

Robert Hettlage
Alfred Bellebaum *Hrsg.*

Religion

Spurensuche im Alltag



Springer VS

Religion

Robert Hettlage · Alfred Bellebaum
(Hrsg.)

Religion

Spurensuche im Alltag

 Springer VS

Herausgeber

Robert Hettlage
Universität Regensburg
Deutschland

Alfred Bellebaum
Universität Koblenz-Landau
Deutschland

ISBN 978-3-658-02769-8

ISBN 978-3-658-02770-4 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-02770-4

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2016

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Lektorat: Dr. Cori Mackrodt, Daniel Hawig

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Inhalt

Einleitung

Das Alltägliche der Religion 3
Robert Hettlage

A Zentrierungen. Verwischungen zwischen Lebenspraktiken und Selbstbestimmung

Kontingente Kontingenzbewältigung. Zur Dialektik von Religion und Aufklärung in der Moderne 19
Holger Zaborowski

Selbststeigerung. Die Einklammerung in innerweltliche Bezüge 39
Robert Hettlage

B Verzauberungen. Fließende Übergänge zwischen Profanität und Sakralität

Hoffnung auf den Garten Eden. Zur Religiosität des säkularen Umweltschutzes und zum Schöpfungsethos der Religion 79
Michael Rosenberger

Fortschritt: Der Glaube an die Selbstbewegung der Welt im Ganzen 95
Karl-Heinz Nusser

Märkte und Börsen. Ekstatische Sakralisierungen 113
Georg Pfeleiderer

Körperzauber? Der Kult um den Körper in der „entzauberten Welt“ 137
Robert Gugutzer

Ritualisierungen – Sakrale Aufladungen des Sports 157
Antje Dresen

C Hybridisierungen. Offene Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz

Maßhalten. Zur Aktualität der Sieben Todsünden 181
Alfred Bellebaum

Buddhismus im Alltag. Östliche Praktiken in der westlichen Kultur 203
Johann Figl

Selbstfindung durch Astrologie 233
Franz Höllinger

Homo viator. Pilgern als säkularer und religiöser Trend 265
Hans-Joachim Höhn

Spiritualität, Esoterik und Religion 273
Gerhard Schmied

Zum Schluss

Hoffnungen. Glück, Leid und Sehnsucht nach dem guten Leben 293
Erwin Hufnagel

Die Autoren 323

Einleitung

Das Alltägliche der Religion

Robert Hettlage

Für das moderne Wissenschaftsverständnis und folglich für viele Soziologen ist das Thema Religion unbequem und unattraktiv und wird deshalb nach Möglichkeit umgangen. Diese Tatsache steht in eklatantem Widerspruch zur weltgeschichtlichen Bedeutung des Phänomens Religion, zur Entstehungsgeschichte der Soziologie und zum alltäglichen Leben der Menschen. Zu allen Zeiten haben Menschen auf der Suche nach dem gelingenden Leben zudem immer einen engen Zusammenhang zwischen Religion, Ethik und Glück erahnt. Seit der antiken Philosophie, besonders seit Plato und Aristoteles, wird dieses komplexe Themenfeld in unterschiedlichsten Zuspitzungen diskutiert (Hettlage 2010; Bellebaum/Hettlage 2010). Soziologie, die den Sinn und die Strukturen des sozialen, und nicht selten alltäglichen Handelns zum Gegenstand hat, kann sich davon kaum dispensieren.

1 Religionskritik: Religion und Emanzipation

a. Befreiung von religiöser Herrschaft

Natürlich hat es zu allen Zeiten radikale und wortgewaltige Kritiker der Religion gegeben, das in der heutigen Zeit akzentuierte Unbehagen an ihr hängt aber mit einem genuinen Konstruktionsmerkmal der Moderne zusammen. Denn es ist eine Tatsache, dass Wissenschaft im allgemeinen, Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften im Besonderen, seit der Neuzeit bzw. seit dem 19. Jahrhundert mit dem Anspruch aufgetreten waren, die Deutungshoheit der Religion für das Verständnis der Welt, für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und für das alltägliche Handeln zu brechen. Allein schon der Verweis auf die Existenz und das Wirken eines Gottes in der Welt erschien vielen Aufklärern eine schiere intellektuelle Unmöglichkeit

oder eine Sinnbildung angesichts des Sinnlosen zu sein. Deswegen wollten sie als Vertreter der (angeblich) „voraussetzungslosen“ Wissenschaft entweder die Religion beerben oder sie waren der Auffassung, dass die Welterfahrung und das gesellschaftliche Zusammenleben gänzlich der Religion entraten könnten. Dabei verkannte man, dass ein rigoroser Atheismus in formaler Hinsicht selbst auf einem Glaubensakt beruht. Denn Atheisten „glauben, dass es Gott nicht gibt“. Beweisen, im strengen Sinn, können sie das nicht, „denn niemand kann für einen singulären Gegenstand einen negativen Existenzbeweis führen. Dafür müsste er das ganze Universum durchsucht haben“ (Schnädelbach 2012:7). Um eine Glaubensüberzeugung handelt es sich auch dann, wenn das immer weitere Fortschreiten auf dem Wege der naturwissenschaftlich geprägten Erkenntnis angeblich nicht nur ein allgemein höheres Wissensniveau erzeuge, sondern auch geeignet sei, die Menschen aus ihrer „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zu befreien und mithilfe, die großen Fragen der sittlichen Lebensführung und des „guten Lebens“ als unwissenschaftlich und daher irrelevant zu entsorgen.

b. Religion und Glaube als Residualgrößen der Gesellschaft

Das Interesse mancher Aufklärer am Untergang der Religion war offensichtlich. Hierbei verbanden sich Ideen und Interessen aufs innigste. Das ist an der langen Tradition der Religionskritik unschwer abzulesen. Im Blickfeld stand vor allem die institutionell verfasste Religion mit ihrer Herrschaftspraxis, die schon vor, aber verstärkt seit *Karl Marx* als interessengeleiteter Betrug am leidenden Volk gedeutet wurde. Unter aufklärerischen Rationalitätspostulaten wurde der Religion höchstens noch (und keineswegs immer) ein Privatraum für residuale Glaubensüberzeugungen zugewiesen, für deren öffentliche Geltung aber kein Platz mehr sein sollte. Jeder sollte immerhin auf seine Fassung selig werden dürfen. In manchen Ländern war diese Strategie der bewussten „Säkularisierung“ des öffentlichen Raums durchaus erfolgreich. Das trifft für die Konstituierung laizistischer Staaten zu, gilt aber auch für manche Staatsgebilde, in denen die religiösen Institutionen (wie etwa die Kirchen) sich eine starke rechtliche Stellung bewahren konnten, aber eine enge Beziehung zwischen offiziellem Normierungsanspruch und privater Lebenspraxis sukzessive preisgeben mussten. Diese Entwicklung ist aber länderspezifisch gesondert zu betrachten und durchaus kein globales Phänomen. Vor allem ist der Schluss voreilig, dass sich die privaten Überzeugungen im Alltag der Menschen deswegen zwangsläufig auch der religiösen Prägung gänzlich entzogen hätten. Es gibt trotz aller Kirchenferne durchaus Anzeichen der religiösen Wiederbelebung. Es hängt natürlich einiges davon ab, was man unter dem Phänomen Religion zu verstehen bereit ist.

2 **Gesellschaftliche Zentrierung der Religion. Zivilreligion und Integration**

Auch ist durchaus fraglich, ob sich Gesellschaften und die in ihnen lebenden, denkenden und handelnden Menschen es sich wirklich leisten können, ganz ohne religiösen Input im weiten Sinn auszukommen. Schon Rousseau war entschieden nicht der Meinung, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt ohne religiöse Bindung der Menschen überlebensfähig seien. Da sich nach seiner Meinung die religiösen Instanzen (hier des Christentums) gründlich diskreditiert hätten, experimentierte er in seinem „Gesellschaftsvertrag“ gedanklich damit, eine „Zivilreligion“ einzurichten. Er konnte aber das Problem nicht lösen wie Religion und Bürgertugenden aufeinander auszurichten seien, ohne in die totalitäre Versuchung zu geraten

a. Zusammenhalt durch Religion.

Emile Durkheim steht in dieser gesellschaftspädagogischen Tradition. Seiner Auffassung nach bedürfen auch und gerade moderne Gesellschaften der Religion als einer „externen Kraft“, die das nötige Fundament, den Anker und Zement für ein Gehäuse beschafft, in dem (und mit dessen Hilfe) die flatterhaften Menschen mit ihren vielfältigen und divergierenden Einzelinteressen auf Dauer zusammenleben können. Diese Kraft soll also unsere Begegnung mit der Welt auf eine dauerhafte Basis stellen. Durkheim stellt dabei zwei Wissens- und Erfahrungsbereiche gegenüber: das Bekannte und das Unbekannte. Bekannt ist uns der Alltag mit seinen Routinen und seinem Handlungsdruck. Ihm gegenüber stehen aber Kräfte und Schicksalsmächte, wie Naturkatastrophen, Revolutionen oder der Tod, die wir vom Ursprung und von ihrer individuellen und kollektiven Tragweite her nicht wirklich durchschauen, die wir aber gerade deshalb möglichst beeinflussen oder mit denen wir wenigstens – über Symbole und Rituale – in Kontakt treten wollen. Das zu gewährleisten, war für Durkheim die Bestimmung und Unverzichtbarkeit der Religion: „the organized attempt to bridge the gap between the known and the unknown, conceived of as the profane world of ordinary experience and the sacred, extraordinary world located outside that experience“ (Hart 2001:XV). Von diesem Impuls, die Grenzen des Wissens auszuweiten, lebt auch die systematische wissenschaftliche Erkenntnis, nur dass es ihr, im Gegensatz zu dem, was die Aufklärer meinten und wollten, nicht gelingt, das drängende Ordnungsproblem zu lösen. Wissenschaften wie die Soziologie können wohl helfen, sich der gesellschaftlichen Verknüpfung bewusst zu werden; ihre Methodologie des „systematischen Zweifels“ „also des permanenten Umwälzens vermeintlicher Sicherheiten, überfordert die meisten Menschen und untergräbt die Kräfte des Zusammenhalts.“

b. Divinisierung der Gesellschaft

Einen tragfähigeren Ausweg als die „Divinisierung des Staates“ konnte Durkheim, genau wie Rousseau, nicht finden. Die Gesellschaft, die uns so stark durchdringt und dominiert, bindet auch unseren Willen und verpflichtet uns moralisch. Kollektivität und Divinität laufen völlig parallel. «La divinité est l'expression symbolique de la collectivité» (Durkheim 1963:89). Das Göttliche ist die höchste Garantie der moralischen Ordnung. Um den religiösen Charakter der Moral im Menschen zu stärken, genügt der Appell an das Kollektiv als solches nicht. Damit eine Nation sich in einem gesunden moralischen Zustand befindet, genügt es nicht, dass sie sich einfach der größten Verbrechen enthält. Sie braucht ein Ideal, ein Ziel, einen originären Beitrag zum moralischen Erbe der Menschheit. Deswegen muss ihr das „moralische Evangelium“, das durch einen Zaun des Mysteriösen von der Profanierung abgeschirmt wird, beigebracht werden (Durkheim a. a. O. 11). Dazu gehört auch, den Sinn für das Sakrale des menschlichen Zusammenhalts und der menschlichen Person durch zivilreligiöse Rituale und Symbole zu stärken. Das ist die Aufgabe einer als laizistisch und rationalistisch zu entwerfenden Pädagogik.

3 Die Kulturbedeutung der Religion

a. Die Spannung von religiöser Ethik und Weltgestaltung

Max Weber, „religiös unmusikalisch“ wie er sich selbst einstufte, hatte nicht das gleiche Problem wie Durkheim. Er war nicht daran interessiert, der Religion eine funktionale Aufgabe für den gesellschaftlichen Umbau zuzuteilen. Die Beziehung der Menschen zum Göttlichen neu zu regeln, war für ihn kein Desiderat und stand außer Betracht. Aber als gesellschaftlich bedeutsame Kulturphänomene waren Religion, persönlicher Glaube oder ethische Grundüberzeugungen überaus wichtige und daher wissenschaftlich sehr ernst zu nehmende soziale Tatsachen. Dass sie als Sinnkonstrukte eine Gesellschaftsmacht höchsten Grades darstellten, stand für Weber völlig außer Frage. Nach *Reinhard Bendix'* Analyse(1964:68) interessierte sich Weber dabei hauptsächlich für drei Grundprobleme:

- „1. Die Wirkung religiöser Ideen auf die Alltagsethik und das wirtschaftliche Verhalten der Laien;
- 2. die Wirkung von Schichten und Ständen auf religiöse Ideen und
- 3. die Bestimmung des spezifisch Okzidentalens aufgrund eines Vergleiches der Ursachen und Wirkungen religiöser Überzeugungen in verschiedenen Kulturen“.

Weber war überzeugt, dass die großen Weltreligionen (aber auch die magischen Praktiken) aus religiösen Ideen, – vor allen das Leiden in der Welt, den Dualismus von Gut und Böse und das Theodizee-Problem betreffend – entstanden sind, deren Inhalte und Verheißungen einem Systematisierungsbestreben unterliegen (also der historisch-soziologisch erforschbaren „Rationalisierung“ des religiösen Lebens). Deswegen ist Religion nicht ohne Blick auf bestimmte soziale Gruppen (Priester, Zauberer, Propheten, Intellektuellenschichten, Heilige, Mönche, Missionare, Anhänger, Schüler) zu verstehen, denen diese Aufgabe obliegt und für die die religiösen Glaubensüberzeugungen eine Grundlage für das Zusammengehörigkeitsgefühl bilden. Andererseits sind bestimmte Gruppen und soziale Kategorien (z. B. das aufstrebende Bürgertum) aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung und ihrer materiellen Interessenlage für ganz bestimmte religiös gefärbte Ideen empfänglich. Das ist für das Verständnis der okzidentalen Entwicklung von besonderer Wichtigkeit

In seiner berühmten Studie über „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ führte Weber diesen Nachweis. Der moderne Kapitalismus hat nicht nur ethisch-religiöse Antriebskräfte, ohne die sein Siegeszug kaum zu erklären wäre, er treibt auch selbst den religiösen Entzauberungsprozess weiter. Die ursprünglich religiös motivierte „methodische Lebensführung“ der primär wirtschaftlich motivierten „Berufsmenschen“ setzt sich im Zeitablauf von seinen geistigen Grundlagen frei. Er veranlasst die Menschen ohne die traditionale Alltagsethik zur Welt Stellung zu nehmen“ und sich dem kapitalistischen „Erwerb um des Erwerbens willen“ zu verschreiben.

Maßgebend in ihrem Alltag ist den Menschen häufig aber weniger eine prinzipielle Konsequenz als eine nüchtern-gelessene Haltung religiösen und religionsfernen Dingen gegenüber. „(Weber) war sich ... bewusst, dass die Menschen im täglichen Leben nicht die Gewohnheiten überprüfen, in denen sie mit ‚unreflektierter Nachahmung‘ verharren. Aber er wollte betonen, dass seine Soziologie von den Menschen als ‚Kulturwesen‘ handelt, und dass sehr viel von dem, was die Menschen einer Gesellschaft in ihrem alltäglichen Handeln für selbstverständlich halten, tatsächlich Grundüberzeugungen und Annahmen voraussetzte, ohne die es nicht funktionieren könnte“ (Bendix 1964:206). Hier finden wir einen wichtigen Hinweis darauf, dass theologische Doktrinen und Volksglaube bzw. Alltagsreligion stark auseinanderklaffen können.

b. Erlösungsideen und Interessen

Webers Blick richtete sich – im Gegensatz zu Durkheim – hauptsächlich auf die Hoch- oder Weltreligionen und die von ihnen rationalisierten „Weltbilder“, die als „Weichensteller“ für die handlungsmächtigen (materiellen und ideellen) Interessen

dienten. Denn an ihrer jeweiligen Erlösungs-Idee kristallisierte sich „wovon“ und „wozu“ man erlöst sein wollte“:

„Ob von politischer und sozialer Knechtschaft zu einem diesseitigen messianischen Zukunftsreich.

Oder von der Befleckung durch das rituell Unreine oder von der Unreinheit der Einkerkung in den Körper überhaupt zur Reinheit eines seelisch-leiblich schönen oder eines rein geistigen Seins.

Oder von dem ewig sinnlosen Spiel menschlicher Leidenschaften und Begehungen zur stillen Ruhe des reinen Schauens des Göttlichen.

Oder von einem radikal Bösen und von der Knechtschaft unter der Sünde zur ewig freien Güte im Schoß eines väterlichen Gottes.

Oder von der Verknechtung unter die astrologisch gedachte Determiniertheit durch die Gestirnkongstellationen zur Würde der Freiheit und Teilhaftigkeit am Wesen der verborgenen Gottheit.

Oder von den in Leiden, Not und Tod sich äußernden Schranken der Endlichkeit und den drohenden Höllenstrafen zu einer ewigen Seligkeit in einem irdischen oder paradiesischen, künftigen Dasein.

Oder von dem Kreislauf der Wiedergeburten mit ihrer unerbittlichen Vergeltung von Handlungen abgelebter Zeiten zur ewigen Ruhe.

Oder von der Sinnlosigkeit des Grübelns und Geschehens zum traumlosen Schlaf.

Der Möglichkeiten gab es noch weit mehr: Stets steckte dahinter eine Stellungnahme zu etwas, was in der realen Welt als spezifisch „sinnlos“ empfunden wurde und also die Forderung: dass das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller „Kosmos“ sei oder: werden könne und solle“ (Weber 1991:11).

4 Soziale Dezentrierung der religiösen Phänomene – Religion und „Säkularisierung“

Webers Plädoyer für einen weiten Religionsbegriff ist besonders bedeutsam, wenn wir – wie es hier der Fall ist – uns auf die moderne Welt und die Gegenwartsgesellschaften konzentrieren. Hier kreist die Diskussion seit rund einem halben Jahrhundert um das richtige Verständnis des Verhältnisses von Religion und Moderne, wie es sich in der Säkularisierungsdebatte niederschlug.

Peter L. Berger wählt als Ausgangspunkt seiner Wissens- und Religionssoziologie die Alltagserfahrung der Menschen. Sein wissenschaftlicher Blick ist dabei nach eigener Darstellung (1988:232) ein „sakramentaler“. Darunter versteht er die Erfassung der Gegenwart Gottes „in, with and under‘ the elements of common human experience“.

a. Pluralisierung der Sinnangebote

Besonders einflussreich war Berger (1973: 120) mit seiner Auffassung, dass Religion erstmals in der Geschichte nicht nur für eine Handvoll Intellektueller, sondern für die breiten Massen an Plausibilität verloren habe. Sie hat unter Bedingungen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung ihr Deutungsmonopol eingebüßt und muss jetzt den Wettbewerb mit nichtreligiösen Instanzen aufnehmen (131). Ihre Anhängerschaft ist nicht mehr garantiert. Sie müssen nach Art des Marketing beworben werden. Je stärker sie sich an den Bedürfnissen des Privatlebens ihrer Klienten orientiert (Heirat, Sexualleben, Kindererziehung, Familienaktivitäten), desto stärker wird ihr Wettbewerbsvorteil gegenüber anderen Sinn-Anbietern. Der Preis ist, dass alle mannigfaltigen Inhalte, besonders die genuin religiösen, relativiert und subjektiviert, d. h. ihres Status als fraglose, objektive Wirklichkeit beraubt werden. Sie werden de-institutionalisiert und eine Frage der privaten Wahlentscheidung. Die Folge ist, dass die institutionalisierte Religion ihren ehemals gesicherten Zugriff auf die Individuen verloren hat. Sie steht vor der Frage, sich entweder dem „pluralistischen Spiel“ ganz zu entziehen oder im Spiel zu bleiben. Diese letztere Option ist die wahrscheinliche. Auch die neuen religiösen Bewegungen können die moderne Entwicklung nicht umkehren (Wilson 1988:965). Sie müssen sich vielmehr in Form und Inhalt pragmatisch an sie anpassen. Für die religiösen „Klienten“ heißt das vielfach, dass die großen Sinnfragen des Lebens offen bleiben, sich verwässern oder zur anomischen Überforderung führen. Die darin beschlossene Identitätskrise ist die Malaise der modernen, de-institutionalisierten Gesellschaften überhaupt. Sie ist nicht akzidentell, sondern konstitutiv für das Gesellschaftsleben insgesamt. Die Religion ist nur ein, wenngleich ein zentraler Ausdruck des „Heimatverlusts“.

b. Privatisierung der Sinnsuche

Dieser Ansicht kann *Thomas Luckmann* in seiner „Unsichtbaren Religion“ im Großen und Ganzen zustimmen. Während Berger sich jedoch stärker am Institutionen-gebundenen Religionsbegriff orientiert, entfernt sich Luckmann von dieser Engführung und konzentriert sich auf die nichtinstitutionalisierte, „unsichtbare“ Religion in modernen Gesellschaften. Was immer auch die gesellschaftliche Form sein mag, Religion ist für ihn zuallererst ein Bedeutungssystem, ein symbolisches Universum, das sich auf transzendenten Sinn bezieht. Es zielt zwar auf Menschen in ihrem Alltag, verweist aber gleichzeitig auf einen Kontext, der das Alltagsleben übersteigt. Es ist auf der höchsten Ebene der kulturellen Sinnschichten angesiedelt. Als Kulturercheinungen sind religiöse Sinnsysteme Teile der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit. Sie durchdringen sie, sind also sozial geteilt und öffentlich. Das wird an den archaischen Gesellschaften überdeutlich. Erst im Zuge

der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Institutionen, wird die religiöse Sphäre mit Kirche gleichgesetzt. In den heutigen Gesellschaften hingegen wird diese Sphäre von außen (durch andere Institutionen wie Staat und Wirtschaft) nicht mehr gestärkt und vermittelt, sondern in ihrer öffentlichen Geltung geschwächt. Der sinnstiftende, „heilige Kosmos“ wird nun in engere Zirkel, in die Freizeit oder in die individuelle Psyche verlagert. Dadurch wird er sozial folgenlos und somit „privatisiert“. Religion ähnelt von nun an nicht mehr ausschließlich einer Kirche oder Sekte, sondern nimmt die Form einer seelischen Orientierung an.

Die Gegensätzlichkeit von öffentlicher und privater Religion ist zwar umstritten (Dobbelaere 1999; Benecke 2005: 190 ff), aber es ist wohl unbestritten, dass heute zumindest die Fragen der persönlichen Identität in den Vordergrund geschoben werden, was den Ort des Sakralen tendenziell in das Individuum verlegt. Die Teilnahme am und die Zugehörigkeit zum religiösen „setting“ sind heute viel stärker auf intensive persönliche Erfahrung, Aufbruch, Überschwang (und Glaube) als auf Lehrinhalte zentriert. Dadurch wächst die Tendenz zu relativistischen und „toleranten“ Sinnmischungen. Wahrheitsansprüche werden ihrerseits pluralisiert. Das führt dazu, dass auch dualistische Weltansichten, die auf der Trennung von Gott und Mensch, Natur und Mensch, Ursache und Wirkung, spirituell und materiell, gut und böse, Geist und Körper, subjektiv und objektiv beruhen, zurückgewiesen oder abgeschwächt werden. Man bedient sich frei bei verschiedenen Stilrichtungen und Organisationsformen, wie sich an der heute gängigen Mischung aus westlichen und östlichen Traditionen erweist. (vgl. Dawson 1998: 138 ff.). In diesem Sinn – als „innerweltliche Mystik“ – können auch therapeutische Selbsterfahrungs-Gruppen (human potential groups) religiösen Charakter tragen (Stone 1978: 126, 131 f.). Wuthnow (1994) spricht von „me-first“ religion“. Die synkretistische Konfliktvermeidung und die intensive Gruppenidentifikation scheinen vielmehr einen hohen Überlebenswert in der modernen Gesellschaft und eine Wahlverwandtschaft zu deren Zeitgeist in sich zu tragen.

5 Vestigia Dei – Vestigia Sacri: Veralltäglicung des Religiösen

Der „Erlösungs-Katalog“ Max Webers und die zeitgenössische Diskussion um Pluralisierung, Individualisierung und Privatisierung der religiösen Sphäre geben uns einen guten Hinweis nicht nur auf die Vielfalt der (Hoch)Religionen, sondern auf das religiöse Phänomen im Allgemeinen. Religion erscheint nicht mehr allein als das, was in ersteren kodifiziert (und zur Theologie oder (kirchlichen) Gruppenpraxis)