft des Irrtums.“ (ebd.: 401)

Wie das vorherige Beispiel zeigt, konnte - trotz der relativen Liquidität und des Vermögens der Bank - aufgrund einer öffentlichen Definition ein Gerücht die Situation verändern. In Bezug auf eine objektive Wirklichkeit war diese Definition falsch. Durch den Glauben vieler Menschen konnte deren Sichtweise eine neue Realität erzeugen. Dahingehend wirken Annahmen und Überzeugungen auf individueller wie auf kollektiver Ebene stets nach dem inhaltlichen Plan, unabhängig davon, ob es eine reale Grundlage gibt. Es kann sich um Vorurteile handeln, die aufgrund ihrer „realen“ Konsequenzen Bestätigung erhalten und dadurch einen ‚Realitätscharakter‘ erlangen. (vgl. ebd.: 400f)

Bei religiösen oder spirituellen Themen sind die ‚realen Grundlagen‘ weniger eindeutig, als in dem Beispiel der Bank. Was von außen betrachtet irrational erscheinen mag, kann im biographischen Kontext eines Individuums rational sein. Ob richtig oder falsch ist letztlich immer eine Frage des Standpunkts. Dieser ist bestimmt über den biografischen Hintergrund und das individuelle Sinnsystem, das Luckmann das System ‚letzter‘ Bedeutung nennt. (vgl. Luckmann 1991)

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Bezugssystem Religion ein Sinnsystem ist, welches gesellschaftlich objektiviert und auch legitimiert ist. Der individuelle,

⁴⁵ In der deutschen Übersetzung wird der Begriff im Originallaut „self-fulfilling prophecy“ verwendet.

transzendente Sinn entsteht, wenn ein Mensch einer Erfahrung eine spezifisch religiöse Bedeutung verleiht. Dies geschieht zum Beispiel wenn sie oder er diese Erfahrungen in Beziehung zu Gott, Engeln oder anderen spirituellen Wesen sieht. (vgl. Knoblauch 2006: 121ff)

Worauf wir uns individuell beziehen, ist, was subjektiv Sinn gibt. Dieser Sinn ist in jeder Biographie erst einmal ein gesellschaftlich ‚erworbenes Produkt‘, das über sprachliche Symbolisierungen im Laufe der Sozialisation verinnerlicht wird. Während dieser lernen wir und sammeln Wissen über die Welt des Alltags. Auf dieses Alltagswissen lernt jedes Individuum die subjektiven Eindrücke in Beziehung zu setzen. (vgl. Schütz/Luckmann 1975)

Wie Berger und Luckmanns Darstellungen über die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit zu entnehmen ist, entstehen objektiviert Wirklichkeiten durch zwischenmenschliche Gespräche. Sprache – als Medium - und deren Logik vermittelt Wirklichkeit und über sie wird Wirklichkeit geschaffen. Über die Inhalte hat sprachliche Kommunikation selbst die Funktion die Gegenwart zu transzendieren. Dabei ist es für Menschen unerlässlich deren individuelle Wirklichkeit mit der ihrer objektivierten sozialen Umwelt über Gespräche abzugleichen, um ihre jeweiligen Identitätsbezüge aufrechtzuerhalten und in die individuell spezifischen Subwelten zu integrieren. (vgl. Berger/Luckmann 2010) Im Thomas Theorem beschrieben, über das Prinzip der selbsterfüllenden Prophezeiung wirkend, kann aus der Perspektive einer konstruktivistischen Wirklichkeitsgestaltung jede Glaubenshaltung sinnerzeugend sein und damit die individuellen Funktionen von Religiosität erfüllen. Diese Funktionen liegen in der Kontingenzbewältigung, der individuellen Kompensation und der gesellschaftlichen Integration. (vgl. Pickel 2011: 20f, Luckmann 1991, Knoblauch 1999).

6 Zum Phänomen des Synkretismus in der späten Moderne

Aus dem bisher Dargestellten geht hervor, dass synkretische Glaubenshaltungen - frei nach der Formel „anything goes“ - jegliche praktische Ausformungen annehmen können.

„Alles, was ist, ist möglich.“ (Peacock, Thomas; zitiert nach Merton 1995a: 413)

Auch wenn dieses Zitat durch Merton in einem anderen Sinnzusammenhang angeführt wurde, so trifft es in der Vielschichtigkeit auf das Phänomen des Synkretismus zu. Die individuelle Ausgestaltung flechtwerkartiger Religiosität verläuft nach eben diesem Prinzip. Wie in der historischen Einbettung beschrieben, bezeichnet der moderne Synkretismus die Vermischung mehrerer Religionen. Dass sich diese Ausprägungen ausschließlich am jeweiligen Menschen nachvollziehen und verstehen lassen, ist eine logische Konsequenz.⁴⁶ Im Zuge dieser theoretischen Arbeit bietet es sich darum an, einen anderen Weg zu wählen, um das Phänomen Synkretismus aus einer praktischen Sicht anschaulich zu machen. Zu diesem Zweck werden einzelne Aspekte am Markt der religiösen Optionen beleuchtet, um am Ende des Kapitels zu der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung zu kommen. Zuvor wenden wir uns erst dem Phänomen des Glaubens und danach einer Form des Aberglaubens zu.

6.1 Glauben, als System persönlicher Stabilität

Allgemein dient jede religiöse Glaubenshaltung der Bewältigung des Alltags und damit der individuellen Stabilität. Wie vorhin beschrieben, können Glaubensinhalte dem menschlichen Dasein Sinn verleihen. Der Begriff des Systems ist dabei ausschließlich auf das Individuum bezogen. Die sinngemäße Bedeutung des aus der Naturwissenschaft stammenden und Biologie und Physik angewendeten Begriffs ist, wie folgt, aus dem Duden entnommen. Ein System ist die

„Gesamtheit von Objekten, die sich in einem ganzheitlichen Zusammenhang befinden und durch die Wechselbeziehungen untereinander gegenüber ihrer Umgebung abzugrenzen sind.“⁴⁷ (Duden online)

Im Fall der Beschreibung eines individuellen Glaubenssystems, wird diese hier als die Gesamtheit von unterschiedlichen Wissenselementen (und –fragmenten) gedeutet, welche in wechselseitigem Bezug untereinander und einem ganzheitlichen Sinnzusammenhang stehen. Dabei bedarf es einer weiteren Begriffsklärung zu Glauben. Wenn von Glauben die Rede ist, so kann damit allgemein auf eine Überzeugung oder auf ein religiöses Bekenntnis geschlossen werden. Dieser persönliche Glaube zeichnet sich

⁴⁶ Mit sozialpsychologischen Biographie-Forschungen entsteht das Problem einer geringen Reichweite der Ergebnisse. Eine Erfassung über einen standardisierten Fragebogen, der repräsentative Ergebnisse liefern kann, ist wahrscheinlich – wenn überhaupt – nur nach einer ausgiebigen qualitativen Phase möglich. (vgl. Pickel 2011: 191)

⁴⁷ Vgl. Duden online.: <http://www.duden.de/rechtschreibung/System#Bedeutung4> , 22.3.12, 16:31

durch eine „unbedingten Gewissheit“⁴⁸ aus. In einem allgemeinen Verständnis ist Glaube eine persönliche Zuversicht, welcher auf Wissen fußt. (vgl. Duden online) Dieses Wissen wird durch Lernen übernommen. Das alltägliche Wissen wird selten hinterfragt. Es besteht aus unbewussten und bewussten Inhalten. Wie im vorigen Kapitel dargestellt wurde, handelt es sich bei religiösem Wissen um Spezialwissen, das gesellschaftlich objektiviert wurde und auf subjektiven Transzendenzerfahrungen gründet. In jeder Biographie werden individuelle Erfahrungen in eine über Sozialisation internalisierte Weltansicht integriert. Religiöses Wissen ist Teil dieser subjektiven Weltansicht. Zweifel entstehen dann, wenn eigene Erfahrungen mit den internalisierten Inhalten nicht vereinbar sind. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen. (vgl. Schütz/Luckmann 1975, Berger/Luckmann 2010, Knoblauch 2006) Ein in Kansas City (USA) aufgewachsener Junge, der als zweiundzwanzigjähriger Student nach Österreich kommt, wird in Folge des Angebots an Darstellungen von fast nackten Menschen im öffentlichen Raum irritiert sein. Bei Gesprächen über Sexualität unter europäischen Kommilitoninnen und Kommilitonen sind ihm die ungewohnt offenen Ausdrucksweisen unangenehm. Die jeweiligen Reaktionen seiner sozialen Umwelt auf seine tendenziell schamhafte Haltung können ihm anfangs Probleme bereiten und es dauert bis er sich an die Offenheit gewöhnt. Das zeigt unter anderem, dass die eigenen Erfahrungen und eigene Erlebnisse für ein Individuum ‚wirklicher‘ als die des Alltagswissen sind. Die Aufrechterhaltung des persönlichen Glaubenssystem oder der eigenen Weltansicht kann in dem obigen Fall Schwierigkeiten bereiten. Zentral für jedes Individuum ist die Wahrung der Stabilität des eigenen Glaubenssystems. Individuelle Glaubenshaltungen sind über die Resozialisation in permanente Wirklichkeitskonstruktionen eingebunden. Sie werden über Sprache gefestigt und sind erst in einer biographischen Logik verständlich.

Was bestimmt den Glauben an eine individuelle Bedeutung und damit subjektive Wirklichkeit einer Situation?

In Erinnerung an das Thomas Theorem mit der Bezugnahme der selbsterfüllenden Prophezeiung zeigt sich, wie die individuelle Definition von Wirklichkeit zur Grundlage der zukünftigen Handlungen werden kann. Was wir aus dem vorangegangenen Kapitel über Wirklichkeitsgestaltung zudem wissen, ist, dass diese symbolisiert über Begriffe auf

⁴⁸ Vgl. Duden online.: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Glaube> , 22.3.12, 17:21

Sprache basiert (vgl. Schütz/Luckmann 1975, Berger/Luckmann 2010). Bei diesen Symbolisierungen kann eine Unterscheidung von Wirklichkeit erster und zweiter Ordnung getroffen werden. (vgl. Watzlawick 1997: 92) Um den Unterschied zwischen beiden zu verdeutlichen, bringt Watzlawick einen bekannten Witz auf den Plan: Kennen sie den Unterschied zwischen einem Optimisten und einem Pessimisten? Für alle Leserinnen und Leser, die ihn nicht kennen ein kurze Zitat daraus:

„Der Optimist – so lautet die Antwort – sagt von einer Flasche Wein, daß sie halb *voll*, der Pessimist daß sie halb *leer* ist. Dieselbe Wirklichkeit erster Ordnung, aber zwei grundverschiedene Wirklichkeiten zweiter Ordnung.“ (ebd.: 92)

Wenn es auch zum Teil eine Wiederholung sein mag, so ist diese Unterscheidung elementar. Es sind die Bedeutungen, die unsere subjektive Wirklichkeit bestimmen. Eine beschreibende Beobachtung bezogen auf eine Wirklichkeit erster Ordnung kann lauten: „Ich sehe eine Flasche mit einem Fassungsvermögen von 1000 ml in der etwa 500 ml einer rötlichen Flüssigkeit sind.“ Hiermit wird schnell klar wie kompliziert und umfangreich unsere Gespräche werden, würden wir uns alle auf die erstere beschränken. Mit dieser zweiten Ordnung kommen unsere individuellen Konstruktionen ins Spiel. Spannend wird dies, wenn wir uns sprachlich aus unserer eigenen gedanklichen Welt bewegen. Dahingehend offenbart sich die ‚wirkliche‘ Welt immer dann, wenn wir mit unseren individuellen Konstruktionen scheitern. (vgl. ebd.: 93)

„Auf die Entstehung und die Lösung menschlicher Probleme angewandt, bedeutet dies, daß wir uns mit dem Leben, unserem Schicksal, der Existenz, mit Gott, der Natur oder welchen Namen wir immer da verwenden, im Einklang fühlen, solange die von uns konstruierte Wirklichkeit zweiter Ordnung im Sinne Ernst von Glasersfeld *paßt*, das heißt nirgends schmerzlich anstößt.“ (ebd.: 93)

Begründet mit einer Vielzahl von individuellen religiösen Zugängen ist dies in unserer individualisierten Gesellschaft tendenziell wahrscheinlicher. Der Begriff des religiösen Glaubens und die Ausformungen von Religiosität haben sich verändert. War der Glaube stets von kirchlichen Einflüssen christlicher Gemeinschaften mit deren dogmatischen Inhalten geprägt, so steht heute am religiösen Markt ein breites Angebot spiritueller Inhalte (mit transzendentalen Bezügen) zur freien Disposition. Mit den Auswahloptionen kommt jedem Individuum ein Maß an Eigenverantwortung über die eigenen

Wirklichkeitskonstruktionen des individuellen Glaubenssystems zuteil; ungeachtet dessen, ob sie oder er sich darüber bewusst ist oder nicht.

Aus dem Kapitel über religiöse und spirituelle Individualisierung geht hervor, dass bei religiösen, spirituellen Inhalten der Trend von einer Glaubenshaltung hin zur Handlungsorientierung gegeben ist. Während Luckmann die sozialtheoretische Grundlage mit der Verschiebung hin zu kleinen und mittleren Transzendenzen aufzeigt, betont Knoblauch explizit die zunehmende Erfahrungs- und Erlebnisorientierung.

So lange die Kirchen in Europa ein Monopol innehatten und die gesellschaftlichen Strukturen traditioneller Prägung sich nur langsam änderten, wurden Glaubensinhalte von Klerikern verwaltet, die das Wissen an Laien weitergaben (vgl. Luckmann 1991, Knoblauch 2006). Die Laien von damals lernten, was sie zu glauben hatten und stellten dies im Regelfall nicht in Frage. Mittlerweile sind es Laien auf dem Gebiet der Religion, die ihren jeweiligen Glaubensinhalten selbstorganisiert in die Hand nehmen und dabei aus mehreren Quellen schöpfend aus einem Warenlager ‚letzter‘ Bedeutungen wählend, ihre eigenes Sinnsystem komponieren. Aus der empirischen Arbeit Aberglauben aus zweiter Hand ist bekannt, dass sich das unreflektierte Übernehmen von Glaubensinhalten auch in Teilen der spätmodernen Gesellschaften zuträgt.

6.2 Aberglaube aus zweiter Hand

Der Begriff Aberglaube an sich legt nahe, dass es einen Glauben gibt, der offiziell anerkannt ist. In diesem Fall wird von orthodoxer Lehre oder Religion gesprochen. Wo diese verbreitet ist, kann es sein, dass davon abweichende Vorstellungen als Aberglaube bezeichnet werden. Laut dem Duden Redaktionsteam wird unter Aberglauben ein „als irrig angesehener Glaube an die Wirksamkeit übernatürlicher Kräfte in bestimmten Menschen und Dingen“⁴⁹ bezeichnet. Diese Beschreibung eines irrationalen Glaubens an übernatürliche Kräfte von Dingen wie Sternkonstellationen erinnert an die Astrologie, deren Inhalte über Massenmedien Verbreitung finden. Über die Sozialpsychologie von Inhalten aus Zeitungshoroskopen gibt es eine Untersuchung von Th. W. Adorno, die 1959 auf Deutsch unter dem Titel *Aberglaube aus zweiter Hand* erschienen ist.

⁴⁹ Vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Aberglaube> ; Zugriff: 23.03.12, 8:12

Im Winter 1953/53 über einem Zeitraum von drei Monaten wurden die - täglich in der Los Angeles Times erscheinenden - Texte der Horoskopspalte einer Inhaltsanalyse unterzogen. Es werden die Schemata des, als Massenphänomen bezeichneten, „sekundären Aberglaubens“ auf ihren Realitätsgehalt hin beleuchtet. Gleich zu Beginn betont Adorno die Irrationalität, welche hinter solcher Art kommerzialisierten Quellen des guten Rates stecken. (vgl. Adorno 1959: 561ff)

„Die modernen okkultistischen Bewegungen einschließlich der Astrologie stellen mehr oder weniger künstliche Wiederbelebungen alter, überwundener Typen des Aberglaubens dar. Die Empfänglichkeit für diese Dinge wird durch bestimmte soziale und psychologische Bedingungen lebendig erhalten, während die wiedererweckten Inhalte selbst im Grunde unvereinbar mit dem heutigen allgemeinen Aufklärungszustand sind.“ (Adorno 1959: 563f)

In einem geschichtlichen Bezug stellt Adorno eine Bezugnahme zur organisierten Wahrsagerei her, die sich aus einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung ergibt und damit Laien von der primären Erfahrung trennt. Nur eingeweihten Priestern ist der Zugang in die esoterischen Mysterien möglich.

Neu an der Institutionalisierung des Aberglaubens ist die große Diskrepanz zwischen diesem und der allgemeinen gesellschaftlichen Geisteshaltung. Heute stehen die Erkenntnisse der Naturwissenschaften (wie etwa der Astrophysik) in einem enormen Gegensatz zum Glauben an die Astrologie. Damit kann Astrologie nur als „Aberglauben aus zweiter Hand“ funktionieren und dies weitgehend befreit von der wachen kritischen Kontrolle des Individuums. Die Irrationalität der Astrologie ist größtenteils auf das formale Kennzeichen einer abstrakten Autorität reduziert. (vgl. Adorno 1959: 564) Diese magische und irrationale Autorität – in ein „Bild einer absoluten Macht“ (ebd.: 565) gefasst -auf die sich die Horoskop Schreiber stützen steht „merkwürdig beziehungslos zu dem hausbacken vernünftigen Inhalt“ (ebd.: 565). Der praktische Inhalt in einem Gesamtausblick ist eher gemäßigter Natur, wie Adorno meint. Dies ist für eine Verbreitung in der Bevölkerung günstig. Was es neben der großen Anhängerschaft für die Sozialpsychologie besonders interessant macht, diese Horoskope zu untersuchen, ist die „Fassade der Pseudo-Vernünftigkeit“ (ebd.: 566). einer Art Dämmerzone zwischen unbewussten Bedürfnissen und Vernunft. (vgl. ebd.: 565f)

„Die Astrologie unterscheidet sich grundlegend von der Religion, obgleich sie manchmal vorgibt, auf vertrautem Fuß mit ihr zu stehen. Die Irrationalität ihrer Quellen wird nicht nur im Dunkeln gelassen, sondern wird als unpersönlich und dinghaft behandelt: es scheint ihr eine Weltanschauung zugrunde zu liegen, die man als naturalistischen Supranaturalismus bezeichnen könnte.“ (ebd.: 568)

Unter Supranaturalismus versteht sich eine philosophische Strömung die der Glaube an das Übernatürliche, welcher durch ein übernatürliches Prinzip das die erfahrbaren Dinge bestimmt ist, auszeichnet. In der evangelischen Theologie bezeichnet der Supranaturalismus eine dem Rationalismus entgegengesetzte Richtung, also einen Gehalt der nicht mit dem Verstand einsichtig ist. Der Naturalismus als philosophische Weltanschauung besagt in der Essenz, dass „alles aus der Natur und diese allein aus sich selbst erklärbar ist“ (Duden online).

Aus diesem Weltanschauungszusammenhang gehen für Adorno der „depersonalisierte, unerbitterliche Aspekt einer angeblich transzendenten Quelle“ (ebd.: 568) mit einer latenten Drohung einher, welche durch die Zeitungshoroskope verbreitet wird. Dabei ist die Quelle selbst „völlig abstrakt, unnahbar und anonym.“ (ebd.: 568)

„Das spiegelt jene Art der Irrationalität wider, in der sich den meisten Menschen die gesamte Ordnung unseres Lebens darstellt: undurchsichtig und unerforschlich.“ (ebd.: 568)

Naiven wie auch selbst den gebildetsten Menschen gelingt es nicht, die Komplexität der hochorganisierten und institutionalisierten Gesellschaft über Logik und Vernunft zu begreifen. (ebd.: 568) Wer dies versucht, stößt fortwährend auf Absurditäten und Widersprüche, die in diversen Formen von Bedrohungen und Risiken gipfeln. (vgl. Beck 1986) Das Schicksal unserer Gesellschaft wird auf die Sterne projiziert. Wer sie richtig zu deuten mag, der oder dem schenken sie Gewissheit und mildern die Furcht, die zum Teil von den Sternkundigen über der Unerbittlichkeit sozialer Prozesse selbst ausgeht. Dabei können die praktischen Tipps mit ihren rationalen Seiten der Zeitungshoroskope Hilfe und Tröstung geben. Der Widerspruch zwischen den irrationalen und rationalen Inhalten ist Ausdruck einer Spannung, die zum Teil der sozialen Wirklichkeit selbst gegeben ist. Dabei gilt es vernünftig zu sein, die irrationalen Bedingungen nicht anzuzweifeln und das Beste aus den Gegebenheiten zu machen. (vgl. Adorno 1959: 568f)

Diese unterschwellige Botschaft ist ein Teil der Inhalte, über die deren psychologische Wirkung⁵⁰ untersucht wurden. Über die Formulierungen wie „Folgen Sie ihrer Eingebung!“ (ebd. 570) oder „Beweisen Sie ihren scharfen Verstand!“ (ebd. 570) erreichen die Autorinnen und Autoren eine Pseudo-Individualisierung. (vgl. ebd. 570) Zudem gibt ein Satz, wie das letztere Beispiel zeigt, narzisstischen Persönlichkeitsanteile Befriedigung, was wieder die individuellen Abwehrmechanismen schwächt. Eine weitere Gepflogenheit ist über die Andeutung von Gefahr eine Angstsuggestion zu erreichen. Abwechselnd sind die Angstbotschaften auch mit zeitweiligen Erlösungsbotschaften verflochten. Laut Adorno erzeugen die Inhalte der Zeitungshoroskope darüber ein Gefühl der Abhängigkeit bei der Leserin oder dem Leser. Sie zielen auf Menschen mit Ich-Schwäche (Nunberg) und deren Entbindung aus der Verantwortung ab, was einem Entzug der Selbstverantwortung und damit auch der Selbstbestimmung gleichkommt. (vgl. ebd. 571f)

„Das Horoskop benützt eine ganze Batterie unausgesetzter Aufforderungen, „vernünftig“ zu sein. Wenn das „Unvernünftige“, d.h. die triebhaften Bedürfnisse überhaupt zugestanden werden, so nur um der Vernünftigkeit willen, nämlich damit der Einzelne entsprechend den Regeln der Konformität besser funktioniert.“ (ebd. 576)

Um Individuen mit Ich-Schwäche ihrer Verantwortlichkeit über ihr eigenes Schicksal zu entbinden, setzen viele Horoskop Botschaften auf den abstrakten Faktor Zeit. Die Hoffnung auf eine „bessere“ Zukunft nährt sich wahrscheinlich aus der einfachen Tatsache, dass die meisten Schmerzen vergessen werden, da die Erinnerungsfähigkeit an eine kräftige Ich-Entwicklung gebunden ist. Bei manchen Erwachsenen besteht die Erwartung, dass sich „mit der Zeit“ schon alles lösen wird. Eine neurotische Haltung, ähnlich wie bei Kindern, die darauf getröstet wurden, noch wachsen zu müssen, um bestimmte Dinge zu tun oder zu können, die besagt, die eigene Verantwortlichkeit breitwillig auf einen zukünftigen Zeitpunkt (oder eine „Heilsillusion“) abzuschieben⁵¹ (vgl. ebd. 583).

⁵⁰ An dieser Stelle will auf die Lektüre des Originaltextes verwiesen werden. Hier werden über einzelne Beispiele die Wirkungen detailliert dargestellt und vielfach auf Freud verwiesen. Für ein tieferes Verständnis ist explizit Freuds Werk „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ erwähnt.

⁵¹ Adorno stützt seine Argumentation hier auf Erich Fromm: „Zum Gefühl der Ohnmacht.“, Zeitschrift für Sozialforschung VI, 1937, Seite 103f

Die individuelle Verantwortung und die Ernsthaftigkeit werden in den Zeitungshoroskopen vor allem in Bezug auf die Arbeit eingemahnt. Hier wird eine strikte Trennung von Arbeit und Vergnügen betont; frei nach dem Motto: (vgl. ebd. 584).

„Arbeite, während du arbeitest, spiele, während du spielst.“ (ebd. 585)

Mit dem Bezug zu Freud folgert Adorno, dass im Zusammenhang mit auffälligen Konformitätsgedanken die Themen zwischen Triebunterdrückung und angeordnetem Vergnügen abwechseln. Über die Dualisierung von Arbeit und Vergnügen und deren rationalen und irrationalen Seiten gilt der „Vorrang des Vernünftigen vor dem Lustvollen“ (ebd. 587). Dahingehend ist „das Vergnügen nur zu billigen, wenn es am Ende irgendeinem höheren Zweck des praktischen Erfolgs und des Eigeninteresses dient“ (ebd. 587). Dies führt zu dem Schluss der in den Zeitungshoroskopen implizierten Grundhaltung, dass nur gut angepasste Menschen als normal gelten und wahrscheinlich Erfolg haben.“ (ebd. 586f) Dabei kommt es zu einem Widerspruch, da sich neben denen der Anpassung auch Aufforderungen „individualistisch zu sein“ (ebd. 587) in den Texten finden. Hier wird oft auf die individuellen Qualitäten verwiesen. Dabei bleiben die vagen positiven Aspekte, „Charme“, die des „persönlichen Magnetismus“, die „inneren Fähigkeiten“ oder die „eigene Intuition“ isoliert und zeugen von irrationalen Gaben mit einer Andeutung des Magischen. (vgl. ebd. 588f).

„Die Betonung der irrationalen Intuition im Gegensatz zum rationalen Denken ist in einer rationalisierten Welt außerordentlich populär.“ (ebd. 591)

Dies beschreibt eine Sinnsuche, die sich im Spannungsfeld zwischen irrationalem und rationalem Gedankengut bewegt, und der omnipräsenten Rationalisierung gegenübersteht.

„Das Sinnlose erscheint tröstlicherweise so, als habe es irgendeinen verborgenen, großartigen Sinn, wobei gleichzeitig bekräftigt wird, daß dieser Sinn weder im Bereich des Menschlichen zu suchen ist, noch von Menschen richtig erfasst werden kann.“ (ebd. 609)

Der verborgene Sinnzusammenhang und der Bezug zu einem Bereich des nicht Menschlichen verweisen auf religiöse Funktionen, wie auch die Irrationalität der Magie und der Intuition einen Anklang bei Metaphysik und Mystik haben. Es spiegelt die Astrologie zwar die Undurchsichtigkeit der empirischen Welt wider, jedoch „enthält sie

so wenig transzendenten Glauben, daß sie von angeblich skeptischen, desillusionierten Menschen leicht akzeptiert werden kann“ (vgl. ebd. 610).

„Der religiöse Kult ist durch einen Kult der Tatsachen ersetzt, wie die schicksalsträchtigen Entitäten der Astrologie, die gerne, selbst als Tatsachen, als Dinge – von mechanischen Gesetzen gelenkt – gesehen werden.“ (ebd. 610)

Die komplizierte Wirklichkeit im Dasein der modernen Welt, deren Undurchsichtigkeit in intellektuellen Prozessen als latentes „Gefühl der Dumpfheit“ (ebd. 610) zurückbleibt, führt nach Adorno Menschen dazu einen „verzweifelte[n] Abkürzungsweg“ (ebd. 610) zu suchen. Er sieht die Astrologie als eine Flucht, ohne echtes Verstehen in angeblich „höhere Bereiche“, die dahingehend den „Massenmedien wie dem Kino“ gleicht (vgl. ebd. 610).

„Das Geheimnis der Astrologie, d.h. das Element des Irrationalen und übrigens das einzige Element, das ihren Massenapell erklärt, ist die Art, wie diese beiden „beziehungslosen“ Bereiche miteinander in Beziehung gesetzt werden. Dieses Geheimnis ist aber nicht bloßer ‚Aberglaube‘. Es ist der negative Ausdruck der Arbeitsorganisation, spezieller, der Organisation der Wissenschaft.“ (ebd. 611)

Laut Adorno kann die Astrologie als Spiegel des Bewusstseins einer fragmentierten Welt gesehen werden, die auf diese Weise in einem abgekürzten Verfahren versucht, das was getrennt ist, zu verbinden. Er folgert aus der Beziehungslosigkeit zwischen Astronomie und Psychologie, die in eine irrationale Beziehung gebracht werden, für die es keine gemeinsamen Nenner gibt, eine scheinbare Rechtfertigung im Anspruch auf ein mysteriöses Wissen selbst. (vgl. ebd. 611)

„Aber es ist bezeichnend für die Situation, daß wissenschaftliche Kenntnisse tatsächlich »esoterisch« sind, insofern einige Menschen imstande scheinen, derartige Konsequenzen zu ziehen, während selbstherrliche esoterischer Kenntnisse wie die Astrologie außerordentlich populär geworden sind.“ (ebd. 611)

Aus dieser Situation heraus schließt Adorno auf einen Zuwachs an Glauben an scheinbare ‚Tatsachen‘ anstelle von individuellen Überlegungen, die eine intellektuelle Synthese möglich machen. So sieht er die Astrologie als ein Symptom für die ‚Sackgasse‘, in die die intellektuelle Arbeitsteilung geraten ist.“ (ebd. 611f) Der Umstand des nicht

überprüfbar astrologischen ‚Wissens‘, das aus den untersuchten Zeitungshoroskopen hervorgeht, trägt zur Titulierung als Aberglaube bei. Dieser kommt aus zweiter Hand an eine breite Leserschaft, die die Inhalte für ‚wahr‘ nimmt. Wie aus den vorigen Erkenntnissen zur Objektivation von Wirklichkeit und denen des Thomas Theorem hervorgeht, können so Massenphänomene, selbst dann, wenn sie auf irrationalen Grundannahmen beruhen, soziale Wirklichkeit erlangen.

Von der Sicht auf dieses bestimmte gesellschaftliche Phänomen der Zeitungshoroskope, wird im Weiteren eine individuelle Perspektive auf die Vielfalt des religiösen Angebotes eingenommen. Die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der sich sinnsuchende Individuen bewegen, hält viele Wahlmöglichkeiten bereit, die am ‚religiösen Markt‘ feilgeboten werden.

6.3 Religiöse und spirituelle Optionen am Markt

„Wir alle sind Häretiker“⁵². Diesen Titel wählte Wenzel für einen Artikel der Neuen Züricher Zeitung aus dem Jahr 2007. Der Begriff kommt von dem griechischen Wort *haíresis*, was Wahl oder Auswahl bedeutet. Wir alle stehen vor der Wahl. Eine Entscheidung für eine religiöse oder spirituelle Wahl ist damit eine Option, die die Freiheit der Wahl, wie auch der Nicht-Wahl beinhaltet (vgl. Wenzel 2007). Als Markt bezeichnet werden kann, ein Forum des sozialen Handelns, das nach einer Logik des freien Austausches abläuft und aufbaut. (vgl. Lipp 1996: 44, zitiert nach Pankoko 1989, 90f) Dieses Forum kann auf einen Platz, ein Personenkreis, ein Internetportal oder allgemein auf eine öffentliche Aussprache hindeuten.⁵³ (vgl. Duden online)

Im Kontext des ‚Marktmodells des Religiösen‘ ergeben sich dem Optionshandeln zugrundeliegende Voraussetzungen. Allen voran geht das Modell davon aus, dass Menschen von „Natur aus religiös“ (Knoblauch 2006: 11) sind, was in Luckmanns Theorie der anthropologischen Konstanten des Religiösen gefasst ist. Dabei haben Individuen alleinige Entscheidungsfreiheit welchen „religiösen Anbieter“ (ebd.: 11) sie wählen, was in einer Abwesenheit von äußerer Regulierung begriffen ist. Die individuelle Entscheidungsgrundlage, die dem Handeln vorrausgeht, unterliegt einem Wandel von einer Haltung der Wertorientierung traditionelle Religionen hin zu einer

⁵² Quelle: Wenzel, Justus Uwe 2007: <http://www.nzz.ch/2007/05/26/fe/articleF7BAK.html>

⁵³ Vgl.: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Forum>

Zweckorientierung die nach Kosten-Nutzen-Abwägungen verläuft. (vgl. Pickel 2011: 200f) Wobei an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen werden will, dass es sich hier um mehr als Phänomene einer Kommerzialisierung handelt. Mit seiner Beschreibung von Religiosität in modernen Gesellschaften hatte Luckmann einiges vorweggenommen, was heute – etwa 50 Jahre später – in den mitteleuropäischen Städten zum Alltag gehört. Das Angebot an religiösen und spirituellen Möglichkeiten ist vielschichtig. Es beginnt bei traditionellen Kirchen, Sekten und geht über zu anderen spirituellen Gruppierungen, wie zum Beispiel Schamanen Kulte oder Gebetskreise mit Engelwesen, und wird endlich ergänzt durch zahlreiche private Anbieter auf Messen, Seminaren, am Buchmarkt sowie den scheinbar unendlichen Weiten des Word-Wide-Web. Der kommerzielle Markt populär religiöser und spiritueller Angebote wird heute weithin als „Esoterik“-Markt bezeichnet. Knoblauch stellt fest, dass der Anteil populärer Religion am gesamten Geschehen des religiösen Marktes auffällig ist. (vgl. Knoblauch 2006: 10ff)

„Beispielhaft dafür ist sicherlich die neuere Esoterik, hat doch die populäre Kultur für sie die umwälzendsten Folgen gehabt. Denn im Gegensatz zu „Exoterik“ wird die Esoterik ja explizit durch Exklusivität, öffentliche Unzugänglichkeit und damit auch „Unpopularität“ definiert. Schon seit dem Anbruch der Moderne – die mit der Ausweitung der Parapsychologie und einem sich (auch durch die Literatur) ausbreitenden Spiritismus anhebt – verkehrt sich das ins Gegenteil. Esoterisches Wissen wird immer öffentlicher. Esoterische Schriften werden zu einem breiten Massengut, so dass es heute z.B. einen beträchtlichen Teil ‚religiös‘ orientierter Buchveröffentlichungen ausmacht. Auch einzelne Umfragen bestätigen, dass das esoterische Gedankengut zum Standard bei einem wachsenden Teil der gegenwärtigen Gesellschaften.“ (Knoblauch 2006: 18ff)

Wie aus dem obigen Zitat von Knoblauch hervorgeht ist Begriff der Esoterik in seinem aktuellen Gebrauch widersprüchlich. Auch schwierig in seiner Anwendung ist Aberglaube als Begriff, „der ja als Kampfbegriff dient“ (Knoblauch 2006: 11). Zudem braucht es ein gesellschaftlich dominierendes Wissenssystem das über Machtmittel verfügt alternative Wissenssysteme als abweichend zu etikettieren und damit zu diskreditieren. Hubert Knoblauchs Stellungnahme stammt aus einem Text mit dem Titel

*Populäre Religion*⁵⁴. In diesem Zusammenhang diskutiert er, ob dieser Begriff auf Formen der populären Religion anwendbar ist. Dabei stellt er fest, dass dieser nicht passend ist, da deren Legitimation nicht von Experten abhängig ist, sondern in einer breiten Akzeptanz als Allgemeinwissen in der Bevölkerung besteht. (vgl. Knoblauch 2006b: 11) Aus diesen Gründen wird der Begriff der populären Religion anstatt von Aberglauben bevorzugt. Seine Anwendbarkeit auf einzelne Quellen, aus denen sich synkretische Glaubenshaltungen speisen, welche unter anderem aus Phänomenen wie Esoterik, New Age und Okkultismus eingeordnet werden können, ist durchaus gegeben. In der populären Religion wie auch im modernen Synkretismus erfolgt die Legitimation aufgrund der weiten gesellschaftlichen Anwendung und Verbreitung. Auch Kröll weist darauf hin, dass eine Wiederbelebung von „abgesunkenen Beständen des »Aberglaubens aus zweiter Hand« (Adorno 1959/1998), längst medienindustriell ausgeweitet, heute unter dem Etikett „Esoterik“ thematisch, beobachtet werden“ (Kröll 2008: 206). Wie auch schon aus der Studie über Zeitungshoroskope hervorgeht, spielen die Massenmedien bei deren Verbreitung eine entscheidende Rolle. Dabei verweisen Inhalte auf eine Autorität die zum Teil über die Sterne gedeutet werden, wobei die ‚höhere Macht‘ meist nebulös und undurchsichtig bleibt. (Vgl. Adorno 1957: 536f)

6.3.1 Vom kollektiven Zwang zur Freiheit im Kollektiv

Das Leben der späten Moderne verläuft in einem Spektrum von Fremd- hin zu Selbstbestimmung. Die Individualisierung bringt die Loslösung von Traditionen mit sich. Dabei ist ein mehr an Möglichkeiten nicht mit Freiheit zu verwechseln. (vgl. Beck 1986)

„Ein Hauptmißverständnis, das mit dem Wort »Individualisierung« verbunden ist [...]: Viele assoziieren mit »Individualisierung« Individuation gleich Personwerdung gleich Einmaligkeit gleich Emanzipation. Das mag zutreffen. Vielleicht aber auch das Gegenteil.“ (Beck 1986: 207)

Seit der Antike hatte die Religion eine eindeutig bestimmbare soziale Rolle, die Aristoteles darin beschrieb als, dass sie „zur Überredung der Menge“ diene und Platon begrifflich als „edle Täuschung“ bezeichnete. Der Zusammenhang zwischen Religion und Autorität hat demnach eine lange Geschichte. (vgl. Merton 1995a: 40)

⁵⁴ Dieser Text ist aus dem Jahr 2006. Drei Jahre später ist unter dem gleichen Titel ein Buch von Knoblauch erschienen auf das im Weiteren eingegangen wird.

„Es gibt, so scheint es, eine solide alte Tradition, die in der einen oder anderen Form besagt, die Religion habe dazu gedient, die Massen im Zaum zu halten. (Merton 1995a: 40)

Diese Tradition war gekennzeichnet durch eine lebenslange Bindung an einen Glauben, an einen Gott und an eine (meist kleine) Gruppe von Mitmenschen. Von den historischen Fragen zum Monotheismus und den Umständen der Ideologisierung einmal abgesehen, wird für die heutige Situation ein Kontrast deutlich. Durch den Wandel von einer Religion mit einem allgemein verbindlichen Werte- und Handlungssystem, hin zu freien Wahl aus unverbindlichen Optionen entstehen Folgen für die gegenwärtigen Individuen. Eine dieser Folgen steht in Zusammenhang mit der Integrationsfunktion der Religion. Was Max Weber vor mehr als hundert Jahren in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* vorweggenommen hatte, ist der Umstand der drohenden gesellschaftlichen Isolation der Menschen in der Moderne. (vgl. Weber 2005) Die neue Freiheit ist begleitet von einer Freisetzung (vgl. Beck 1986, Bröckling 2007). Dies ist eine Facette, die im Zusammenhang mit den synkretischen Lebensentwürfen eine Rolle spielt. Wenn ein Mensch am Morgen Yoga in einer Gruppe praktiziert, abends manchmal zu Meditations- und Gebetskreisen geht und fallweise einen Gottesdienst besucht, so bindet sie oder er sich nur zeitlich beschränkt an andere und meist unterschiedliche Menschen. Dabei kann sie oder er sich weder als Buddhist/in, noch als Christ/in oder sonst wie zugehörig bezeichnen. Die Integration und Identifikation ist dahingehend temporär und nur auf Widerruf. Auf die individuellen Funktionen der Kontingenzbewältigung und die der Kompensationen bezogen ergibt sich eine erhöhte Komplexität; welche ein generelles Kennzeichen damit Sinnbild für die der späten Moderne ist.⁵⁵ Diesen Umständen und dem der gesellschaftlichen Fragmentierung ist es zuzuschreiben, dass innerhalb von neuen spirituellen Bewegungen die Betonung von Ganzheitlichkeit augenfällig zu beobachten ist.

6.3.2 Ganzheitliche Spiritualität im Gesundheitsbereich

Der Ursprung von ökologisch, spirituellen Bewegungen geht auf das 19. Jahrhundert zurück. Um die darauffolgende Jahrhundertwende war von der Gründergeneration der Soziologie die erste populäre Welle „quasi-, post- oder neureligiöser Bewegungen“ (Kröll

⁵⁵ Über die funktionalen Zusammenhänge zwischen synkretischen Glaubensmodellen und einer hochgradig differenzierten Gesellschaft könnten empirische Forschung Aufschluss bringen.

2008: 206) zu beobachten. Einerseits zeigten sich ihnen diese in Form „von „grünen“ Gesundheitsreligionen“ (ebd.: 206) wie dem Naturismus, Sonnenkult, Nudismus oder Vegetarismus und andererseits als Einfluss ostasiatischer Spiritualismen, die „patchworkartig synkretisiert zu Orientierungs- und Lebensmodellen, wofür damals freilich noch nicht der Name »Wellness« kreiert war“ (ebd.: 206) komponiert wurden.

Die „Wellness-Bewegung“ (Knoblauch 2006a: 14) ist allgegenwärtig. Sie hat einen Teil der einst im New-Age⁵⁶ Bereich angesiedelten und „betriebenen magischen Praktiken aufgenommen und weiterentwickelt“ (ebd.). Sei es die chinesische Medizin, Akupunktur, Hildegard- und Bachblütenmedizin, Yoga oder Kräutermmedizin. Alle diese Beispiele sind Praktiken, die Bestandteil der modernen Gesellschaften sind. Für ihre gesellschaftliche Anerkennung ist die Rolle der Medizin von großer Bedeutung. Bei manchen der niedergelassenen Ärzte wird ‚Schulmedizin‘ hand-in-hand mit ‚Alternativmedizin‘ praktiziert.⁵⁷ (vgl. Knoblauch 2009: 166) Der Arzt, Psychotherapeut und Autor Dr. Rüdiger Dahlke ist eine anschauliche Mediengestalt auf dieser Bühne des Lebens. In seinen rund siebzig Veröffentlichungen bietet er ein breites Angebot an Lebenshilfe, das über den Bereich der klassischen Medizin hinausgeht. Selbst wo die Titel im direkt Bezug zu Krankheit oder Heilung stehen, sind Bezüge zu spirituellen Gedankengut klar erkennbar: *Krankheit als Weg* etwa, oder *Krankheit als Symbol*, wie auch *Krankheit als Sprache der Seele*.⁵⁸

„Krankheit wird von vielen nicht nur als Hinweis angesehen, ihr Leben zu ändern, sondern als Chance für die innere Entwicklung.“⁵⁹ (Büssing/Ostermann 2004:, zitiert nach Knoblauch 2009: 167)

Das Interesse angesichts der Bedeutung von Heilung der meisten Menschen geht über pragmatische Gründe hinaus, so Knoblauch. Die Rolle der spirituellen Erfahrung auf der Ebene des direkten Kontaktes mit dem Gesundheitssystem ist an den Alternativen zur ‚Schulmedizin‘ erkennbar. (Knoblauch 2009.: 166f). Die Popularisierungen der ehemaligen spirituellen Randphänomene hatten sich in Deutschland in mehreren Wellen

⁵⁶ Für nähere Informationen siehe: Bochinger, Christoph 1994: ‚New Age‘ und moderne Religion.

⁵⁷ Knapp zehn Prozent der in Deutschland zugelassenen Ärzte sind Teil der Akupunktur-Organisation, wohingegen sich rund vier Prozent homöopathisch nennen. (vgl. Knoblauch 2009: 166)

⁵⁸ <http://www.dahlke.at/veroeffentlichungen/buecher/ruedigerdahlke.php>

⁵⁹ Knoblauch verweist hier auf eine Studie (Büssing & Ostermann, »Caritas«, 2004), deren Fallzahl, wie er schreibt, so gering ist, „dass von Repräsentativität nicht die Rede sein kann.“ (Knoblauch 2009: 167)

vollzogen. Beginnend mit einer Gesetzesnovelle im Jahr 1976, haben alternative Heilungspraktiken eine zunehmende Verbreitung durch Institutsgründungen erfahren; neben Yoga und Feng Shui ist Ayurveda eine prominente Facette dieser. (vgl. ebd.: 169). Ayurveda ist ein eindrucksvolles Beispiel für eine spirituelle Form der Medizin, das seit den 1990er Jahren in Deutschland verbreitet ist (vgl. ebd.: 168). Diese Verbreitung ist auch ein Ausdruck für die Globalisierung der alternativen Medizin (Koch 2005, zitiert nach Knoblauch 2009: 168). Ihr spiritueller Charakter wird deutlich durch die enge Verbindung zur „religiösen Bewegung der »Transzendentalen Meditation«“ (ebd.: 168). In Bezug auf Ayurveda ist ein wesentlicher Aspekt besonders erwähnenswert, da hier die Philosophie einer ganzheitlichen Lehre erkennbar wird. (vgl. ebd.: 168)

„Ayurveda sei »die Empfehlung einer Lebensweise, bei der man gar nicht erst krank wird: geregelte Lebensverhältnisse, ein klarer Lebensrhythmus, Maßhaltigkeit und Hygiene in allen Lebensbereichen: physisch, emotional, sozial, geistig und spirituell«.“ (Koch 2005: 22, zitiert nach Knoblauch 2009: 169)

Spiritualität verweist hier auf ein „Heilswissen, das auf das Lebensganze bezogen ist, das die ganze Lebensführung umfasst“ (Knoblauch 2009: 169). Es zeigt sich deutlich in der Naturlehre der ayurvedischen Fünf-Elemente-Theorie, da diese „als ausgeprägt ganzheitlich angesehen werden“ (ebd.) kann. Sicherlich einer der Gründe, so Knoblauch, die den Erfolg von Ayurveda ausmachen. (vgl. ebd.) Dabei stellt er fest, „dass die »Konsumenten« hier keineswegs ein geschlossenes Weltbild übernehmen, sondern einzelne Aspekte, die allerdings auch unverbunden nebeneinanderstehen können.“ (ebd.: 171) Die Anhängerinnen und Anhänger müssen keine bestimmte Weltanschauung übernehmen, es besteht keinerlei gesellschaftlicher Zwang, welcher andere religiöse oder weltliche Philosophien ausschließt oder sich davon abzugrenzen. (vgl. ebd.: 171)

Dieses auch unverbundene nebeneinanderstehen können und die Unverbindlichkeit trifft zweifellos auch auf Yoga als Wahlmöglichkeit zu, eine andere Form populärer Spiritualität. Es ist eine Erklärung für die Verbreitung im Westen. Yoga gehört zum Standardangebot in den Fitnesscentern, wird an Volkshochschulen gelehrt und der individuelle Wunsch nach Ausgeglichenheit bringt den privaten Studios unterschiedlichster Ausrichtungen zahlreiche Kundschaft (vgl. ebd.: 172). Es bleibt dabei den individuellen Vorlieben überlassen, ob Yoga als ‚Gymnastik mit Atemkontrolle‘ oder

als Teil einer ‚inneren Vertiefung‘ von spirituellen Fragen mit buddhistischer Ausrichtung praktiziert wird. Dieses Charakteristikum der Freiwilligkeit, das die Option allein beim Individuum lässt, macht es für Menschen mit synkretischen Glaubenshaltungen interessant, sich zu entscheiden, was übernommen wird.

6.3.3 Synkretische Praxis in der Gewaltfreien Kommunikation

Die individuelle Sicht auf die Welt des Alltags und die persönliche Entscheidungsfreiheit spielen auch bei Rosenbergs Gewaltfreien Kommunikation (GFK) eine tragende Rolle. Aufgrund von Diskriminierungen und mit Gewalt konfrontiert, stellte er sich die Frage, was Menschen voneinander trennt und wie Menschen einander wieder näher kommen. (vgl. Rosenberg 2007: 21ff) Sein Abschluss in Psychologie, weitere Lebenserfahrungen und sein Studium der vergleichenden Religionswissenschaften münden schließlich in dem Ansatz der Gewaltfreien Kommunikation.⁶⁰ (vgl. ebd. 221) Die theoretischen Erkenntnisse und praktische Erfahrungen hat er in ein Sprachmodell gefasst, das mittlerweile weltweit gelehrt wird.⁶¹ Der Konnex zu Synkretismus ist über Rosenberg selbst gegeben. In seinen Büchern finden sich Bezüge zur Philosophen verschiedener religiöser Traditionen, die selbstverständlich nebeneinander stehen. (vgl.: ebd. 234ff) Die eingehende Beschäftigung mit einer funktionalen Religionsbestimmung zeigt mehrere Anknüpfungspunkte und Parallelen auf, die zur Gewaltfreien Kommunikation gegeben sind. Drei Aspekte⁶² sind es, die in diesem Zusammenhang besonders bemerkenswert sind. Erstens kommt der Empathie in der GFK eine große Bedeutung zu, zweitens hat sie bei der individuellen Konstruktion von Wirklichkeit eine elementare Rolle und drittens trägt sie zur Friedensstiftung bei.

Die Macht der Empathie (ebd. 131ff) im zwischenmenschlichen Zusammenleben hat eine basale Rolle. Sie macht menschliche Begegnungen möglich, die von wechselseitiger Anerkennung und dem Gefühl des einander Verstehens getragen werden. Rosenberg beschreibt dies in einem gemeinsamen Wachsen in empathischer Haltung. (vgl.: ebd. 21f)

⁶⁰ Über den Religionswissenschaftler Joseph Campbell (1996: Die Masken Gottes. München) ist Rosenberg zu einer Grundaussage der Religionen gekommen: „Tu nichts, was nicht leicht ist, und es wird leicht sein, wenn du es ausschließlich aus dem Bedürfnis heraus tust, dem Leben - manche nennen es Gott - zu dienen. Wenn das die einzige Motivation ist, dann kann die Arbeit hart sein und anstrengend und trotzdem leicht.“ (vgl. Campbell, zitiert nach Rosenberg 2004: 92)

⁶¹ Näher Informationen zu Rosenbergs Arbeit und GFK (im Englischen: NVC) finden sich auf: <http://www.cnvc.org/about-us> und <http://www.cnvc.org/Training/NVC-Concepts>

⁶² Es ist im Zuge dieser Arbeit nicht möglich das gesamte Konzept der GFK vorzustellen und im Detail auf die einzelnen Punkte einzugehen. Die Darstellung beschränkt sich auf die Belange zur Forschungsarbeit.

Er betont, „daß sich das Einfühlungsvermögen unvermeidlich entfaltet, wenn wir den Prinzipien der GFK treu bleiben.“ (vgl.: ebd. 21ff) In der Entwicklung des Selbst und den lebenslangen Vorgängen der Resozialisation hat Mitgefühl eine zentrale Bedeutung für in der Vergesellschaftung von Individuen. (vgl. Mead 1973, Wittpohl 1994) In den permanenten Resozialisationsprozessen, in denen die subjektive Wirklichkeit an die gesellschaftliche objektivierte Wirklichkeit angepasst wird, ist eine Unterscheidung von Wirklichkeit erster und zweiter Ordnung zentral.⁶³ In dem, was Rosenberg gemeinsames Wachsen nennt, ist für gemeinsames und konstruktives Miteinander unter anderem ein Zusammenführen von unterschiedlichen zu Realität gewordenen Überzeugungen wichtig.

„Beobachtungen sind ein wichtiges Element in der GFK, wenn wir einem Menschen klar und ehrlich mitteilen wollen, wie es uns geht. Wenn wir die Beobachtung mit einer Bewertung verknüpfen, vermindern wir die Wahrscheinlichkeit, daß andere das hören, was wir sagen wollen.“ (Rosenberg 2007: 45)

Rosenberg betont die bewusste Trennung zwischen Beobachtungen und Bewertungen, die dahingehend in der gewaltfreien Kommunikation als prozessorientierter Sprache statische Verallgemeinerungen verhindern soll. Sie wird damit dem ständigen Wandel in der Gesellschaft gerecht. Er begründet dies mit der Komplexität der modernen Gesellschaft in einer antiquierten Sprache, die sich langsamer wandelt, nur unzureichend abgebildet wird. (ebd.: 45ff) Dabei kommt in dem Modell auch die Immanenz des Augenblicks eine große Bedeutung zu, da es die Aufmerksamkeit auf den Moment lenkt und damit auf die bewusste Selbstbeobachtung verweist. (vgl. ebd.: 22ff) Sprache hat an sich eine transzendente Funktion.⁶⁴ Im Modell der Gewaltfreien Kommunikation kommt diesen dabei besondere Aufmerksamkeit zu.

Die Friedensstiftung, als Bewältigung ungelöster Konflikte, ist ein grundlegendes Anliegen von Rosenberg. Auch hier ist der Zusammenhang mit der religiösen Funktionen der Integration deutlich erkennbar.⁶⁵ (vgl. Rosenberg 2004 und 2007) Die Bezüge zu religiösen Funktionen werden in den einzelnen Aspekten der Sprache offensichtlich. Wie

⁶³ Vgl. Kapitel : 72f

⁶⁴ Vgl. Kapitel 5: 54

⁶⁵ Vgl. Auch Beck (2008) betont (neben dem Gewaltpotential) die Friedensfähigkeit der Religionen.

schon über die Ausbildung des Selbst und in den sprachlichen Symbolisierungen⁶⁶ beschrieben, ist die Rolle von Empathie dabei zentral. Aus den obigen Beschreibungen zeigt sich, dass diese auch im Praxismodell der GfK gegeben ist. Über Empathie wird die gesellschaftliche Integration, eine der religiösen Funktionen, möglich. Sie kann dabei helfen ungelöste Konflikte zu thematisieren, was einer Kompensationsfunktion gleichkommt. Dauerhafte Beziehungen, Wertschätzung und das Gefühl geliebt zu werden, können dem Individuum einen tieferen Sinn im weltlichen Dasein vermitteln. Die Gewaltfreie Kommunikation bietet eine Methode für diese Kontingenzbewältigung.

Zusammenfassend bleibt zu bemerken, dass sich Religion ins Private verlagert hat und dahingehend ihre Ausübung allein in die Freizeit passiert. Dem Individuum kommt die freie Wahl aus einem religiös, spirituellen Angebot zu. Diese Optionen an ‚letzten Bedeutungen‘, wie Luckmann sie nennt, stehen in direkter Konkurrenz zu anderen Freizeitangeboten des modernen Lebens.⁶⁷ (vgl. Luckmann 1991; Knoblauch 2006, 2009; Pickel 2011)

6.4 Religiöser Synkretismus als Folge der Ausdifferenzierung

Zum Abschluss dieses Kapitels wird auf den Umstand der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung eingegangen, welcher in direktem Bezug zur Ausbildung von synkretischen Formen individueller Religiosität steht.

„Die meisten Menschen, die Yoga oder Kampfsportarten betreiben, die zu Bäumen sprechen und versuchen, mit ihrem wahren (spirituellen) Selbst bekannt zu werden, haben keinerlei Schwierigkeiten, sich in der modernen Welt zurechtzufinden.“⁶⁸ (Berger 2010)

Berger bezieht klar Stellung und erklärt in diesem Zusammenhang die „Theorie einer zunehmende Säkularisierung der Welt“ (ebd.) für gescheitert. Auch unsere rationale Welt

⁶⁶ Vgl. Kapitel 5: Ausführungen zur Theorie von Schütz/Luckmann (5.1) und Berger/Luckmann (5.2)

⁶⁷ In der Wochenzeitung DIE ZEIT vom 4. April 2012 ist im Rahmen einer aktuellen Serie zur „Zukunft des Glaubens“ (Vgl.: DIE ZEIT, Nr. 15: 64ff) ist ein Artikel unter dem Titel „Erlaubt ist, was gefällt. Der moderne Glaubensmix – seine Chancen und Gefahren“ erschienen. (Vgl.: Finger, Evelyn 2012, Seite 64)

⁶⁸ Vgl. Artikel von Peter L. Berger „Die Welt ist angefüllt mit Religion“ aus der Frankfurter Rundschau vom 12. Oktober 2010, online abrufbar unter:

<http://www.fr-online.de/debatte/soziologen-tag--die-welt-ist-angefuehlt-mit-religion,1473340,4737998.html>

mit den hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaften der späten Moderne ist „angefüllt mit Religion“ (ebd.).

„Wir leben bis auf wenige Ausnahmen in einer durch und durch religiösen Welt. Das nicht wahrhaben zu wollen, heißt, die Welt nicht zu sehen, wie sie „wirklich“ ist.“ (ebd.)

Dass Religion als anthropologische Konstante (Luckmann) an sich allgegenwärtig ist, kann Luckmanns funktionaler Theorie von Religion entnommen werden. Er stellt fest, dass „so sehr sich die Lebensweise der Menschen in modernen Gesellschaften von jenen anderen Kulturen unterscheiden mag – die religiöse Verfassung menschlichen Daseins im Grunde erhalten geblieben“ (vgl. Luckmann 2004: 137f). Nach dem die Verneinung des Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne kaum mehr bestreitbar ist (vgl. Knoblauch 1991, 1999, 2006, 2009; Luckmann 1991, 2005; Pickel 2011; Polak 2005; Zulehner 2004), kommt der Individualisierungsthese insbesondere der der Privatisierung der Religion erhöhte Aufmerksamkeit und Bedeutung zu.

„Die Privatisierung der Religion ist das Kernstück der umfassenden Privatisierung des Lebens in modernen Gesellschaften. Privatisierung des Lebens ist ein der Folgen – man könnte fast sagen: eine »logische« Folge – des hohen Grades der funktionalen Differenzierung der Sozialstruktur.“ (Luckmann 1991: 179)

Die funktionale Differenzierung der Sozialstruktur beschreibt den historischen Umstand, der sich infolge einer arbeitsteiligen Spezialisierung ergeben hat. Die Ausbildung von Experten- und Laiensystemen, die über sprachliche Symbolisierung thematisiert wurde⁶⁹, führt zu unterschiedlichen Formen von Spartenwissen. Demnach leben wir in einer Sozialstruktur, die sich in immer kleinere Fragmente aufteilt, wobei dieser Prozess beim Individuum endet.

„Eine bedeutsame Folge der funktionalen Segmentierung der modernen Sozialstruktur ist, daß kein einigermaßen allgemeines, selbstverständlich verbindliches, gesellschaftlich konstruiertes Modell einer außeralltäglichen Wirklichkeit mehr besteht.“ (Luckmann 1991: 179)

⁶⁹ Vgl. Kapitel 5: 54ff.

Dieser Umstand ist es, dem es Luckmann zufolge, zu verdanken ist, dass die Ausbildung von synkretischen Glaubenshaltungen eine ‚logische‘ Veränderung der Folgen des sozialen Wandels ist, dessen Phänomene über das Paradigma der Individualisierung beschrieben sind. Dabei gibt es eine ebenso zu beobachtende Entdifferenzierung, die sich in dem Ausdruck der Ganzheitlichkeit zeigt, die in unterschiedlichen spirituellen Bewegungen betont wird. Im „«Hin und Her» von Differenzierung und Entdifferenzierung« und «jenseits» davon finden wir wahrscheinlich das, «was wir Moderne nennen»“ (Rüchemeyer 1991, zitiert nach Ebertz 1999: 226).

7 Conclusio

In einer Überblicksdarstellung der Argumentation mit ihren wesentlichen Ergebnissen zur religiösen Individualisierung werden die zentralen Erkenntnisse zum Einfluss des Thomas Theorem präsentiert und von einem persönlichen Fazit abgerundet. Der Ausblick auf zukünftig mögliche Forschungsaktivitäten aus dem Bereich des religiösen Synkretismus bildet den Abschluss.

7.1 Zusammenfassende Ergebnisse

„Unser Leben ist das, wozu unser Denken es macht.“
(Marc Aurel, zitiert nach Bröckling 2007: 68)

Im Zuge des gesellschaftlichen Wandels der letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts zeigen sich in den deutschsprachigen Gesellschaften Mitteleuropas Phänomene, die als Paradigma der Individualisierung (Beck 1986) Beschreibung finden. Herausgelöst aus den historischen Sozialformen und sozialen Bindungen bewegen sich Individuen ohne allgemein verbindliche und handlungsleitende Normen der christlichen Tradition. In einem durch zunehmende Rationalisierung geprägten Alltag, der mit den diversen massenmedialen Einflüssen einer vernetzten Weltgesellschaft angereichert ist, begibt sich das Individuum auf die Suche nach neuen Arten von sozialer Einbindung. Dabei gedeiht eine neue Sozialform der Religion, die in den Funktionen individueller Religiosität begründet ist. (vgl. Luckmann 1991)

Die funktionale Bestimmung von Religion als anthropologischer Konstante (Luckmann 1991), erklärt sich über eine phänomenologische Perspektive auf Religiosität. In der frühen Entwicklung jedes Menschen (die als Sozialisation bezeichnet wird) bildet sich die Persönlichkeit in einem sozialen Vorgang aus. Über eine emphatische Haltung wird in anderen Menschen als ‚Spiegel‘ eine Außenperspektive eingenommen, welche ein Erkennen des eigenen Selbst über das Gegenüber möglich macht. In sozialen Begegnungen von Angesicht zu Angesicht verwandeln Menschen ihr biologisches Wesen und werden so zu sozialen Wesen. Diese Form der gesellschaftlichen Integration ist eine religiöse Funktion, da sie in diversen Grenzüberschreitungen vollzogen wird, die als Erfahrungen der Transzendenz bezeichnet werden.

Die Rolle der Sprache ist dabei von elementarer Bedeutung. Über sie werden die individuellen Transzendenz Erfahrungen gesellschaftlich objektiviert. Diese Objektivierungen bilden ein Sinnsystem aus, welches Luckmann den Heiligen Kosmos nennt. Er bezeichnet ein System religiöser Bedeutungen, das gesellschaftlich konstruiert wurde. Dabei hat die Sprache eine doppelte Funktion. Erstens vermittelt sie Wirklichkeit und zweitens wird über Sprache Wirklichkeit konstruiert. Jedes Individuum wird in eine Welt hineingeboren, deren Sinn schon gesellschaftlich vorgegeben ist. Zum einen eignet es sich über Sprache Wissen, wie eben auch religiöse Inhalte an, die in die eigene Weltansicht integriert werden. Zum anderen schafft jeder Mensch neue Wirklichkeit in dem sie oder er die individuellen Transzendenz Erfahrungen mitteilt und damit die subjektive Wirklichkeit objektiviert.

In diesem Zusammenhang ist das Thomas Theorem bedeutsam, da es besagt, dass immer – dort wo Menschen Situationen als real definieren – sie auch reale Konsequenzen haben. Die Konsequenzen folgen also der sich selbsterfüllenden Prophezeiung einer Wirklichkeit, an die wir aufgrund unserer subjektiven Bedeutungen glauben. Jede Erfahrung ist im Moment des Erlebens ohne Sinn. Sinn entsteht erst über Ein- oder Zuordnungen. Eine Erfahrung, die in einem Bezug zu persönlichem Wissen steht, wird darin Teil dieser Wirklichkeit. In sprachlichen Kommunikationsvorgängen wird eine subjektive Wirklichkeit an der objektivierten Wirklichkeit ‚geprüft‘ und ‚aktualisiert‘. In einer sich wandelnden Welt, wie der heutigen, wird daher verständlich, dass ein immenser Konversationsaufwand nötig ist, um die subjektive Wirklichkeit aufrecht und

intakt zu halten. Über sprachliche vermittelte Symbolisierungen werden religiöse Funktionen der Kontingenzbewältigung und Kompensation gewährleistet.

Die religiösen Funktionen sind unabhängig von den Inhalten und so ist es infolge des gesellschaftlichen Wandels naheliegend, dass sich die Form und Sozialgestalt von Religion verändert hat. Religion ist heute Privatsache. Phänomene, die unter dem Paradigma der Individualisierung gefasst sind, bringen mit sich, dass das Individuum damit frei aus einem Angebot an religiösen Optionen (die zeitgemäß eher als spirituellen bezeichnet werden) wählen kann. Damit ist es eine Konsumententscheidung, bei der die Käuferin oder der Käufer eine freie Wahl hat. Kirchliche Angebote diverser Art stehen spirituellen Alternativen privater ‚Anbieter‘ am freien Markt gegenüber.

Das Phänomen des Synkretismus ist demnach die Folge einer hochgradigen sozialen Differenzierung in der modernen Gesellschaft. Losgelöst aus den traditionellen Formen der Vergemeinschaftung sind Menschen auf der Suche nach religiösem Sinn in ihrem Leben und oft vor allem in Lebenskrisen, suche sie nach Halt und Lösungen für ihre Probleme und auch nach Antworten auf Fragen des Daseins. Die hohe Komplexität der Gesellschaft in der Gegenwart bringt hohe Anforderungen mit sich. Der Wegfall von traditionellen Institutionen, welche alltägliches Handeln routinemäßig erleichtern, ist dabei nur eine Ursache. In dem Bestreben den Alltag zu bewältigen, können Individuen mit synkretischen Glaubenshaltungen daher auf Lösungen zurückgreifen, die für Außenstehende rational nicht nachvollziehbar sind und vermischen vielleicht auch Sinnfragmente, die per se oder in Kombination irrational oder unlogisch erscheinen. Diese Art der Irrationalität steht wahrscheinlich in einem Verhältnis mit der Art, wie sich den meisten Menschen die Gesellschaft der Moderne selbst offenbart. Die ‚Patchwork‘-Religiosität spiegelt dabei jene Fragmentierung der Gesellschaft insgesamt wider. (vgl. Adorno 1959, Beck 1986)

7.2 Persönliche Erkenntnisse

Die letzten Zeilen nehmen auf die Studie von Adorno zu *Aberglaube aus zweiter Hand* Bezug. An dieser Stelle schließt sich der Kreis. Die negativen Konnotationen, die mit Begriffen wie Aberglauben, Bastelreligion, Synkretismus, etc. verbunden sind, sind ein Grund, weshalb ich mich für dieses Diplomarbeitsthema entschieden habe.

Aus meiner Sicht kann es in der Gegenwart keinen Aberglauben geben; wenn, dann wohl aus zweiter Hand, das ist eine andere Sache. Meiner Ansicht nach können synkretische Glaubenshaltungen die Funktionen der Religion erfüllen. Wenn auch aus der Beobachterperspektive religiöses Handeln in synkretischer Weise irrational erscheinen mag, so muss dies keineswegs für das jeweilige Individuum gelten. Wenn Erfahrungen der Transzendenz aus individueller Sicht religiös gedeutet werden, so sind sie - wie das Thomas Theorem besagt - für dieses Individuum Wirklichkeit. Als Beobachter ist es nicht möglich die Grenze einer mittleren Transzendenz zu überschreiten. Im symbolhaften Charakter der Sprache ist begründet, dass Transzendenzerlebnisse, Sinneseindrücke und individuelle Realität sich zwar beschreiben, aber nie abbilden lassen. Somit werden die Inhalte synkretischer Glaubenshaltungen aus soziologischer Sicht irrelevant.

Damit kommt meinem Verständnis nach einzig und allein den religiösen Funktionen und deren Folgen Bedeutung zu. Hier ist für mich ein Bezug zur Medizin gegeben, der eine Metapher möglich macht. Der mittlerweile vielfach erforschte Placeboeffekt liegt in einer objektiv messbaren Wirkung eines Scheinarzneimittels, obwohl kein Arzneistoff zur Anwendung kam. Der Placeboeffekt ist für die Medizin das, was das Thomas Theorem für die Soziologie besagt. Weil ein Individuum an etwas glaubt, tritt dieser Umstand auch ein. Die positiven Veränderungen des subjektiven Befindens können über das Thomas Theorem erklärt werden. Demgemäß gemeinsam gilt, dass der Glaube scheinbar Berge versetzen kann, wie auch aus dem Markus Evangelium der Bibel bekannt ist.

„Wahrlich, ich sage euch: Wer zu diesem Berge spräche: Hebe dich und wirf dich ins Meer! und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß es geschehen würde, was er sagt, so wird's ihm geschehen, was er sagt.“ (Mk 11, 23)

7.3 Ausblick

Während eines beschleunigten Wandels, der sich in Bezug auf eine religiöse Individualisierung in Teilen Westeuropas abzeichnet, ist es schwierig abzuschätzen, worauf wir uns gesellschaftlich hinbewegen. Wie der Leitartikel der ZEIT mit dem Titel „Yoga mit Jesus“⁷⁰ nahelegt, ist das Thema des religiösen Synkretismus hochaktuell. Die

⁷⁰ In der Wochenzeitung DIE ZEIT vom 4. April 2012 sind im Rahmen einer aktuellen Serie zur „Zukunft des Glaubens“ (Vgl.: DIE ZEIT, Nr. 15: 64ff) mehrere Artikel erschienen.

Wahl eines derart polarisierenden Titels mag den Verkaufszahlen dienen, er bringt – auf diese Weise jedoch auch die Essenz des religiösen Synkretismus auf den Punkt.

Da die ökonomische Verwertbarkeit von Studien zu religiösem Synkretismus bisher kaum gegeben war, scheuen „öffentliche wie private Geldgeber“⁷¹ umstrittene Projekte (vgl. Berger 2010). Das könnte sich in Zukunft ändern, wenn – wie der Artikel der Zeit vermuten lässt – die gesellschaftliche Realität und auch Akzeptanz immer breiter wird.

Weiterführende empirische Forschungsmöglichkeiten können versuchen den funktionalen Charakter synkretischer Glaubenshaltungen abzubilden. Damit werden die Inhalte zwar aus soziologischer Sicht irrelevant, es ließe sich jedoch eine umfangreiche und repräsentative Studie realisieren.

Eine Studie über religiöse Individualisierung und synkretischen Glaubenshaltungen in Österreich könnte folgendermaßen umgesetzt werden:

Die erste, qualitative Phase ist inhaltlich offen gestaltet, um möglichst viele Aspekte des Phänomens zu erfassen. Erste narrative Interviews verschaffen einen Einblick in das weite Themenfeld. Das Hauptproblem dabei ist die erwartungsgemäß geringe Reichweite der Aussagen, da sie wahrscheinlich kaum über die Stichprobe hinausgehen werden. Die Erkenntnisse zu religiösen Funktionen könnten auf Handlungsstrukturen schließen lassen oder der Bildung von Typologien dienen und dann im Anschluss in einer späteren Phase verifiziert werden.

In einer zweiten Phase könnte aus den bisherigen Ergebnissen ein standardisierter Fragebogen ausgearbeitet werden, über den in einer repräsentativen Zufallsstichprobe der österreichischen Gesamtbevölkerung quantitativ erhoben wird.

Aus meiner Sicht bietet das Phänomen des Synkretismus ein weites und spannendes Themengebiet, das Möglichkeiten für zahlreiche Studien bereithält. Ich bin auf die Resultate zukünftiger Studien gespannt und werde mit regem Interesse beobachten, was dazu in den nächsten Jahren veröffentlicht wird.

⁷¹ Vgl. Artikel von Peter L. Berger „Die Welt ist angefüllt mit Religion“ aus der Frankfurter Rundschau vom 12. Oktober 2010, online abrufbar unter:

8 Literaturverzeichnis

8.1 Buchtitel

- Adorno, Theodor W. 1959: Aberglaube aus zweiter Hand. In: Hochheimer, W. (Hrsg.) 1959: *Psyche Eine Zeitschrift für psychologische und medizinische Menschenkunde*. XII. Jahrgang, 10. Heft. Heidelberg: A. Mitscherlich, 561-633.
- Beck, Ulrich 1983: Jenseits von Klasse und Stand?, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.) *Soziale Ungleichheiten* (Sonderband 2 von ‚Soziale Welt‘), Göttingen, 35-74.
- Beck, Ulrich 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Beck, Ulrich 2008: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas 2010: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bochinger, Christoph 1994: *„New Age“ und moderne Religion*. Gütersloh: Kaiser.
- Bröckling, Ulrich 2007: *Das unternehmerische Selbst, Erste Auflage*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Cooley, Charles Horton 1964 [Erstausgabe: 1902]: *Human Nature and the Social Order*. New York: Schocken Books.
- Drexen, Volker 1990: Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten, in: *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, hg. W. Greive/R. Niemann, Gütersloh 1990, 114-134
- Drexen, Volker; Sparn, Walter (Hrsg.) 1996: *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.

- Ebertz, Michael N. 1999: Die Dispersion des Religiösen. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): Ich habe meine eigene Religion. Zürich/Düsseldorf: Benzinger Verlag, 210-231.
- Finger, Evelyn 2012: Erlaubt ist, was gefällt. Der moderne Glaubensmix – seine Chancen und Gefahren. In: Zeit, die: Nr. 15 vom 4. April 2012 Zukunft des Glaubens, 64-66.
- Hillmann, Karl-Heinz 1994: Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Knoblauch, Hubert 1999: Religionssoziologie. Berlin: de Gruyter Verlag.
- Knoblauch, Hubert 2005 Soziologie der Spiritualität. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 13(2): 2005, 123-133.
- Knoblauch, Hubert 2006: Populäre Religion. In: Theologisch-Praktische Quartalsschrift, 154(2): 2006, 164-172.
- Knoblauch, Hubert 2009: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Kochanek, Hermann (Hrsg.): Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen. Zürich/Düsseldorf: Benzinger Verlag
- Krech, Volkard 1999: Religionssoziologie. Bielefeld: transcript Verlag.
- Kröll, Friedhelm 2008: Religion. In: Forster, Rudolf (Hrsg.) Forschungs- und Anwendungsbereiche der Soziologie. Wien: Facultas Verlag. 202-217.
- Luckmann, Thomas 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas 1996: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften. In: Gabriel, Karl (Hrsg.) Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Gütersloh: Kaiser, 17-28.
- Mead, George Herbert 1973: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Merton, Robert King 1995 [a]: Soziologische Theorie und soziale Struktur. In: Beister, Hella [Übers.]. Berlin: de Gruyter.
- Merton, Robert King 1995 [b]: The Thomas Theorem and the Matthew Effect. In: Social Forces, 74(2): 379-424, December 1995.
- Müller, Klaus 2002: Globalisierung. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Moody, Raymond A. 1975: Leben nach dem Tod. Hamburg: Rowolt.
- Glasersfeld, Ernst von 1997: Konstruktionen der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität. In: Einführung in den Konstruktivismus. 3. Auflage. München: Oldenburg Verlag, 9-40.
- Grassis, P. 1978: La »religione invisible« di Thomas Luckmann, in: Rassagena die Teologia 5, 375-385.
- Pannenberg, Wolfhart 1988: Systematische Theologie. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Richter, Rudolf 1997: Soziologische Paradigmen: eine Einführung in klassische und moderne Konzepte von Gesellschaft. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Rosenberg, Marshall B. 2004: Konflikte lösen durch Gewaltfreie Kommunikation: Ein Gespräch mit Gabriele Seils. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Rosenberg, Marshall B. 2007: Gewaltfreie Kommunikation. Eine Sprache des Lebens, 7. Auflage. Paderborn: Junfermann Verlag.
- Rudolph, Kurt 1992: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden: Brill Verlag.
- Pickel, Gert 2011: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden: VS Verlag.
- Polak, Regina 2005: Die Religion kehrt wieder. Universität Wien: Dissertation.

- Pollack, Detlef/Pickel, Gert 2003: Deinstitutionalisierung des Religiösen und Religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS) 55/3: 447-474.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert 1999: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. Zeitschrift für Soziologie 28/6: 465-483.
- Thomas, William I.; Thomas, Dorothy S. 1928: The Child in America. Behavior Problems and Programs. In: Knopf, Alfred A. [Hrsg.], Psychoanalytic Review 16, S. 583ff
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas 1975: Strukturen der Lebenswelt. Darmstadt: Luchterhand Verlag.
- Schweitzer, Friedrich 1996: Synkretismus in biographisch-psychologischer Sicht. Forschungsperspektiven und –desiderate. In: Drehsen, Volker; Sparn, Walter (Hrsg.): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn. 54-71
- Stahlberg, D., Osnabrügge, G. & Frey, D. 1985. Die Theorie des Selbstwertschutzes und der Selbstwerterhöhung. In: D. Frey & M. Irle (Hrsg.), Theorien der Sozialpsychologie. Bd. III, Bern: Huber; 79-124.
- Stolz, Fritz 1996: Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen. In: Drehsen, Volker; Sparn, Walter (Hrsg.): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn. 15-53.
- Sparn, Walter 1996: »Religionsmengerei«? In: Drehsen, Volker; Sparn, Walter (Hrsg.): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn. 255-284.
- Tyrell, Hartmann 1996: Religionssoziologie. In: Geschichte und Gesellschaft. Bd. 22. 428-457.
- Watzlawick, Paul 1997: Wirklichkeitsanpassung oder angepaßte »Wirklichkeit«? Konstruktivismus und Psychotherapie. In: Einführung in den Konstruktivismus. 3. Auflage. München: Oldenburg Verlag, 89-108.

- Weber, Max 2005 [1920]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Erftstadt. Area Verlag.
- Weber, Max 1922: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr Verlag
- Weber, Max 1985: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.
- Wittpoth, Jürgen 1994: Rahmungen und Spielräume des Selbst: ein Beitrag zur Theorie der Erwachsenensozialisation im Anschluß an George H. Mead und Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main: Diesterweg Verlag.
- ZEIT, die 2012: Zukunft des Glaubens ist ein, Ausgabe Nr. 15 vom 4. April 2012, S. 1, 64.
- Zulehner, Paul M. (Hrsg.) 2004: Spiritualität - mehr als ein Megatrend. Ostfildern: Schwabenverlag.

8.2 Onlinetitel

- Berger, Peter L. 2010: Die Welt ist angefüllt mit Religion. In: Frankfurter Rundschau vom 12.10.2010, online abrufbar unter: Zugriff: 11.04.12, 11:45
<http://www.fr-online.de/debatte/soziologen-tag--die-welt-ist-angefuellt-mit-religion,1473340,4737998.html>
- Dahlke, Rüdiger; Zugriff am: 15.04.12, 10:34
<http://www.dahlke.at/veroeffentlichungen/buecher/ruedigerdahlke.php>
- Duden Online Ausgabe: Aberglaube,
<http://www.duden.de/rechtschreibung/Aberglaube> ;
- Duden Online Ausgabe: Forum, Zugriff am: 11.04.12, 11:03
<http://www.duden.de/rechtschreibung/Forum>
- Duden Online Ausgabe: Naturalismus, Zugriff am: Zugriff: 31.03.12, 15:17
<http://www.duden.de/rechtschreibung/Naturalismus>

- Duden Online Ausgabe: Spiritualität, Zugriff am: 03.03.12, 10:07
<http://www.duden.de/rechtschreibung/Spiritualitaet>
- Duden Online Ausgabe: Supranaturalismus, Zugriff am: 31.03.12, 15:03:13
<http://www.duden.de/rechtschreibung/Supranaturalismus>
- Duden Online Ausgabe: Synkretismus, Zugriff am: 02.01.12, 14:57
<http://www.duden.de/suchen/dudenonline/Synkretismus>
- Duden Online Ausgabe: Transzendenz, Zugriff 19.01.2012, 18:13
<http://www.duden.de/rechtschreibung/Transzendenz>
- Knoblauch, Hubert 2005: Soziologie der Spiritualität, Zugriff: 16.04.12, 16:45
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-6755>
- Merton, Robert K. 1995 [b]: The Thomas Theorem and the Matthew Effect. In:
Social Forces, 74(2): 379-424, December 1995. Quelle zum Artikel:
<http://garfield.library.upenn.edu/merton/thomastheorem.pdf> ;
Zugriff: 24.3.12, 14:10
- Rosenbergs, Marshall B.: Gewaltfreie Kommunikation GfK (NVC):
<http://www.cnvc.org/about-us> und <http://www.cnvc.org/Training/NVC-Concepts>
- Rudolph, Kurt 1992: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, S 193f
http://books.google.at/books?id=rGQ8RBPfMqkC&pg=PA193&lpg=PA193&dq=Geschichte+des+synkretismus&source=bl&ots=VM5x9Us2QG&sig=y2UimzC-Qw0p_v8zK1uyNIW5BoE&hl=de&sa=X&ei=-G8ET7jPFM6P4gTkv7yNCA&ved=0CFIQ6AEwBw#v=onepage&q=Geschichte%20des%20synkretismus&f=false
- Theologische Universität Graz: Exzerpt zur Unsichtbaren Religion Luckmanns:
<http://www-theol.uni-graz.at/cms/dokumente/10006764/9d2f5fc0/RELZOZ3.pdf>
Zugriff: 22.01.12, 20:21

- Thomas/Thomas: Originalversion des Theorem in Psychoanalytic Review:
<http://www.pep-web.org/document.php?id=psar.016.0456a> ;
Zugriff: 28.01.12, 13:59
- PONS. Das Sprachenportal: Übersetzung von religio, religare:
<http://de.pons.eu/latein-deutsch/religare> ; Zugriff: 12.03.12, 16:25
- Wenzel, Justus Uwe: Wir alle sind Häretiker. In: Neue Züricher Zeitung vom 26. Mai 2007, 02:04, NZZ Online, Zugriff: : 21.02.12, 18:34
<http://www.nzz.ch/2007/05/26/fe/articleF7BAK.html>
- WWW-Redaktion, Wissenschaft öffentlich der Universität Bielefeld:
Informationen zum Thema Globalisierung, Zugriff: 3.01.12, 11:34
<http://www.uni-bielefeld.de/Universitaet/Einrichtungen/Zentrale%20Institute/IWT/FWG/W-Gesellschaft/Globalisierung-Paradigma.html>

9 Anhang

9.1 Abstract

Die an der Universität Wien im Zuge des Abschlusses des Soziologiestudiums verfasste Diplomarbeit trägt den Titel „Religiöse Individualisierung“. Im Rahmen aktueller Entwicklungen auf dem Gebiet religiöser Phänomene der Gegenwartsgesellschaft in Mitteleuropa wird die Funktion von Religion oder genauer noch Religiosität für den Menschen untersucht. Anhand von soziologischer Theorie will dabei den Forschungsfragen nachgegangen werden, wie die individuellen Funktionen religiösen Synkretismus erfüllen, welche Aspekte wirken und was als soziale Funktion von synkretischen Religionspraktiken angesehen werden kann? Ausgangspunkt der Betrachtungen ist der funktionale Religionsbegriff bei Luckmann. Er unterscheidet zwischen Kirchlichkeit und individueller Religiosität und geht davon aus, dass Religion als anthropologische Konstante schon vor der Spezialform der kirchlichen Religion Teil des menschlichen Daseins war. In der Entwicklung des Menschen ist dies ein sozialer Prozess, der die Ausbildung des Selbst erst möglich macht. Als transzendenter Vorgang im Erkennen des eigenen Selbst im Gegenüber hat dieser nach Luckmann eine sozial-integrative und damit im Sinn Durkheims eine religiöse Funktion. Hierbei kommt der sprachlichen Symbolisierung eine tragende Aufgabe zu und dies nicht nur während der frühen Entwicklung des Menschen, sondern fortwährend in der weiteren Anpassung der subjektiven Realität an eine gesellschaftlich objektivierte Wirklichkeit. Dem Prinzip des Thomas Theorem folgend wird verständlich, wie subjektive Realität zu objektiver Wirklichkeit werden kann. Synkretische Glaubenshaltungen, auch Patchwork Religiosität genannt, beziehen ihre individuellen Quellen religiös-spirituellder Sinndeutungen von einem Markt an Optionen, der sich in einer breiten Vielfalt präsentiert. Der religiöse Konsument entscheidet nach individuellen Präferenzen, sie oder er hat die freie Wahl.

9.2 Lebenslauf

Zur Person

Name: Wolfgang Madleitner
Geburtstag: 4. November 1976
Geburtsort: Schwarzach im Pongau / Salzburger Land
Staatsbürgerschaft: Österreich
Familienstand: ledig

Ausbildung

09/2003 – 04/2012 Hauptuniversität Wien - Diplomstudium Soziologie
09/1991 – 10/1998 HTBL Saalfelden – Fachrichtung Maschinenbau
09/1987 – 07/1991 Hauptschule Karl-Heinrich-Waggerl Wagrain
09/1983 – 07/1987 Volksschule Joseph-Mohr Wagrain

Berufserfahrung

04/2005 – 11/2011 Pflege von Gartenanlagen für die Matthias Koffer GmbH -
Hausverwaltung: Selbstständige Tätigkeit als Gartenbetreuer
08/2002 – 09/2003 Bombardier Transportation Austria – Wien: Selbstständige
Tätigkeit als Detailkonstrukteur im Bereich Mechanical
Engineering
08/2000 – 07/2002 Schier Technik Wien - Ingenieurdienstleistungen: CAD-
Konstrukteur im Automobil- und Schienenfahrzeugbau
02/2000 – 04/2000 Rotes Kreuz - Landesverband Salzburg: Angestelltentätigkeit als
Rettungssanitäter im Fahrdienst
02/1999 – 01/2000 Zivildienst beim Roten Kreuz - Bezirksstelle St. Johann/Pongau.:
Tätigkeit als Rettungssanitäter im Fahrdienst