



Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Vereinigung für
Religionsgeschichte von

Christoph Auffarth
Max Deeg
Manfred Hutter
Hubert Knoblauch
Jörg Rüpke

Begründet 1993 von
Burkhard Gladigow
Monika Horstmann
Günter Kehrler
Kurt Rudolph
Hubert Seiwert

Schriftleitung:

Prof. Dr. Christoph Auffarth
Universität Bremen
Fachbereich 9
Religionswissenschaft /
Religionspädagogik
Badgasteiner Str. 1
D-28359 Bremen

Bezugspreise und Verlag:

Einzelheft: 26,00 €.
Jahresabonnement: 47,00 €.
Jahresabonnement für
Studierende: 28,00 €.
Jeweils zzgl. Porto.

Die ZfR erscheint zweimal im Jahr.

diagonal-Verlag
Alte Kasseler Str. 43
D-35039 Marburg

ISSN 0943-8610

ZfR Zeitschrift für Religionswissenschaft 13. Jahrgang 2005

Inhalt

Hubert Knoblauch:
Einleitung: Soziologie der Spiritualität 123

Beiträge

*Winfried Gebhardt; Martin Engelbrecht;
Christoph Bochinger:*
Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts.
Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus
spätmoderner Religiosität 133

*Monika Wohlrab-Sahr; Uta Karstein;
Christine Schaumburg:*
»Ich würd' mir das offenlassen«.
Agnostische Spiritualität als Annäherung
an die »große Transzendenz« eines Lebens
nach dem Tode 153

Michael Schetsche; Ina Schmied-Knittel:
Zwischen Pragmatismus und Transzendenz.
Außergewöhnliche Erfahrungen in der
Gegenwart 175

Michael N. Ebertz:
»Spiritualität« im Christentum und
darüber hinaus. Soziologische Vermutungen
zur Hochkonjunktur eines Begriffs 193

Buchbesprechungen 209

Summaries 228

Winfried Gebhardt; Martin Engelbrecht;
Christoph Bochinger

Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts

Der »spirituelle Wanderer«
als Idealtypus spätmoderner Religiosität

Inhalt

Gegen die vielfach vertretene Sichtweise, religiöse »Individualisierung« finde ausschließlich jenseits der Kirchen statt, weist der folgende Artikel darauf hin, dass auch innerhalb der kirchlichen Räume zunehmend der soziale Typus des »Wanderers« auftritt. Diese Sozialform individualisierter, selbstermächtigter Spiritualität bildet nach einem kurzen Überblick über aktuelle Perspektiven auf die religiöse Gegenwartslandschaft das zentrale Thema des Textes. »Wanderer« gehen von einer Pluralität gleichwertiger spiritueller Wege aus, die nichtsdestotrotz in der gleichen »höheren Allgemeinheit« münden und deshalb alle experimentierend erforschbar und frei kombinierbar sind. Diese Überzeugung verbinden sie mit einer Ablehnung jeglicher sozialer Kontrolle über ihre Spiritualität durch kirchliche Instanzen – »Wanderer« verstehen sich selbst als die ausschließlichen Herren ihrer Religion. In ihrer Haltung der Kirche gegenüber verbindet sich mit großer Souveränität eine selektive Nutzung ihnen brauchbar erscheinender Angebote mit einer Ablehnung der von ihnen als »eng«, »angstmachend« und »tot« gedeuteten traditionellen Kirchlichkeit. Workshops und Seminare bilden die flüchtigen Vergemeinschaftungsformen dieses Typs spätmoderner Spiritualität, der zwischen der Zielstrebigkeit des modernen »Pilgers« und der Beliebigkeit des postmodernen »Flaneurs« steht.

1. Spätmoderne Religiosität zwischen Kirchlichkeit und »spirituellem Markt«

Die Diagnosen über den Zustand der religiösen Gegenwartskultur im deutschen Sprachraum scheinen – jedenfalls auf den ersten Blick – eindeutig. Religion, insbesondere kirchlich verfasste Religion, so lautet die Grundthese, verliere an sichtbarer Kontur. In dieser Grundthese sind sich fast alle, die sich mit dem Schicksal

der Religion unter spätmodernen Bedingungen befassen, weitgehend einig – Religionssoziologen, Religionspsychologen und Religionswissenschaftler, aber auch Theologen und die Amtsträger der beiden großen christlichen Konfessionen. Die Ursache für diesen Konturverlust sieht man – und auch hier herrscht weitgehend Übereinstimmung – in einem für spätmoderne Gesellschaften typischen Prozess forcierter Individualisierung, der, so heißt es immer, zu einer Auflösung traditionaler Bindungen und zum Bedeutungsschwund etablierter Institutionen, also auch der Kirchen, führe. Wenn es aber darum geht, über die Konsequenzen forcierter Individualisierung für die Zukunft der Religion zu urteilen, teilen sich die Meinungen. Während die einen das endgültige Verschwinden der Religion als Lebensführungsmacht befürchten, Entkirchlichung also mit Säkularisierung gleichsetzen, konstatieren andere die Befreiung der Religion aus ihren christlichen Fesseln und beobachten eine blühende religiöse Landschaft jenseits von Kirchen und Christentum, setzen also Entkirchlichung weitgehend mit Entchristlichung gleich. Beiden Positionen gemeinsam ist freilich die Überzeugung, dass sich die von ihnen diagnostizierten Prozesse außerhalb der Kirchen und ihrer Mitglieder abspielen bzw. notwendig zu einem Verlassen der Kirchen führen. Die Kirchen selbst, so meint man, verlören zwar an Mitgliedern und damit an Bedeutung, sie blieben aber in ihrer Kernstruktur und in ihren Kernaussagen unberührt.

Stimmt eine solche Sichtweise? Vollzieht sich die von allen »Experten« konstatierte Individualisierung des Religiösen tatsächlich nur außerhalb der Kirchen, im Halbdunkel des Privaten oder in irgendwelchen geheimnisvollen Nischen esoterischer, okkulten oder charismatischer Sonderwelten? Oder ist es vielmehr nicht so, dass die Individualisierung des Religiösen die Kirchen selbst längst schon erreicht, sie von innen her unterwandert und unter der Hand transformiert hat und dass nur die offiziellen Verwalter der Religion, vom Bischof bis hin zum Ortspfarrer, vom Universitätstheologen bis hin zum Gemeindediakon, diese »lautlose« Transformation nicht bemerken oder vielleicht gar nicht bemerken wollen, weil sie an den Fundamenten etablierter Kirchlichkeit und damit an ihrem professionellen Selbstverständnis, ihrer Autorität und ihrem Prestige nagt?

Fragen wie diese drängen sich jedenfalls dem auf, der unvoreingenommen und mit offenen Augen das vielfältige und ständig wachsende Angebot auf dem expandierenden Markt der Lebenshilfe und Sinnstiftung beobachtet. Wer nur einmal in einer Buchhandlung vor den Regalen »Esoterik/Lebenshilfe« stand, wer einmal im Internet in eine Suchmaschine den Begriff »Spiritualität« eingab, wer einmal die Programme von kirchlichen Bildungseinrichtungen studierte oder in entsprechenden Publikationen, aber auch in normalen Publikumszeitschriften die Werbeanzeigen für »Seminare« und »Workshops« durchforstete, der ist überwältigt von der Vielzahl der Angebote und den in ihnen enthaltenen Versprechungen. »*Erkenne Dich selbst!*«, tönt es einem in Anzeigen entgegen, oder auch »*Werde, der Du bist!*« und »*Finde Deine Vision!*«. Bücher verheißen »*In vier Schritten zum Glück!*«, fordern auf »*Wir sprengen die Macht der Gedanken!*« und offerieren »*10 Tipps für das innere Wachstum!*«. Auch das Angebot der Wochenendseminare lässt sich kaum mehr überschauen: »*Herzöffnen statt Kopfzerbrechen*«, »*Einführung ins ganzheitliche energetische Heilen*«, »*Spiritualität für Einsteiger*«, »*Monk-Warrior-Training für Fortgeschrittene*«, »*Hawaiianische Körperarbeit*«, »*Therapeutische Lichtmedi-*

tation«, »Enneagramm im Refektorium«, »Die Lehre der Feuerschamanen«, »Astralreisen«, »Intentional Healing«, »Das Tao des Herzens«, »Astrologisch-Systemische Ahnen-Aufstellung« – das sind nur einige wenige aktuelle Seminarartikel unter vielen. Schaut man sich die Programme etwas näher an und versucht zu ergründen, was sich hinter den oftmals reißerischen Ankündigungen verbirgt, dann stößt man schnell auf den Befund, dass sich diese Seminare – auf den ersten Blick wahllos und gleichsam spielerisch – aus dem reichen Schatz religiöser Traditionen und Techniken bedienen. Von fernöstlichen Glaubensfragmenten und Meditationstechniken – wie der Reinkarnationslehre, Reiki, Shiatsu, Tai Chi oder Zen – über religiöse und esoterische Lehren und Praktiken – wie der Kabbala, dem Sufismus, keltischer Traditionen oder altägyptischer, okkulten Rituale – bis hin zu christlich-mystischen Traditionsbeständen – wie der Gnosis, den Lehren Meister Eckeharts oder der Hildegard von Bingen – alles und noch viel mehr ist anzutreffen im Warenhaus des Spirituellen.

Wer sind die Menschen, die diese Bücher lesen, die diese Seiten im Internet aufrufen und die an diesen Seminaren teilnehmen? Sind das Menschen, die aus den Kirchen ausgetreten sind oder sich weitgehend von ihnen distanziert haben, Atheisten gar, für die Gott tot ist? Allein die Anzahl der verkauften Bücher oder Zeitschriften und der gebuchten Seminare spricht dagegen. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass es – wie Max Weber einst so schön formulierte – »religiös musikalische« Menschen sind, die nach neuen, attraktiven Formen von Spiritualität suchen, weil sie ihre spirituellen Bedürfnisse in ihren eigenen Herkunftskirchen nicht mehr befriedigen zu können glauben. Diese Vermutung verstärkt sich, wenn man beginnt, mit den Käufern solcher Bücher oder mit Teilnehmern an solchen Seminaren zu sprechen. Wie soll man z. B. eine Aussage wie die folgende bewerten?

»Was die Religion betrifft, der ich mich zuordne, ich weiß es nimmer. Ich bin religiös in dem Sinn, wie ich Religion schon sehr viele Jahre übersetze, nämlich Verbindung mit Gott, oder Rückverbindung, insofern bin ich Christ, weil ich mich da durchaus mit Christus Jesus verbunden fühle, ohne dass ich mit ihm jetzt Erfahrungen praktischer Art hatte, außer dass er mir in meiner Kindheit immer sehr nahe stand. Und mit religiösen Führern hätte ich durchaus meine Schwierigkeit. Vorbildfunktion hat für mich durchaus im Moment der Dalai Lama, ohne dass ich viel von ihm lese. Aber ich finde es einfach göttlich, mit dieser Haltung. Und dem Wissen und Bewusstsein, was ich bei ihm sehe, zu betrachten, mit welchem göttlichen Humor er mit unseren menschlichen Kleinheiten, Widerständen und Problemen umgeht. Und wie er da einfach im Nu den Blick öffnet für eine größere Sicht. Das finde ich sehr schön. Und ich bin durchaus, ja da muss ich jetzt vorsichtig formulieren [...] also meine praktische Arbeitshypothese ist die der Reinkarnation.«¹

Ganz offensichtlich ist dies die Aussage eines Menschen, der nicht nur kirchlich sozialisiert ist, sondern auch noch einen erkennbaren Bezug zu den christlichen

1 Das Zitat entstammt dem in Anm. 2 erwähnten Forschungsprojekt.

Kirchen im Allgemeinen, zu seiner Herkunftskirche im Besonderen hat. Es ist die Aussage eines Menschen, der sich selbst durchaus – wenn auch in einem selbstdefinierten, die kirchlichen Vorgaben sprengenden Rahmen – als Christ versteht, ja vermutlich sogar noch Kirchenmitglied ist, auch wenn er sich von dem offiziellen Selbstverständnis der christlichen Kirchen schon weit entfernt hat. Steht dieser Mensch allein, oder steht seine Aussage auch für andere? Und vor allem: Wie verhält sich der zu beobachtende, hochgradig individualisierte Aspekt seiner Religiosität zu seiner Kirchlichkeit? Mit diesen Fragen befasste sich eine von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte qualitativ-empirische Studie am Institut zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur der Universität Bayreuth mit dem Titel: »Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung evangelischer und katholischer Kirchenmitglieder in Franken«.² Sie wurde von einer interdisziplinär zusammengesetzten Forschergruppe aus Religionswissenschaft (Christoph Bochinger, Bayreuth), katholischer (Ottmar Fuchs, Tübingen / Johannes Först, Bamberg) und evangelischer Theologie (Wolfgang Schoberth, Bayreuth) und Soziologie (Winfried Gebhardt, Koblenz / Martin Engelbrecht, Nürnberg) durchgeführt. Als assoziierte Mitglieder wirkten außerdem der Beauftragte der Ev.-Luth. Kirche in Bayern für neue religiöse Strömungen (Bernhard Wolf, Bayreuth) und eine Praktische Theologin (Ingrid Schoberth, Heidelberg) mit.

Das Ergebnis sei an dieser Stelle vorweg genommen: Die oben bereits zitierte Aussage unseres Interviewpartners steht keineswegs für sich allein, sondern ist typisch für sehr viele der Interviewten – die bis auf wenige Ausnahmen allesamt Kirchenmitglieder waren. Scheinbar wächst in den christlichen Kirchen eine neue, hochgradig »individualisierte« Generation von »Gläubigen« heran, die sich den dogmatischen Lehrsätzen und Machtansprüchen der Kirchenleitungen und der Theologie »stillschweigend« entzieht, um ihre eigenen religiösen und spirituellen Bedürfnisse auf je individuelle Art und – vor allem – in eigener Verantwortung zu befriedigen. Die Kirchenmitglieder dieser Generation sind von ihrer eigenen »religiösen Kompetenz«, die sie sich teilweise mühsam und unter Einsatz beträchtlicher – auch finanzieller – Mittel selbst erarbeitet zu haben glauben, voll und ganz überzeugt. Sie zeichnen sich aber nicht nur durch ihren »souveränen« Umgang mit christlichen Traditionen, Lehren und Wahrheitsansprüchen aus, sondern scheinen sogar so weit zu gehen, »vorurteilslos« das breite Angebot spiritueller Lehren und Techniken, das die »globale Kultur« inzwischen zur Verfügung stellt, »durchzutesten« und auf seine Kompatibilität mit christlichen Vorstellungen und Bildern hin zu überprüfen. Konsequenz dieser Beobachtungen ist, dass sich in den christlichen Kirchen selbst – oder jedenfalls an ihrem Rande – neue Arten von »Christlichkeit« und neue »christliche Weltbilder« entwickeln, die das »etablierte« Christentum und insbesondere seine institutionellen Ausdrucksformen unter der Hand transformieren. Es reicht also nicht aus, die oben skizzierten Phänomene alternativer Spiritualität als individuelle Auswüchse der Entfremdung von den Kirchen zu erklären, sondern die in den Interviews dokumentierte Tatsache, dass auch

2 Die Ergebnisse des Projekts werden unter dem gleichen Titel im Verlauf des Frühjahres 2006 in der Reihe »Religionswissenschaft heute« (Band 3) im Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, publiziert werden.

Kirchenmitglieder (darunter nicht wenige haupt- und nebenamtliche kirchliche Funktionsträger) daran partizipieren, zwingt zu der Schlussfolgerung, dass die geläufige Trennung der religiösen Landschaft in einen kirchlichen und einen nichtkirchlichen Teil so nicht zu halten ist. Das hat weitreichende Folgen für das Verständnis kirchlicher Institutionen und auch der Theologie in ihrem Verhältnis zur Alltagsreligiosität der Kirchenmitglieder.

2. Über die Erforschung der Alltagsreligiosität von Kirchenmitgliedern

Aufmerksamen Beobachtern unter den Erforschern der religiösen Gegenwarts-kultur bleiben solche Transformationsprozesse des Christlichen natürlich nicht verborgen. In der Religionssoziologie hat schon frühzeitig Thomas Luckmann auf Prozesse der Individualisierung und Privatisierung der Religion aufmerksam gemacht, Prozesse, die seiner Meinung nach zur Entstehung einer »unsichtbaren Religion«³ »jenseits« der »sichtbaren Religion« der etablierten christlichen Kirchen führten. Diese von Luckmann eröffnete Perspektive hat dann zu vielfältigen religionssoziologischen und religionswissenschaftlichen Studien über die modernen Ausdrucksformen dieser »unsichtbaren Religion« geführt – von der »Religion« der militanten Nichtraucher und Tierschützer über die der Wünschelrutengänger und der unterschiedlichsten Esoterik-Spielarten (auch im Bereich der heutigen Jugendszenen) bis hin zu den europäischen Adaptionen asiatischer, afrikanischer und indianischer »Religionen«⁴. So unterschiedlich diese Studien von ihrem Gegenstand, ihrer Aufgabenstellung und ihrer methodischen Anlage her auch sind, sie eint in der Regel die Überzeugung, dass sich die beobachteten Spielarten der »unsichtbaren« Religion – wie Luckmann postulierte – »jenseits« der etablierten christlichen Kirchen entwickelten, dass also die Hinwendung zur »unsichtbaren Religion« notwendig mit der Abkehr von der »sichtbaren« Religion verknüpft sei. Auch Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel und Michael N. Ebertz⁵ gehen – jeder in seiner eigenen Diktion – von der Luckmannschen Diagnose einer akzelerierenden Individualisierung und Privatisierung des Religiösen aus, beschreiben die damit verbundenen religiösen Wandlungsprozesse aber eher aus einer makrosoziologischen Perspektive

3 T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.

4 Neuere Beispiele für diese Art von Studien sind z. B.: A. Schmidt; K. Neumann-Braun, *Die Welt der Gothics. Spielräume düster konnotierter Transzendenz*, Wiesbaden 2004; B. Schnettler, *Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrung und Alltagswelt*, Konstanz 2004; N. Iványi; J. Reichertz, *Liebe (wie) im Fernsehen*, Opladen 2002; A. Keppler, »Die Kommunion des Dabeiseins. Formen des Sakralen in der Fernsehunterhaltung«, in: *Rundfunk und Fernsehen* 3, 1995, 301-311; H. Knoblauch, »Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion«, in: A. Honer; R. Kurt; J. Reichertz (Hg.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*, Konstanz 1999, 201-222.

5 Vgl. beispielsweise: M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a. M. 1998; F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg; Basel; Wien 1992.

als »Deinstitutionalisierungsprozesse«, versuchen den »Gegenwind« zu identifizieren, der den Kirchen entgegenbläst, und schildern dessen Auswirkungen auf die Binnenstrukturen der christlichen Kirchen. So bedeutsam die hier vorgelegten Einsichten für eine sachadäquate Analyse der religiösen Gegenwartskultur auch sein mögen, das Interesse dieser Studien ist primär auf die Veränderungen im Bereich der religiösen Organisationsstrukturen und – daraus abgeleitet – auf den Bedeutungsverlust der organisierten Religion in seiner gesamtgesellschaftlichen Dimension gerichtet und nicht so sehr auf den Wandel subjektiver Frömmigkeitsmuster und Glaubensvorstellungen.

In der mit standardisierten Methoden arbeitenden empirischen Religionsforschung – soweit sie sich nicht in einem naiven Empirismus nur dem »Testen« der Säkularisierungsthese verschreibt⁶ – wird durchaus versucht, auch dem Wandel des »religiösen Bewusstseins« insbesondere von Kirchenmitgliedern auf die Spur zu kommen. So gelang es Klaus-Peter Jörns in seiner Studie »Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich glauben«⁷ zum einen zu zeigen, dass auch bei Kirchenmitgliedern (sowohl der katholischen wie auch der evangelischen Kirchen) bisher als selbstverständlich geltende christliche Glaubensinhalte an Akzeptanz und Bedeutung verlieren und dass zum anderen zunehmend »naturreligiöse« und »esoterische« Anschauungen und Vorstellungen die geschaffenen »dogmatischen Lücken« füllen. Diese Erkenntnisse werden von neueren Studien, so den von der Katholischen Kirche in Deutschland in Auftrag gegebenen Allensbach-Umfragen, der von der Konrad-Adenauer-Stiftung durchgeführten Studie über »Glaube, Kirche und Politik« sowie der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD und der etwa gleichzeitigen zweiten Schweizer Kirchlichkeitsstudie eindrucksvoll untermauert.⁸ In allen diesen standardisierten Befragungen wird deutlich, dass ein Großteil der befragten Kirchenmitglieder (manchmal schon mehr als die Hälfte) nicht mehr an zentrale dogmatische Aussagen des christlichen Selbstverständnisses glaubt – wie z. B., dass es ein Jüngstes Gericht gibt, dass Jesus Christus zugleich Mensch und Gott ist, dass Gott in drei Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, existiert oder dass Jesus Christus von den Toten auferstanden ist.

Diese von der empirischen Umfrageforschung gelieferten Erkenntnisse tragen – so wichtig sie auch sind – allerdings eher den Charakter einer »Problemanzeige«, weil sie aufgrund der Eigenart ihrer Erhebungsmethoden zu einer »dichten Beschreibung« (Clifford Geertz) und inhaltlichen Konkretisierung der neuen »Glaubenswirklichkeiten« in ihrer lebensweltlichen Relevanz nur bedingt beitragen können. Das liegt vor allem daran – Hubert Knoblauch hat erst jüngst wieder in seinem Lehrbuch zur »Qualitativen Religionsforschung« darauf hingewiesen –, dass stan-

6 Vgl. beispielsweise: W. Jagodzinski; K. Dobbelaere, »Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa«, in: J. Bergmann u. a. (Hg.), *Religion und Kultur* (Sonderheft 33 der *KZfSS*), Opladen 1993, 68-91; D. Pollack; G. Pickel, »Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *ZfS* 4, 1999, 465-483.

7 K. P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich glauben*, München 1997.

8 Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 2003; J. C. Koecke, »Nachgefragt. Was denken die Deutschen über Glaube, Kirche und Politik?«, in: *Einblicke. Berichte aus der Konrad-Adenauer-Stiftung* 1, 2003, 17-21; R. C. Campiche u. a.: *Die zwei Gesichter der Religion*, Zürich 2004.

dardisierte Befragungen nur die Oberfläche von »Glaubenswirklichkeiten« erreichen und zudem mit ihnen nur Dimensionen von Religion »gemessen« werden können, die aus bisher bekannten religiösen Traditionen abgeleitet werden.⁹ Der Blick auf das »neu Entstehende« in seiner individuellen Eigenart und Logik verschließt sich ihnen – jedenfalls zu einem großen Teil. Gerade dies, eine gleichermaßen umfassende wie systematisierende »dichte Beschreibung« der neu entstehenden »Glaubenswirklichkeiten« unter den Mitgliedern der beiden großen christlichen Kirchen, steht in der Religionssoziologie, aber auch in der Religionswissenschaft, noch aus.

An dieser Stelle setzte unsere qualitative Studie an, deren Ergebnisse im nächsten Kapitel im Detail präsentiert werden. Zuvor sind jedoch noch einige Ausführungen darüber erforderlich, wie die betroffenen kirchlichen Institutionen und ihre theologischen Vordenker mit der skizzierten Problemanzeige umgehen. Sowohl die katholische Kirche als auch die evangelischen Kirchen im deutschen Sprachraum haben in Gestalt der kirchlichen Weltanschauungsarbeit ein beachtliches, institutionell abgesichertes Instrumentarium zur »praktischen Religionsbeobachtung« aufgebaut. Dieses Instrumentarium lenkt den Blick allerdings in erster Linie auf religiöse und religionsähnliche Phänomene, die als explizite Konkurrenz zu den christlichen Kirchen und ihren Lehren bzw. als problematische binnenkirchliche Sonderentwicklungen definiert werden. Die Bandbreite der aufmerksam beobachteten »Konkurrenten« ist, wie beispielsweise ein Blick in die Publikationsliste der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen zeigt, enorm und reicht von älteren und neueren »Sekten« wie den Mormonen oder den Scientologen über buddhistische, hinduistische, taoistische und islamische Gruppierungen in Deutschland sowie okkultistische und im weitesten Sinn esoterische Gemeinschaften und Bewegungen bis hin zu den boomenden charismatisch-pentekostalen Szenen innerhalb und außerhalb der Kirchen. Diese Beobachtung geschieht überwiegend in apologetischer Absicht. Ziel der kirchlichen Weltanschauungsarbeit ist es daher häufig, die Lehren der Konkurrenten als »Irrwege« zu decouvrieren. Dabei wird oftmals nicht nur versäumt, nach den Ursachen für die wachsende Attraktivität der »Konkurrenz« zu fragen, sondern es wird in der Regel auch übersehen, dass Fragmente des Beobachteten schon lange in die »Glaubenswirklichkeiten« der »normalen Christenmenschen« eingesickert sind. Und wenn dieser Tatbestand registriert wird, dann ist man häufig schnell mit einem desavouierenden Urteil zur Hand. Dahinter steht eine Sicht der religiösen Subjekte als »Konsumenten«, die entweder »gute« oder »böse« Religion konsumieren, aber – außer dieser Wahl – letztlich kaum Einfluss auf die Gestaltung des religiösen Angebots nehmen, sondern mit dem zurechtzukommen versuchen, was ihnen »vorgesetzt« wird. Sie müssen also im Sinne des »Verbraucherschutzes« oder »Konsumentenschutzes« vor schädlichen Einflüssen des spirituellen Marktes »geschützt« werden.¹⁰ Die apologetische Zielsetzung lässt sich jedoch nur aufrechterhalten, solange man davon

9 Vgl. H. Knoblauch: *Qualitative Religionsforschung*, Paderborn u. a. 2003, 30 ff.

10 Vgl. z. B. www.relinfo.ch, die Webseite der Evangelischen Informationsstelle Kirchen – Sekten – Religionen der Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Dort ist von »Konsumentenschutz« die Rede.

ausgehen kann, dass kirchliche Institutionen eine Definitionsmacht darüber haben, was »gute« und was »böse« Religion ist. Nicht nur die Angehörigen alternativer religiöser Bewegungen, sondern zunehmend auch die Kirchenmitglieder reklamieren diese Definitionsmacht aber für sich selbst und entziehen sich damit dem Deutungsmonopol kirchlicher Funktionsträger, die mit ihrem »Schutz« beauftragt sind.

Das grundsätzliche Problem dieses Typs der Reaktion auf die oben skizzierten Problemanzeigen besteht darin, dass ein bestimmtes, theologisch begründetes Bild von Kirchenstrukturen und Spiritualitätsmustern, in Katechismen und anderen kirchlichen Dokumenten auf das »Normalpublikum« heruntergebrochen, zum Maßstab gegenwärtiger Religiosität und religiöser Vergemeinschaftung erhoben wird. Dieses Bild ist nicht nur inkompatibel mit den Mustern nicht-kirchlicher und nicht-christlicher religiöser Gemeinschaften (die automatisch als negativ eingestuft werden, soweit sie nicht zufällig in dieses Bild hineinpassen), sondern es verfehlt auch die tatsächliche religiöse Befindlichkeit des Kirchenpublikums.

Doch nicht nur im institutionalisierten Bereich der kirchlichen Weltanschauungsarbeit ist dieser Reaktionstypus immer noch vorherrschend. Er schlägt sich auch in der abwertenden Begrifflichkeit vieler theologischer Vordenker an den Universitäten nieder, die sich der Wahrnehmung alternativer Spiritualität zuwenden. Schon früh hat z. B. der evangelische Sozialethiker Gottfried Küenzlen, ein ehemaliger Mitarbeiter der oben genannten Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, den ganzen Phänomenbereich mit dem Verdikt »vagabundierende Religiosität« belegt und tut dies bis heute.¹¹ Der katholische Fundamentaltheologe Johann Ev. Hafner entdeckt in seiner Kirche Menschen, deren »religiöse Grammatik« nicht mehr stimme¹², Ingolf U. Dalferth spricht von einer »Cafeteria-Religion«¹³, die sich auch in den christlichen Kirchen ausbreite, und Otto Kallscheuer, ein Grenzgänger zwischen katholischer Theologie und Soziologie, beschreibt das entstehende Neue in seiner Kirche als »Schwund- oder Travestie-Formen klassischer Kirchlichkeit« und als »parasitäre Einnistung oder Anlagerung von Sektensbewegungen und -mentalitäten im kirchlichen Raum und Schoß«¹⁴. Hinter diesen Wertungen steht eine exklusivistische Ekklesiologie und Pastoraltheologie, die sich andere religiöse Vergemeinschaftungs- und Frömmigkeitsformen als die des offiziellen evangelisch-landeskirchlichen bzw. katholisch-kirchlichen Angebots nicht vorstellen kann.

Wie schwer sich die Theologie mit einer unvoreingenommenen Betrachtung des Phänomens einer sich »transformierenden Christlichkeit« tut, lässt sich exemplarisch an einem neuen Buch des renommierten protestantischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf zeigen. Schon der Titel ist bezeichnend: »Die Wiederkehr der

11 So auch wieder in G. Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003.

12 Vgl. J. Ev. Hafner, »Kinesiologe/Astrologe/Scientologe – und doch gut katholisch? Möglichkeiten und Grenzen von religiösen Doppelmitgliedschaften«, in: *Esoterik als neue Volksreligion. Hat das Christentum ausgedient?*, Augsburg 1998, 185-202.

13 Vgl. I. U. Dalferth, »Was Gott ist, bestimme ich!« Theologie im Zeitalter der »Cafeteria-Religion«, in: *Theologische Literaturzeitung* 121, 196, Sp. 415-430.

14 O. Kallscheuer, »Wo neue Ganzheiten ökumenisch wallen, will man nicht stören«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 181, 6. August 2004, 41.

Götter. Religion in der modernen Kultur«. Graf erkennt – auf einer theoretisch-methodischen Ebene – durchaus an, dass eine »konstruktive Religionsforschung« vor der Aufgabe stehe, »religiösen Glauben als Glauben ernst zu nehmen«¹⁵, dass es ihr folglich erst einmal darum gehen müsse, die Glaubensvorstellungen und den Habitus der »Frommen« zu identifizieren und zu beschreiben. Wenn es aber darum geht, dieses Postulat einer »konstruktiven Religionsforschung«¹⁶ in der Analyse gegenwärtiger Formen von »Christlichkeit« anzuwenden, wird schnell deutlich, dass es sich dabei um ein bloßes »Lippenbekenntnis« handelt. Denn auch Graf verfällt bei der konkreten Analyse der religiösen Gegenwartskultur schnell in den Duktus der skizzierten Begriffsbildung – nachdem er zu Recht betont hat, dass die »überkommenen, klassisch von Max Weber und Ernst Troeltsch entfaltenen religionssoziologischen Typenbegriffe Kirche, Sekte, Mystik oder die Unterscheidung von innerkirchlicher und außerkirchlicher Religiosität [...] kaum noch geeignet [sind], die komplexen und heterogenen religiösen Lebenswelten der Gegenwart angemessen zu beschreiben«.¹⁷ So diagnostiziert er: »Die früher an den unscharfen Rändern der evangelischen Kirche angesiedelte vagabundierende Religiosität findet sich nun auch in den kirchlichen Binnenmilieus, und synkretistisch bunte ›Cafeteria-Religion‹ mit ganzheitlicher Körpererfahrung, importierter Reinkarnationshoffnung und narzisstischer Gefühligkeit wird inzwischen auch auf Kirchentagen gefeiert«¹⁸. Auch Friedrich Wilhelm Graf ist also mit einem Urteil schnell zur Hand, wenn es um eine Charakterisierung gegenwärtiger Frömmigkeitsformen geht, auch wenn er sich dabei seiner eigenen Forderung entzieht, erst einmal »den Glauben als Glauben ernst zu nehmen«.

Diese – selbst für aufmerksamere theologische Beobachter typische – Ambivalenz in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen individualisierter Frömmigkeit und Spiritualität innerhalb kirchlicher Räume hat es bisher verhindert, die neu entstehenden Glaubenswirklichkeiten – ganz im Sinne des Grafschen Postulats einer »konstruktiven Religionsforschung« – unvoreingenommen zu beschreiben und zu analysieren. Hier werden Grenzen des liberaltheologischen Anspruchs offensichtlich, das Geschäft der wertneutralen, induktiven Religionsforschung gleich mitzubetreiben. Die unhinterfragten deduktiven Voraussetzungen dieser Deutung versperren den Zugang zu einem wichtigen Teil der binnenkirchlichen Realität. Das Postulat der »konstruktiven Religionsforschung« lässt sich vielmehr nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit einlösen, und gerade der Theologie würde es gut tun, mit Hilfe der Perspektive anderer Disziplinen ihre eigenen blinden Flecke offen zu legen – anstatt diese Disziplinen, wie Graf es mit schneller Feder versucht, zur »Theologie« der polytheistischen Konkurrenz zu stilisieren.

Dieses offensichtliche Forschungsdesiderat lag der bereits erwähnten interdisziplinären Studie zugrunde. Nicht mehr außerhalb der Kirchen sollte nach religiösen Individualisierungsphänomenen gesucht werden, sondern innerhalb. Erforscht werden sollte die Religiosität von Kirchenmitgliedern, d. h. die Inhalte und struktu-

15 F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 31.

16 Vgl. F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter...*, 30 ff.

17 F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter...*, 259.

18 F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter...*, 259.

rellen Merkmale ihrer Religiosität jenseits der klassischen Formen von Kirchlichkeit. Konkret bedeutete dies, Kirchenmitglieder daraufhin zu befragen, welche Elemente aus dem vielfältigen und ständig wachsenden Angebot der religiösen Gegenwartskultur (von Glaubensvorstellungen und Meditationstechniken fernöstlichen Ursprungs über esoterische Geheimlehren und Praktiken bis hin zu christlich-mystischen Traditionsbeständen) innerhalb der kirchlichen Hauptströme rezipiert und eigenständig zu einem »neuen Ganzen« verarbeitet werden.

Die Erforschung der Alltagsreligiosität ist ein schwieriges Unterfangen, weil es primär darum geht, die subjektiven Weltanschauungsfragmente der Betroffenen, die sich nur im Ausnahmefall zu geschlossenen Weltbildern verdichten, in ihrer Diffusität zu erfassen.¹⁹ Dies ist nur mit Hilfe von nicht-standardisierten Verfahren möglich. Im Rahmen der Projektstudie wurden deshalb, um die gegenwärtigen Inhalte und Strukturmerkmale der Alltagsreligiosität von Kirchenmitgliedern zu identifizieren, insgesamt 58 Einzelinterviews (im Folgenden gekennzeichnet als E) und 10 Gruppeninterviews (im Folgenden gekennzeichnet als G) mit evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern bzw. kirchlichen Gruppen geführt. Etwa ein Fünftel der befragten Personen waren kirchliche Amtsträger in unterschiedlichen Funktionen. In diesen Gesprächen kam eine erstaunliche Vielfalt von Glaubensinhalten, spirituellen Orientierungen und religiösen Praktiken zutage. Sie entzogen sich sowohl den theologischen Festschreibungen der konfessionellen Dogmatiken als auch den üblichen religions- und kirchensoziologischen Kategorisierungen wie beispielsweise der Unterscheidung von Kerngemeinde und Randgemeinde oder engagierten und kirchendistanzierten Mitgliedern, aber auch den Milieudifferenzierungen, die in der neuesten EKD-Mitgliedschaftsstudie vorgenommen wurden²⁰. Diese Heterogenität und Vielfalt führte die Forschergruppe dann dazu, von dem ursprünglichen Vorhaben Abstand zu nehmen, so etwas wie eine »dichte Beschreibung« gegenwärtig beobachtbarer Frömmigkeitsmuster in einzelnen Kirchengemeinden zu erstellen. Stattdessen konzentrierte sie sich darauf, jene Hauptelemente gegenwärtiger »individualisierter« Religiosität herauszuarbeiten, die – wenn auch in unterschiedlicher Intensität und in unterschiedlichen Kombinationen – in allen Interviews enthalten waren. Die ermittelten Hauptelemente gegenwärtiger »individualisierter« Religiosität wurden dann in einem zweiten Schritt zu einem Idealtypus (ganz im Sinne der Methodologie Max Webers²¹) verdichtet und diesem der Name »spiritueller Wanderer« gegeben. Dieser Idealtypus des »spirituellen Wanderers« gilt als ein Prototyp spätmoderner Religiosität. In seiner Reinform ist er innerhalb der kirchlichen Landschaft sicherlich noch ein Minderheitenphänomen. Gleichwohl ist er in weniger spektakulären Mischformen bereits weit im kirchlichen Publikum verbreitet. Zudem steht zu vermuten, dass die in dem Idealtypus verdichteten Elemente des »Wanderns« sich unter evangelischen und katholischen Kirchenmitglie-

19 Zu dieser Problematik vgl. vor allem: M. N. Ebertz; F. Schultheiß (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa*, München 1986; W. Gebhardt, »Stabile volkskirchliche Milieus«, in: *Praktische Theologie* 4, 1994, 285-300; H. Knoblauch, *Populäre Religion...*, 201 ff.

20 Vgl. dazu u. a.: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Weltsichten...*; W. Vögele; H. Bremer; M. Vester (Hg.), *Soziale Milieus und Kirche*, Würzburg 2002.

21 Vgl. dazu: M. Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen ⁴1973, 146-214.

dern noch mehr ausbreiten werden, als sie es jetzt schon getan haben. Der Idealtypus des spätmodernen »spirituellen Wanderers« soll im Folgenden nun anhand seiner drei zentralen Dimensionen (Spiritualität, Kirchenbilder, Vergemeinschaftungsformen) dargestellt werden.

3. Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus

Der »Wanderer« in seiner idealtypischen Reinheit kann – in einem ersten Zugriff – als eine spätmoderne Form des religiösen Virtuosen im Sinne Max Webers beschrieben werden. Er zeichnet sich durch ein sehr hohes Interesse an religiösen und spirituellen Erfahrungen aus. Dieses Interesse führt ihn dazu, das breite Angebot spiritueller Lehren und Techniken, das in der »globalen Kultur« zur Verfügung steht, auf der Grundlage seiner christlichen Herkunftskultur »durchzutesten« und zwar mit dem Ziel, dasjenige zu finden, das seinen eigenen, individuellen Bedürfnissen am besten entspricht. Der Weg, der zu diesem Ziel führen soll, ist für ihn ein individueller Weg, deshalb geht er ihn in der Regel auch alleine. Bindungen geht er – wenn überhaupt – nur auf Zeit ein. Sein Verhältnis zu den »offiziellen« Amtskirchen ist »abgeklärt«. Bieten die Kirchen ihm etwas an, das in den individuell zu gehenden Weg integrierbar erscheint, nimmt er das Angebot gerne wahr, ansonsten hält er freundliche, aber souveräne Distanz zu ihnen.

3.1 Die Spiritualität des »Wanderers«

Charakteristisch für die Spiritualität des »Wanderers« sind drei Grundüberzeugungen: a) das Bild der »vielen Wege«, die zur »Wahrheit« führen, und die damit verbundenen Konvergenzvorstellungen, b) der Anspruch auf die soziale Deutungs- und Deutungshoheit über seine Spiritualität, und c) die Annahme eines dem Menschen positiv und unbedingt zugewandten Absoluten.

a) Der »Wanderer« ist »offen für alles«. Er rezipiert und verarbeitet christliche und nichtchristliche spirituelle Traditionsbestandteile und Selbsterfahrungstechniken, er bedient sich aber auch in gleicher Weise aus dem Repertoire (oftmals trivialisierter) psychologischer und pädagogischer Selbstfindungs- und Therapiemethoden. So meinte einer der Befragten, es sei heute nicht mehr sinnvoll zu trennen »zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen. Oder Theologie und Anthropologie. Oder Theologie und Psychologie, [...] sondern letzten Endes fällt das alles zusammen« (G 38, Abs. 210). Und eine andere Befragte erklärte:

»Ich denke, man kann doch jeden so sein lassen. Ich denke, Gott ist immer der gleiche, ganz egal, in welcher Religion wir ihn anbeten. Oder in welcher Form das geschieht. Weil das ist, wie [xy] sagt, Hülle. Und der Kern ist der gleiche« (G 62, Abs. 206).

Das alleinige Kriterium, das das Finden des für ihn »Wahren und Guten« anleitet, ist, ob das betreffende Angebot »hilft«, »heilt« oder ihn auf seinem »eigenen Weg weiterbringt«. Oder wie es eine Befragte ausdrückte: »Alles was heilt ist von Gott, denn der Teufel kann nicht heilen« (E 27, Abs. 8).

Damit ist ein erster entscheidender Punkt benannt. Der »Wanderer« geht von der Kompatibilität unterschiedlicher spiritueller Traditionen aus, bleibt dabei allerdings nicht stehen. Bei aller spielerischen Freiheit wird das, was auf seinem individuellen Weg zur Wahrheit ausprobiert und ausgewählt worden ist, immer in Beziehung gesetzt zu einer – wenn auch zumeist diffusen – Vorstellung einer »höheren Allgemeinheit« (E 40, Abs. 7), auf die hin die eingesetzten Lehren und Techniken konvergieren. In dieser Konvergenz wird dann auch letztendlich der Grund für die Kompatibilität der unterschiedlichen Wege gesehen. Einer der Befragten drückte diesen Sachverhalt wie folgt aus:

»Wenn jemand nach dem Sinn des Lebens sucht oder sich selbst verwirklichen will, dann ist das ja ein Akt, der mehr ein Finden ist als ein [...], dass man etwas verwirklicht, was man meint, was man ist. Man nimmt etwas in Anspruch. Man nimmt schon immer eine höhere Allgemeinheit in Anspruch. Und die wird am Ort des Subjekts zu einer bestimmten Allgemeinheit, könnte man sagen [...] zu einer individuellen Allgemeinheit könnte man vielleicht auch sagen« (E 40, Abs. 7).

Der Weg des »Wanderers« führt also immer hin zu einer höheren, überindividuellen Wirklichkeit. Dementsprechend wird der »eigene Weg« auch eher als ein »Auffinden« und nie als subjektiver Konstruktionsvorgang bezeichnet, beschreibt also aus der subjektiven Sicht der Betroffenen keinen Bildungsprozess, sondern einen Prozess des »individuellen Reifens«.

b) Der »Wanderer« lehnt für sich jede religiöse Erfahrung, die er nicht selbst gemacht hat und damit auch jede Form von Autorität, die er nicht selbst überprüft hat, entschieden ab. Oder in den Worten einer von uns Befragten:

»Du hast die Freiheit, du darfst Deinen Lebensweg gehen. Und Du musst nicht das Alte übernehmen, was die Alten jetzt sagen, nur das gilt. Finde für Dich heraus, was für Dich wichtig ist und was für Dich gilt« (E 65, Abs. 34).

Diese Haltung korrespondiert mit dem oben genannten Bild der vielen Wege«, die zur »Wahrheit« führen. Denn der »Wanderer« gesteht jedem das Recht zu, seinen »eigenen Weg« zu finden: »Ich denke, man sollte auf jeden Fall die Arroganz meiden, dass sein Weg der einzige ist« (G 61, Abs. 214). Seinen »individuellen Reifungsprozess« versteht er grundsätzlich als ein »Mündigwerden«. Aus dem Mund eines Anbieters von Seminaren zum Thema Meditation, Ökologie und Kunst, selbst studierter evangelischer Theologe, hört sich das wie folgt an:

»Herr Pfarrer, was muss ich glauben? [...] Das ist sehr stark abhängig von einer Leitfigur, vom Pfarrer oder vom Bischof oder was weiß ich. Und es läuft sehr stark auf verbaler Ebene. Dann glaubt man eben an [...], wiederholt man bestimmte Dinge und das war es dann. Und das ist meines Erachtens eine [...] eine sehr kindliche, um nicht zu sagen kindische Weise des Glaubens [...] Und unser Ansatz ist eben der, dass wir im religiösen Bereich versuchen, die Menschen mündig zu machen. Denn was ich weitgehend beobachte, ist [...] ein großes Maß an Unmündigkeit und Unselbständigkeit, und zwar in spiritueller Hinsicht die Menschen mündig und selbständig und auch eigenverantwortlich zu machen« (G 38, Abs. 35).

Das Ziel der Mündigkeit ist dann erreicht, wenn man sich von »geistlosen« institutionellen Vorgaben gelöst hat und sich selbst zum Herrn über seine spirituellen Bedürfnisse erhoben hat.

»Ich möchte noch von Zeit zu Zeit mein eigenes Glaubensbekenntnis schreiben dürfen. Und das muss sich wandeln dürfen bis an mein Lebensende. So [...] Und wenn ich einmal eine Zeitlang sage, jetzt glaub ich gar nichts, bin atheistisch, ich kann jetzt im Augenblick nicht an Gott oder irgendwas [...], dann, dann muss das auch möglich sein« (G 38, Abs. 126).

Dieses Zitat veranschaulicht nicht nur noch einmal den Anspruch des »Wanderers« auf Deutungshoheit über seine Spiritualität, sondern weist auch auf ein weiteres wichtiges Kennzeichen der »Wandererspiritualität« hin: die Vorstellung von der Unabgeschlossenheit des »eigenen Weges«. Nicht umsonst werden – gerade was diesen Punkt betrifft – von vielen Befragten immer wieder Anleihen beim Buddhismus gemacht: »Also das buddhistische Wort auf die [...] die religiöse Praxis bei uns angewandt: Wenn Du den Buddha gefunden hast, töte ihn. Also stoppe Deinen Prozess nicht, geh weiter« (G 38, Abs. 14).

c) Der »Wanderer« hat sich nicht nur weitgehend vom christlichen Gottesbegriff gelöst, er denkt Gott in der Regel auch nicht mehr als Person. Einer der Befragten drückte es wie folgt aus:

»Dieses Personale, was man hier ja ständig von dem konventionellen Christentum aufgetischt bekommt, dass man ein persönliches Du-Verhältnis und so weiter, muss ich sagen, ist nicht mein Zugang. Ist bei mir einfach eine Leerstelle sozusagen, wo ich nicht hinkomme« (E 44, Abs. 22).

Und einige Zeilen später heißt es:

»Das Entscheidende ist für mein Empfinden, dass Gott für mich eine Dimension des Seins ist. Wie eine Frequenz, die ein Mensch erreichen muss, damit er sich sozusagen auf die Frequenz Gottes einschwingen kann. Also sehr stark eine Erfahrungsangelegenheit, und überhaupt nicht bestimmt von der Frage, was mein Kopf sich für theologische Vorstellungen macht« (E 44, Abs. 22).

Auch wenn Gott, wie es in diesem Zitat heißt, nur noch als »Frequenz« oder als »Energie« begriffen wird, von zwei Überzeugungen lässt der »Wanderer« nicht ab: einerseits, dass Gott jenseits aller Religionen steht, und andererseits, dass Gott der Quellpunkt von Liebe und Freude ist, »die Essenz, die Lebensfreude stiftet« (E 65, Abs. 64). Verbunden mit solchen Überzeugungen ist die Abkehr von allen Bildern eines zornigen und strafenden Gottes, die umso harscher ausfällt, je näher der Betroffene sich der Kirche noch fühlt, sowie ein deutlich anti-rationalistischer und anti-theologischer Zug, der sich gegen die »Dominanz des Wortes« in den christlichen Kirchen richtet.

3.2 Die Kirchenbilder des »Wanderers« und sein Verhältnis zu seiner Herkunftskirche

Wer sich die soziale Deutungshoheit über seine Spiritualität ausschließlich selbst zuspricht, der setzt sich ganz selbstverständlich auch in Opposition zu den offiziellen Lehren und Praktiken der Kirchen. Allerdings stellt dieses Sich-in-Opposition-Setzen zu den Kirchen im Allgemeinen, zu seiner eigenen Herkunftskirche im Besonderen, für den »Wanderer« kein existenzielles Problem mehr dar – weder auf der sozialen noch auf der geistig-spirituellen Ebene. Zwar deuten einige der Befragten in ihren biographischen Erzählungen an, dass sie in der Vergangenheit durchaus schmerzhaft Erfahrungen mit »Kirche« durchleiden mussten, schildern ihre »schlechte Erfahrungen mit Pfarrern« (E 27, Abs. 1) oder erzählen von einem »äußerst harter Kampf« (G 38, Abs. 14) mit Pastoren und den Herkunftsgemeinden. Sie berichten, dass es viel Zeit, Mühe und Kraft gekostet habe, »sich von der Kirche freizuschaukeln« (E 38, Abs. 179), interpretieren diese Erlebnisse allerdings weitgehend als abgeschlossenes Kapitel in ihrer Biographie. Heute betrachtet der »Wanderer« das Treiben der Kirchen weitgehend gelassen und ohne große Emotionen, weil er sich sicher ist, den Amtsträgern der Kirchen aufgrund seiner biographisch erworbenen spirituellen Kompetenz nun zumindest »auf gleicher Augenhöhe« begegnen zu können, wenn er sich dem »Durchschnittspfarrer« nicht schon überlegen dünkt. Wenn ihm aus dem großen Bestand christlicher Traditionen, etwa der christlichen Mystik, oder aus der breiten kirchlichen Veranstaltungspalette, wie etwa einem besonderen meditativen Gottesdienst oder einer attraktiven Fortbildungsveranstaltung, etwas gefällt, dann nimmt er dieses Angebot gerne und ganz selbstverständlich wahr. Denn in seinen Augen ist auch der »christliche Weg« zur Wahrheit ein Weg, der grundsätzlich gegangen werden kann. Es komme nur darauf an, diesen Weg auch konsequent zu gehen, und das heißt für den »Wanderer«,

»die guten, die positiven, die kreativen Elemente aus der christlichen Tradition ausfindig [...] und daraus was [...] für die eigene religiöse Praxis [zu] machen« (G 38, Abs. 155, ähnlich E 27, Abs. 6).

Wenn die Kirchen und ihre Amtsvertreter ihn allerdings mit institutionellen oder auch persönlichen »Zumutungen« konfrontieren, dann werden diese entweder ent-

schieden zurückgewiesen oder schlicht ignoriert, und der »eigene Weg« wird konsequent fortgesetzt:

»Wenn es der Pfarrer nicht gern mag, dann machen wir es für uns« (E 53, Abs. 39).

Zwei Beispiele sollen diese »souveräne« Haltung weiter verdeutlichen. So berichtet eine der Befragten von ihrem »eigenständigen« Gebetsverhalten wie folgt:

»Und habe auch wieder gemerkt, dass es bei mir in der letzten Zeit gekommen ist beim Vaterunser, wenn dann kommt: ›Und führe uns nicht in Versuchung‹, dass ich das nicht mehr beten möchte mehr. Weil das für mich so nicht stimmt. Ich glaube das nicht, dass da oben ein Gott sitzt, der sagt: Jetzt probieren wir mal, ob sie in das Fettnäpfchen tappt. Das kann ich nicht akzeptieren, und ich bin da immer still, warte bis die Stelle vorüber ist, und dann spreche ich wieder weiter. Ich habe ein anderes Gottesbild, das geht nicht in meinen Kopf. Dass er uns da oben veräppelt« (E 65, Abs. 134).

Und in einer Diskussionsrunde mit Mitgliedern einer katholischen Hochschulgemeinde, in der es um die Sexuallehre der katholischen Kirche ging, fielen die folgenden Sätze:

»E 1: Da geht's wieder nach dem Motto: Lass mich in Ruh, dann lass ich Dich in Ruh. Also die Kirche mag durchaus ihre Argumente vertreten, aber das ist mir ziemlich wurscht, ehrlich gesagt. Das ist mir wirklich absolut schnuppe. Ich lebe meine Sexualität so wie ich will und nicht wie die Kirche es will, lasse mir da garantiert nichts reinreden. E 3: Mhmm, kann ich unterschreiben. E 2: Würde ich auch unterschreiben. Ich denke, dass sie halt alles so ein bisschen unter Kontrolle haben wollen, und halt aufgrund dessen dann irgendwie Vorschriften machen, die da besser ins Bild passen« (G 61, Abs. 195).

Obwohl sich die Haltung des »Wanderers« gegenüber den Kirchen eher als Institutionenindifferenz denn als explizite Institutionenfeindschaft charakterisieren lässt, besitzt er doch ein stereotypes, eindeutig negativ konnotiertes Kirchenbild, das er dazu benutzt, seine eigene Spiritualität und Religiosität positiv zu profilieren. Die Abgrenzungen gegenüber den Kirchen werden dabei in der Regel mit Hilfe der folgenden drei Entgegensetzungen vorgenommen: a) »eng« versus »weit«, b) »angstvoll« versus »mutig«, und c) »tot« versus »lebendig«.

a) Mit Hilfe der Entgegensetzung von »eng« versus »weit« wird vor allem die Struktur und die Praxis der etablierten Kirchen kritisiert. Die Charakterisierung der eigenen Spiritualität als »weit« und die Beschreibung der kirchlichen Praxis als »eng« gehört zu den Standardargumenten des »Wanderers«, wenn es darum geht, das eigene Selbstverständnis zu umreißen. Dabei richtet sich die Metapher »eng« in

durchgängig kirchenkritischer Absicht a) gegen das Kirchenrecht und die dogmatische Rigorosität des kirchlichen »Lehramts«, das – in der Sicht des »Wanderers« – den Menschen vorschreiben will, wie sie zu leben und was sie zu glauben haben, b) gegen die hierarchischen – in seinen Augen »blinden« Gehorsam einfordernden – Kirchenstrukturen, und c) gegen eine – von ihm als langweilig und »überritualisiert« wahrgenommene – Standardliturgie, der die spirituelle Tiefe fehle. Allen drei Kritikpunkten, die in den Gesprächen fast ausschließlich als »Anklagen« formuliert werden, stellt man die eigene »Offenheit«, »Toleranz« und »Kreativität« gegenüber und fasst diesen Habitus unter der Chiffre »weit« zusammen.

b) Eine zweite Entgegensetzung, die der »Wanderer« benutzt, um seine eigene Spiritualität gegen die »Religion« der Kirchen abzugrenzen und positiv zu profilieren, ist die von »angstvoll« versus »mutig«. Anders als die zuerst behandelte Dichotomie von »eng« versus »weit«, die inhaltlich über mehrere thematische Felder streut, ist die Entgegensetzung von »angstvoll« versus »mutig« thematisch eindeutiger fokussiert. Die Charakterisierung der kirchlichen Praxis als »angstvoll« meint dabei natürlich nicht, dass die Kirchen und ihre Amtsträger »ängstlich« agierten, sondern eher das Gegenteil, nämlich dass die Kirchen in ihrer Lehre und der daraus resultierenden Praxis »Angst« verbreiteten und darauf ihre Autorität stützten. Dadurch erzeugten sie ein »angstvolles« Verhalten der Kirchenmitglieder, die ihr Frömmigkeitsleben an den kirchlichen Vorgaben orientieren. Mit dem Prädikat »mutig« wird hingegen das eigene Verhalten belegt, also die Tatsache beschrieben, dass man die »Kraft« gefunden habe, sich aus diesen »Angststrukturen« zu befreien, sich »freizuschaukeln« und den Prozess des »Mündigwerdens« erfolgreich absolviert zu haben. Diese Qualifizierung der »Religion der Kirchen« als »angsterzeugend« und »angstgestützt« wird von dem »Wanderer« in der Regel mit zwei – in den Gesprächen immer wiederkehrenden – Vorwürfen begründet. Der eine Vorwurf wird wesentlich aus der Kirchengeschichte abgeleitet und richtet sich gegen die kirchliche »Intoleranz« und die »gewaltsamen Methoden«, die eingesetzt wurden, um die Menschen »unmündig« zu halten und Abweichler zu disziplinieren bzw. zu nihilieren. Demgegenüber betont der »Wanderer« seine eigene Toleranz und Friedfertigkeit – Haltungen, die in einem für ihn typischen »radikalen Ökumenismus« zusammenlaufen. Der andere Vorwurf ist grundsätzlicherer Natur und richtet sich gegen die kirchlichen Lehren von der »Sündhaftigkeit« des Menschen und dem damit verbundenen Menschenbild, das dem eigenen, auf den Selbstwert und die Individualität jedes Menschen zielenden Weltbild fundamental widerspricht.

c) Und mit Hilfe der Entgegensetzung von »tot« versus »lebendig« (oder von »Wüste« und »Oase«, wie es in einigen Interviews heißt) wird schließlich die »*platonisch versaute*« (G 38, Abs. 49) Wort- und Theologiezentriertheit der kirchlich-spirituellen Praxis kritisiert, der man sein »ganzheitliches«, »Körper, Seele und Geist« integrierendes Spiritualitätskonzept entgegenhält. Hier werden zum einen »Defizite« in der kirchlichen spirituellen Praxis beklagt, der man die eigenen körper-, sinnen- und gefühlszentrierten Spiritualitätsformen (von der Erdmeditation über die tibetische Klangschalenmassage und den liturgischen Tanz bis hin zur mystischen Lichtmeditation) gegenüberstellt, zum anderen aber auch die »Lebens-

ferne« und »kommunikative Unfähigkeit« des Kirchenpersonals, die mit der kommunikativen Lebendigkeit und der Zugewandtheit zu den individuellen Lebensproblemen der Menschen in den eigenen Veranstaltungen konfrontiert werden.

3.3 Die Vergemeinschaftungsformen des »Wanderers«

Wer der grundsätzlichen Überzeugung ist, dass jeder seinen eigenen, individuellen Weg zu seiner Spiritualität finden muss und dass dieser Weg immer wieder wechseln kann und nie abgeschlossen sein wird, der vermeidet in der Regel auch alle dauerhaften Bindungen. Und in der Tat wurde das Thema »religiöse Vergemeinschaftung« in den Interviews nie erwähnt, so dass man schon fast von einer grundsätzlichen »A-«- oder »Anti-Sozialität« des »Wanderers« sprechen kann. Das heißt nicht, dass der »Wanderer« seine Spiritualität nicht in Gemeinschaft lebt und entwickelt. Im Gegenteil: Er besucht regelmäßig Seminare und Kurse, weil nur diese ihn auf seinem Weg weiterbringen. Typisch für ihn ist freilich ein Habitus, den man als »auswählendes Zugreifen und Kommen und Gehen nach Belieben« bezeichnen kann. Eine unserer Befragten, die selbst als Anbieterin agiert, beschreibt diesen Habitus wie folgt:

»Vielleicht geh ich auch mal in den Kurs, aber das mach ich einmal. Und dann ist wieder gut, dann mach ich vielleicht lange Zeit nichts, und dann guck ich wieder was anderes an. Also so erleb ich die Leut. Da geht man mal zum [xy] zum Meditieren, und dann kommen die gleichen Leut zu mir, zum Beispiel zum [Name einer asiatischen Körpertechnik], also findet man dann wieder. Dann kommt jemand und bietet Enneagrammsachen an und dann findet man solche Leute dann wieder da. Also man guckt sich alles an« (E 45, Abs. 126).

Und diesen Habitus reflektierend fährt sie fort:

»Man sucht Gemeinschaft auf Zeit [...] denke ich. Also wenn sich da dann zufällig jetzt, sag ich mal, Begegnungen ergeben, die sich dann in freundschaftlichen Verhältnisse weiter spinnen, dann ist das in Ordnung. Aber das ist jetzt nicht vordergründig das [...] erste Ziel« (E 45, Abs. 140).

Nicht lebenslange Bindung an eine Glaubensgemeinschaft ist es also, was der »Wanderer« sucht, sondern, wie es in diesem Zitat so schön heißt, »Gemeinschaft auf Zeit« mit »Gleichgesinnten« in und während besonderer Veranstaltungen²².

²² Zur Bedeutung solcher besonderer Veranstaltungen, heute als Events bezeichnet, vgl. im Allgemeinen: W. Gebhardt, »Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen«, in: W. Gebhardt; R. Hitzler; M. Pfadenhauer (Hg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000, 17-32; H. Knoblauch, »Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events«, in: ebd., 33-50; zur Bedeutung religiöser Events vgl. M. N. Ebertz, »Transzendenz im Augenblick. Über die »Eventisierung« des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Jugendtage«, in: ebd., 345-364.

Diese findet er vor allem in »offenen Häusern«, »Foren« und (aber nur im Ausnahmefall) in so genannten »selbstgewachsenen Gemeinschaften«, die zwar alle selbständig und unabhängig voneinander existieren, über netzwerkartige Strukturen aber locker miteinander verkoppelt sind. Der »Wanderer« vergemeinschaftet sich also jenseits der klassischen kirchlichen Sozialformen von Kirchengemeinde, kirchlichen Vereinen und Kommunitäten, er lässt sich, folgt man den Erkenntnissen neuerer soziologischer Theoriebildung²³, als religiöser »Szenegänger« bezeichnen und ist damit ein exemplarisches Kind der Spätmoderne.

4. Kein Pilger mehr, noch kein Flaneur. Der »spirituelle Wanderer« als Prototyp spätmoderner Religiosität

Soviel zur Charakterisierung des »Wanderers« als Prototyp spätmoderner Religiosität und spätmoderner religiöser Identitätsbildung. Spätmodern ist er, weil er sich als prototypische religiöse Sozialfigur in charakteristischer Weise von der vormodernen religiösen Sozialfigur des »homo viator«, von der modernen des »Pilgers« und von der postmodernen des »Flaneurs«²⁴ unterscheidet. Das charakteristische Kennzeichen sowohl des »homo viator« als auch des »Pilgers« ist es, ein eindeutiges und präzise definiertes Ziel zu haben, gleich ob dieses Ziel räumlich (als feststehender Pilgerort) oder inhaltlich (als Idee des »ewigen Lebens« oder der »herrschaftsfreien Gesellschaft«) bestimmt ist. Der postmoderne »Flaneur« hingegen, so wie ihn schon Walter Benjamin meisterhaft in seiner Skizze *Baudelaire oder die Straßen von Paris* portraitierte, ist jemand, der nur dem Zufall folgt, und dort, wohin dieser ihn führt, sein Leben konsumierend genießt. Der typische Ort, an dem man ihm begegnet, ist deshalb der Boulevard und das Kaufhaus. Dagegen erscheint der »Wanderer« mit seiner Leitidee, der Weg sei das Ziel, als ein spezifisches Kind der Spätmoderne, hin- und hergerissen zwischen moderner »Zielstrebigkeit« und postmoderner »Beliebigkeit«. Einer der von uns Befragten, seit Jahren aktiv in der alternativen Heilungsszene, schilderte uns seinen Traum, irgendwann einmal im bayerischen Wald sein eigenes Seminar- und Bildungshaus aufzumachen. Den Namen dafür hatte er schon gefunden und teilte ihn stolz mit: »Kloster Serailhaus of the Human Touch«. Besser als in diesem Namen kann das »Zwischen-den-Welten-Stehen« jenes hier beschriebenen Typus spätmoderner Religiosität kaum zum Ausdruck kommen: »Kloster« steht für die christlich-mystische Tradi-

23 Zum Begriff und theoretischen Gehalt der »Szene« vgl. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M.; New York 1992, 459-494; R. Hitzler; T. Bucher; A. Niederbacher, *Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute*, Opladen 2001; W. Gebhardt, »Die Verszenung der Gesellschaft und die Eventisierung der Kultur. Kulturanalyse jenseits traditioneller Kulturwissenschaften und Cultural Studies«, in: U. Göttlich; C. Albrecht; W. Gebhardt (Hg.), *Populäre Kultur als repräsentative Kultur. Die Herausforderung der Cultural Studies*, Köln 2002, 187-305.

24 Zur Begrifflichkeit vgl. vor allem: Z. Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg 1977; W. Benjamin, *Allegorien kultureller Erfahrung. Ausgewählte Schriften 1920-1940*, Leipzig 1984, 445-447.

tion. »Serailhaus« für den – durchaus erotisch-leiblich konnotierten – Reiz fernöstlich-orientalischer (Kaufhaus-) Religiosität und »the Human Touch« für das Element liebesakosmischer Menschheits- und Bildungsreligion, die sich heute aus den Wurzeln aufgeklärter Bürgerlichkeit gelöst und nun in psychologisch-esoterischen Gewändern daherstolzieren. Der spätmoderne »Wanderer« lässt nicht ab von der modernen Idee der notwendigen Zielgerichtetheit des Lebens, er deutet sie nur um: als seine eigene, individuelle, nur von ihm allein zu bewältigende Lebensaufgabe, die unabgeschlossen bleibt, solange er »strebt«.

Der Typus des »spirituellen Wanderers« bezeichnet – wie eingangs schon gesagt – (noch) ein Minderheitenphänomen innerhalb der heterogenen Masse der Kirchenmitglieder. Der »Wanderer« ist allerdings auch ein typischer Multiplikator, der durch die Netzwerke, in denen er sich bewegt und die sich stetig erweitern, Inhalte, Informationen und Techniken aus freischwebenden spirituellen Szenen, also aus dem Esoterikbereich, aus dem alternativen Gesundheits- und Therapiebereich, aus dem Bereich fremdreligiöser Glaubens- und Deutungsmuster und aus dem Bereich primär östlicher Meditations- und Körperarbeitstechniken nachhaltig in den Raum der Großkirchen hineinträgt. Und einige der Erkenntnisse, die im Laufe des Projekts gewonnen wurden, sprechen dafür, dass er dies mit großem Erfolg tut. Viele der für ihn typischen Merkmale breiten sich unter Kirchenmitgliedern geradezu lawinenartig aus. Neben der Sehnsucht nach ganzheitlichen, d. h. nicht nur die Ratio, sondern auch die Sinne berührenden religiösen Erfahrungen und Erlebnissen, ist es vor allem der immer offensiver geäußerte und auch vertretene Anspruch auf die Deutungshoheit über die eigene Spiritualität, der an Bedeutung gewinnt.

Wie stark sich diese »Selbstermächtigung des religiösen Subjekts« im kirchlichen Bereich schon ausgebreitet hat²⁵, zeigt folgende, kleine Episode aus einem Interview. Eine Schwester einer evangelischen Kommunität antwortete auf die Frage, ob die von ihr geschilderten Meditations- und Körperarbeitspraktiken nicht dem Selbstverständnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche widersprächen, mit dem Satz: »Liebe Gott, und tue was Du willst« (G 35, Abs. 105). Und während sie dies sagte, lehnte sie sich entspannt zurück und lächelte den Interviewer spitzbübisch an. Wir wissen nicht, ob sich die Schwester bewusst war, dass sie hier ein von Martin Luther gerne benutztes Augustinus-Zitat wiedergab. Martin Luther – so lässt sich vermuten – wäre wohl zumindest etwas erstaunt darüber gewesen, in welchen Kontext seine heutigen Anhänger eines seiner Lieblingszitate setzen.

25 Vgl. W. Gebhardt, »Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung«, in: M. Pöhlmann (Hg.), *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen* (EWZ-Texte 170), Berlin 2003, 7-19.

