

Volksfrömmigkeit im Gewand moderner Esoterik?

Problematisierung volkskundlicher und religionswissenschaftlicher Begriffsfelder

Martin Radermacher

Alternative Spiritualität – vom Nischenthema zum Forschungsschwerpunkt

Die religiöse Landschaft verändert sich und zieht das (neu erwachte) Interesse vieler Disziplinen auf sich, die Religion zum Gegenstand ihrer Arbeit machen. Das Feld gegenwärtiger Spiritualität erlebt dabei nicht nur in der Volkskunde, sondern auch in der Religionswissenschaft heute verstärkte Aufmerksamkeit. Christine Aka betont, dass Religiosität in der Volkskunde bisher ein Dasein als Nischenthema gefristet habe und erst durch das gestiegene Medieninteresse wieder in den Fokus gerückt sei.¹ Unter Verweis auf Angela Treiber notiert sie, dass die Volkskunde/Europäische Ethnologie sich im Hinblick auf zeitgenössische Formen von Religiosität abstinenter verhalten habe und es bis dato „kaum Konzepte und adäquate Begriffe“ gebe.² Dies beruhe auf einem „Befremden“ der Volkskunde „angesichts heutiger populärer Spiritualität“, dessen Wurzeln, so Aka, in der wahrgenommenen Nähe von Religiosität zur „Schmuddelecke der Mythologie“ lägen.³

Oft wird angezweifelt, dass moderne Formen von Spiritualität überhaupt eine kulturelle und soziale Verhaltensrelevanz haben.

„Kann eine solche Spiritualität einen Sitz im Alltag, im Leben, also eine ethnologische Bedeutung haben? Gibt es damit eine kulturell bedeutsame Verhaltensrelevanz? Von Kabarett und Comedy, aber auch von einigen Soziologen und Theologen werden diese Ausdrucksformen von Spiritualität meist den gelangweilten Hausfrauen um die Vierzig in bürgerlich geprägten Vorstadtsiedlungen zugeschrieben, die mal ein bisschen Reiki, mal ein bisschen Chakrenarbeit betreiben, spirituelle Räucherseminare oder wechselnde Formen von bewusstseinsweiterndem Yoga ausprobieren.“⁴

„Nicht nur Martin Scharfe und Christoph Daxelmüller haben aber immer wieder darauf hingewiesen, dass individuelle und private Frömmigkeit bzw. Religiosität *nicht* das Interesse volkskundlicher Forschung sein könne. Ihr Thema sei die Religion als kulturelle Objektivierung, Religion als Kultur. Die individuelle Beziehung des Subjekts

1 Christine AKA: „Ich bin meine eigene Sekte“. Volkskundliche Religionsforschung und Patchwork-Spiritualität. In: Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Alternative Spiritualität heute*. Münster 2010, S. 9–18, hier S. 9.

2 AKA (wie Anm. 1), S. 14.

3 AKA (wie Anm. 1), S. 17.

4 AKA (wie Anm. 1), S. 10.

zur Überwelt müsse sich der Deutung und damit gleichzeitig immanenter Bewertung entziehen.“⁵

Die in diesen Zitaten aufgeworfene Frage nach der Relevanz gegenwärtiger Spiritualität (die ich im Fazit wieder aufgreifen werde) ist zentral, denn sie entscheidet darüber, ob dieser Bereich zeitgenössischer Religion zum Gegenstand der Europäischen Ethnologie/Volkskunde gemacht wird. Die Tagung bezieht hierzu eine eindeutige Position. Das neu erwachte Interesse des Faches an „populärer Religiosität“ und „religiöser Pluralität“ ist, so die Ausschreibung, Ausgangspunkt der Tagung, die einen „Überblick über die Themen, Methoden und fachspezifischen Fragestellungen geben [soll], denen sich die volkskundlichen Fächer aktuell im Hinblick auf die religiöse Praxis in Gegenwart und Vergangenheit widmen“.

Dieser Beitrag widmet sich dem Thema der Tagung im Hinblick auf die Schärfung des terminologischen Instrumentariums, das für ein solches Unterfangen herangezogen werden kann. Vorweg sei gesagt, dass es sich dabei explizit nicht um eine ‚Belehrung‘ der Europäischen Ethnologie durch die Religionswissenschaft oder -soziologie handelt (was der Verfasser auch nicht leisten könnte). Die Volkskunde ist mit Begriffsdiskussionen bestens vertraut, hat sie doch nicht zuletzt die Bezeichnung ihrer Disziplin selbst zum Gegenstand einer kritischen und langjährigen Debatte gemacht. Was dieser Beitrag dagegen anstoßen möchte, ist ein interdisziplinär inspiriertes Gespräch über Terminologien und Begriffsentscheidungen, die über Fächergrenzen hinweg für alle Forschungen, die sich mit Religionen und religiösen Alltagskulturen auseinandersetzen, relevant sind. Aus religionswissenschaftlicher Sicht werden dabei vor allem die Ansätze von Bergender, Knoblauch und von Steckerd n die Diskussion eingebracht

Der Argumentationsstrang dieses Beitrages lautet in Kürze wie folgt: Ausgehend von zwei kursorisch ausgewählten Fallbeispielen soll gezeigt werden, dass

- a) das Feld der Religiosität und Spiritualität sich zunehmend entgrenzt, dass also Praktiken und Vorstellungen nicht (mehr?) in klar begrenzten Milieus auftauchen, sondern beispielsweise Engelglaube sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirchen praktiziert wird;
- b) analytische Begriffe problematisiert werden müssen, weil sie zum einen abendländisch-christlich geprägt sind und zum anderen normativ konnotiert sind.

Der Beitrag schließt mit einem Plädoyer für einen reflektierten Umgang mit analytischen Begriffen, der die Begriffe selbst zum Objekt der Analyse erklärt und nicht als vermeintlich neutrale Analysekatgeorien des Ethnologen/Religionswissenschaftlers betrachtet.

5 AKA (wie Anm. 1), S. 14; Hervorhebung nicht im Original.

Theoretische Aspekte zeitgenössischer Spiritualität

Entgrenzung des religiösen Feldes: Engelglaube und Pilgern

Als Ausgangspunkt der Argumentation werden hier in aller gebotenen Kürze zwei Fallbeispiele aus dem Feld zeitgenössischer Spiritualität angeführt. Engel haben sich inzwischen mit zu den beliebtesten Figuren nicht nur der kirchlichen Religiosität entwickelt. Evelyn Finger notiert in der *Zeit*, dass Engel „[v]on allen Protagonisten des Jenseitigen [...] heute auf dem westlichen Markt der Religionen mit Abstand am beliebtesten“ sind; 43 % der Deutschen glaubten an einen persönlichen Schutzengel, 24 % hielten dies für möglich.⁶ Hubert Knoblauch bestätigt diese Auffassung in seiner Diagnose zeitgenössischer Spiritualität. 2005 glaubten, so Knoblauch, mehr Deutsche an Schutzengel als an Gott. Der Schutzengelglaube sei dabei eine sehr individualisierte Ausdrucksform von Spiritualität, der keineswegs auf einen gemeinsamen Engelglauben hinweise. Daher folgert Knoblauch, dass es „angesichts der individualisierten Vielfalt“ nicht mehr möglich sei „eine scharfe Begrifflichkeit“ zu finden, weil sich hinter dem Begriff „Engel“ die unterschiedlichsten Deutungen verbergen können – und nicht allein christliche Konzepte.⁷ Der Engelglaube diffundiert also aus dem Feld christlicher Religiosität hinein in ein kaum mehr fassbares Gebiet verschiedenster spiritueller Ausdrucksformen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Pilgern. 2011 machten laut einer Umfrage der Arbeitsgemeinschaft deutscher Jakobus-Vereinigungen 16.500 Deutsche eine Pilgerreise auf dem Jakobsweg (2005 waren es noch 6.500).⁸ Auf die Frage, was Menschen auf Pilgerreisen suchen, antwortet Bernhard Meyer, Direktor des Bayerischen Pilgerbüros, im Interview mit der *Süddeutschen Zeitung*: „In erster Linie sich selbst. Viele suchen auch Bestätigung im Glauben. Und Begegnungen mit Menschen, die ebenfalls gläubig sind“⁹. Pilgern ist hier für viele Beteiligte das Gegenteil von dem, was es im Deutungskontext der katholischen Kirche ist: Pilger suchen „sich selbst“ und nicht so sehr die Vergebung ihrer Sünden oder die Nähe zu einem Heiligen. Ganz im Trend der Subjektivierung und Individualisierung des Religiösen muss jeder beim Pilgern „seine eigene Form finden“.¹⁰ Darüber hinaus ist Pilgern nicht mehr nur „frommen Menschen“ vorbehalten. Meyer betont: „Pilger sind heute nicht mehr unbedingt fromm im Sinne von kirchlich sozialisiert. Pilger sind oft Suchende, die den Kontakt zur eigenen Religion verloren haben oder auf diesem Weg mit Religion überhaupt erst in Kontakt treten wollen“.¹¹ Auch hier ist also eine Entgrenzung

6 Evelyn FINGER: Erlaubt ist, was gefällt. Der moderne Glaubensmix – seine Chancen und Gefahren. In: *Die Zeit* 15, 04.04.2012, S. 64.

7 Hubert KNOBLAUCH: Populäre Spiritualität. In: Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Alternative Spiritualität heute*. Münster 2010, S. 19–34, hier S. 32.

8 Monika MAIER-ALBANG: Klar zur Wende. [Interview mit Bernhard Meyer]. In: *Süddeutsche Zeitung* 81, 05.04.2012, S. 37.

9 MAIER-ALBANG (wie Anm. 8), S. 37.

10 MAIER-ALBANG (wie Anm. 8), S. 37.

11 MAIER-ALBANG (wie Anm. 8), S. 37.

feststellbar, in der die Praktik des Pilgerns einen klar umrissenen Deutungskontext verlässt und vielfältig neu adaptiert wird. Die hier nur angerissene Entgrenzung des religiösen Feldes verlangt, so die These dieses Beitrags, auch ein Neudenken der Fachbegriffe, mit denen das Feld analysiert und interpretiert wird.

Kommunikative Entgrenzung und Popularisierung

Wie die oben genannten Beispiele anschaulich zeigen, ist die religiöse Empirie längst nicht so gut sortiert, wie es ältere Kategorien nahelegen (zum Beispiel „Kirche“, „Sekte“, „Mystik“).¹² Das hat Hubert Knoblauch zufolge damit zu tun, dass vermehrt kommunikative Entgrenzung auftritt. Matthias Sellmann beispielsweise beobachtet für den Bereich von Esoterik und Wellness: „War die Rede von ‚Körper, Geist und Seele‘ vor noch nicht sehr langer Zeit kalifornischen Hippies und einigen postmateriellen Studienrätinnen und -räten vorbehalten, so ist diese Semantik heute genauso selbstverständlicher Inhalt von Management-Kursen wie von katholischen Predigten oder Tourismusprospekten“.¹³

In einer Artikelserie der *Zeit* zur „Zukunft der Religion“ schreibt Evelyn Finger mit Blick auf gegenwärtige Spiritualitätsformen unter der Überschrift „Erlaubt ist, was gefällt“, „Ketzer“ seien „herzlich willkommen“. Und daher gebe es „in kirchlichen Räumen mittlerweile nicht nur Yoga, Reiki, Psychodrama und ‚ganzheitliche Massage‘, sondern auch ‚intuitives Bogenschießen“.¹⁴

Wie an diesen Beispielen deutlich wird, weist das Konzept der „Entgrenzung“ darauf hin, dass es (a) zum ‚oberflächlichen‘ Austausch von Formen und Symbolen kommt, und (b) auch ‚tiefgründigere‘ Themen zwischen verschiedenen Milieus und Diskursen ausgetauscht werden.¹⁵

„Die ‚Entgrenzung der Religion‘ gründet nicht nur im wesentlich transzendierenden Grundzug alles Religiösen, der in der Spiritualität einen besonderen Ausdruck findet. Die Entgrenzung bezieht sich auch auf die Grenzüberschreitung der religiösen Kultur, genauer: der religiösen Kommunikation. Damit ist nicht die [...] Erkenntnis gemeint, dass die Populärkultur mit Vorliebe *religiöse Symbole* aufnimmt und damit eine Grenzüberschreitung vollzieht. Ich meine damit auch die populärkulturelle Aufnahme *religiös markierter Themen*.“¹⁶

-
- 12 Ernst TROELTSCH: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Uni-Taschenbücher Theologie 1811). Tübingen 1994.
- 13 Matthias SELLMANN: „Der Buddha wohnt auch auf Mikroprozessoren“. Analysen zur religiösen Produktivität von Wissensgesellschaften. In: Hans-Martin Gutmann und Cathrin Gutwald (Hg.): Religiöse Wellness. Seelenheil heute. München 2005, S. 21–58, hier S. 39.
- 14 FINGER (wie Anm. 6), S. 64.
- 15 Hubert KNOBLAUCH: Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 52, 22.12.2008, S. 3–8, hier S. 5.
- 16 Hubert KNOBLAUCH: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main 2009. S. 197; Hervorhebung nicht im Original.

Darüber hinaus halten Formen des Populären auch in den organisierten Religionsgemeinschaften Einzug und verleihen ihnen damit eine gewisse Popularität.¹⁷

„Die Religion beschränkt sich heute keineswegs mehr auf einen ausgegrenzten Ausschnitt der Kultur, der in den Kirchen beheimatet ist und nur dort seinen Ort findet. Es gibt einen außerhalb der Kirchen liegenden Bereich der Religion, und dieser Bereich ist keineswegs (mehr) unsichtbar, sondern nimmt selbst höchst sichtbare Formen der Kultur an. [...] Dank ihrer populärkulturellen Ausformung haben sie eine so große Verbreitung erfahren und gelten mittlerweile als so selbstverständlich, dass sie gar nicht mehr als herausragend, abgegrenzt oder ‚sakral‘ erscheinen.“¹⁸

Knoblauch nimmt die Hypothese von der Entgrenzung populärkultureller und religiöser Kommunikation zum Ausgangspunkt seines Konzepts der „populären Religion“. Damit geht jedoch nicht eine „Auflösung bisheriger Institutionen und Organisationen der Religion“ einher. Vielmehr bemühen sich die Kirchen bei aller Interaktion auf ‚oberflächlicher‘ und ‚tiefgründiger‘ Ebene immer noch um eine „scharfe Grenzziehung“.¹⁹ Das Konzept der populären Religion wird weiter unten wieder thematisiert werden; hier soll sich zunächst eine Reflektion weiterer analytischer Begriffe anschließen.

Reflektion analytischer Begriffe

Mit welchen terminologischen Werkzeugen können Religionsforscher an das oben geschilderte, entgrenzte Feld herangehen? In diesem Abschnitt werden ausgewählte und in der Forschungsliteratur häufig verwendete Konzepte kurz vorgestellt, die den Anspruch erheben, jene zeitgenössischen Formen von Religion fassen zu können.

Aberglaube, Magie

Die Konzepte „Aberglaube“ und „Magie“ sind immer noch in der theologischen und soziologischen Literatur verbreitet. Christine Aka verwies auf der Jahrestagung der Volkskundlichen Kommission für Westfalen 2008 (3./4. November, Münster) in diesem Zusammenhang auf die Soziologen Detlef Pollack²⁰ und Ulrich Beck²¹, die die hier diskutierten Formen gegenwärtiger Spiritualität unter solchen Kategorien

17 KNOBLAUCH (wie Anm. 16), S. 197.

18 KNOBLAUCH (wie Anm. 16), S. 265.

19 KNOBLAUCH (wie Anm. 16), S. 267.

20 Aka verweist auf Detlef POLLACK: Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen. In: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? Freiburg 2006, S. 6–11, hier S. 6.

21 Aka verweist auf Ulrich BECK: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt am Main, Leipzig 2008, S. 28.

zusammenfassen und ihnen darüber hinaus explizit keine kulturelle und soziale Verhaltensrelevanz attestieren.²²

Von den Gründervätern der Ethnologie und Volkskunde²³ hat sich die Dichotomie von „Religion“ und „Magie“ bis zu Mircea Eliade fortgesetzt, der noch 1961 schrieb: „Der Prozess der Entsakralisierung der menschlichen Existenz führte vielfach zu hybriden Formen von niederer Magie und Affenreligion“.²⁴

Die abwertende Konnotation des Begriffs „Magie“ ist gerade in diesem Zusammenhang unübersehbar, wenn sie auch nicht bei allen Verwendern des Begriffs intendiert sein mag. Diese pejorative Konnotation ist aber die Hauptkritik, die dem Begriff der „Magie“ quer durch die Disziplinen entgegenschlägt. „Magie“ wurde von der Kirche verpönt und geächtet²⁵ und die Fortführung dieser Rhetorik führt mitunter auch zu einer Diskriminierung der Spirituellen unserer Tage.

Dem Begriff „Aberglaube“ ergeht es nicht anders. Das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (herausgegeben von Eduard Hoffmann-Krayer und Hanns Bächtold-Stäubli), wurde von 1927 bis 1942 herausgegeben, 1987 gab es einen von Christoph Daxelmüller kritisch kommentierten Reprint, 2006 erschien eine digitale Ausgabe. Die Problematik des Begriffs „Aberglaube“ wird in den Vorworten des Lexikons zwar von Anfang an aufgegriffen²⁶, ein neuer Titel wurde aber – wohl auch aufgrund der großen Popularität des Lexikons in populärwissenschaftlichen Kreisen²⁷ – nicht eingeführt. Aufgrund seiner eindeutigen Bewertung als „falscher Glaube“ sowie aufgrund der christlich-theologischen Perspektive disqualifiziert sich der Begriff aus religionswissenschaftlicher Perspektive für die aktuelle nicht-theologische Religionsforschung.²⁸ Dass das Handwörterbuch in der akademischen Volkskunde

22 AKA (wie Anm. 1), S. 14–15.

23 Zum Beispiel Émile DURKHEIM (*Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1125). Frankfurt am Main 1994, S. 72) und James George Frazer (zitiert in Klaus HOCK: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt 2002, S. 40).

24 Mircea ELIADE: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main 1990, S. 177.

25 Kocku von STUCKRAD: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004. S. 101.

26 Siehe zum Beispiel im Vorwort von 1927 (Eduard HOFFMANN-KRAYER und Hanns BÄCHTOLD-STÄUBLI: Vorwort [1927]. In: Hanns Bächtold-Stäubli und Eduard Hoffmann-Krayer (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band 1. Berlin 1987, S. V–VII) und im neuen Vorwort zum Nachdruck von 1987 (Christoph DAXELMÜLLER: Vorwort. In: Hanns Bächtold-Stäubli und Eduard Hoffmann-Krayer (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band 1. Berlin 1987, S. v–xl, hier S. xxii).

27 DAXELMÜLLER (wie Anm. 26), S. xxxii.

28 In der Theologie wird „Aberglaube“ bis heute als deskriptiver Term eingeführt. Dies zeigte erst kürzlich ein Vortrag von Hermen KROESBERGEN („Embodied Religion from a Wittgensteinian Perspective“), gehalten auf der Konferenz „Embodied Religion“ (European Society for Philosophy of Religion, 2012): „In this paper it will be shown that from a Wittgensteinian perspective the prosperity gospel should be regarded as ‚a superstition,‘ ‚a magical view in religion‘ and a ‚confused practice.‘“

bereits seit Jahrzehnten dokonstuiert ist, verweist auf einen disziplinübergreifenden Konsens hinsichtlich dieser Begriffsentscheidung.

Was sich aus den Bedeutungsfeldern der Begriffe „Magie“ und „Aberglaube“ bis in die neueren Konzepte hinübergerettet hat, ist der Aspekt des devianten Verhaltens oder Denkens, das von dem abweicht, was mehrheitlich als orthodox verstanden wird. Doch selbst dieser Aspekt wird von einigen Autoren im Hinblick auf heutige Ausprägungsformen von Spiritualität bestritten.

Ersatz-Religion, Substitut, Pseudo-Religion

Aka weist darauf hin, dass die Luckmann'sche „unsichtbare Religion“ Folgekonzepte wie „Diesseits- oder ‚Surrogat-, Substitut oder Ersatzreligionen“ angeregt habe. Diese vermuten etwas *scheinbar* Religiöses außerhalb des *tatsächlich* Religiösen und deuten vermeintlich profane Praktiken wie „Angebote von Therapieformen und Selbsterfahrungsarbeit“ als „quasi religiöse Zuordnungsschemata und Steuerungsmechanismen moderner Gesellschaften“.²⁹ Man geht dabei sogar soweit, nicht-kirchliche oder nicht-christliche Religionsformen als säkulare Religion, das heißt paradoxerweise als nicht-religiöse Religion zu bezeichnen.³⁰

Auch dem Sport wird, gerade von kirchlicher Seite, oft vorgeworfen, er sei eine „Ersatzreligion“, wobei diese Fassung des Begriffs dem Sport religiöse Qualitäten zuschreibt, die er – aus theologischer Sicht – nicht haben kann. Daher präferiert Franz Enz, evangelischer Theologie und Sportethiker, den Begriff des „praktischen Religionsersatzes“. Hier wird Sport zum Ersatz für Religion („Religionsersatz“) ohne selbst Religion zu sein („Ersatzreligion“): „Zwar kann der Sport keine wirkliche Ersatzreligion sein, wohl aber zum praktischen Religionsersatz mit pseudoreligiösen Riten und Benennungen werden“.³¹

Die Verwendung von Begriffen wie „Ersatz-“ oder „Pseudo-Religion“ suggeriert eine Differenz zwischen ‚echter‘ und ‚falscher‘ Religion und impliziert die Diagnose, hier täusche jemand oder etwas vor, religiös zu sein ohne ‚in Wahrheit‘ religiöse Qualitäten zu haben. Verwender dieser Begriffe nehmen damit zumindest implizit für sich in Anspruch, den Unterschied zwischen ‚echter‘ und ‚falscher‘ oder vorgebllicher Religion zu kennen. Dies ist eine theologisch berechnete Frage – sie hat aber im konfessionsneutralen kultur- und religionswissenschaftlichen Diskurs wenig Nutzen.

Patchwork-Religion, Bastel-Religion, Bricolage, Melange

„Baukasten-Prinzip“, „Flickwerk“, „Provisorium“, „Unverbindlichkeit“ – das sind die semantischen Assoziationen, die, deutlich pejorativ gefärbt, mit diesen Begrif-

29 AKA (wie Anm. 1), S. 13.

30 AKA (wie Anm. 1), S. 13.

31 Franz ENZ: Askese. In: Ommo Grupe und Dietmar Mieth (Hg.): Lexikon der Ethik im Sport. 3. Aufl. Schorndorf 2001, S. 43–47, hier S. 46.

fen zusammenhängen. Unter der Überschrift „Spiritualität verpflichtet zu nichts“ heißt es beispielsweise im schon zitierten Artikel aus der *Zeit*: „Das Bequemste am Patchwork-Glauben ist natürlich, dass man ihn unverbindlich praktizieren kann.“³²

Aka konstatierte auf der Jahrestagung der Volkskundlichen Kommission für Westfalen 2008, dass es ein „komplexe[s] Mit- und Nebeneinander vieler spiritueller Überzeugungen und Handlungsweisen“ gibt. Dieser „Mix“, so Aka, werde „von den meisten Autoren als Patchwork-Religion charakterisiert, auch der von Lévi-Strauss geprägte Begriff der ‚Bricolage‘ wird benutzt und jüngst fügte Ulrich Beck diesem Wortfeld noch den einer ‚Melange‘ hinzu.“³³ Aka schließt sich der Diagnose im Grunde an, betrachtet diese Glaubensformen aber weniger normativ.

„Die individuellen Sinnkonstruktionen speisen sich wirklich aus vielfältigen geistigen Strömungen. Und solche Sinndeutungen werden jeweils individuell zusammengestellt, wobei auch Widersprüchliches und Ungleichzeitiges ohne Dogma gemischt werden kann. So sind Elemente christlichen Denkens ganz selbstverständlich mit anderen Vorstellungen zu individueller Religiosität verwoben. Es gilt ‚Wahr ist nur, was ich selbst als wahr erlebe‘, ‚Heilig ist, was ich als heilig empfinde‘. Meist gibt es keine konkreten Vorstellungen und Praktiken, sondern eher ein ‚Wer weiß‘, ein ‚Kann doch sein, dass es das gibt‘.“³⁴

Aka teilt jedoch nicht die Überzeugung, dass man diese Begriffe nützlich verwenden könne und weist darauf hin, dass schon der ‚Volks Glaube‘ des Mittelalters eine „Bricolage“ war und ständigen Transformationsprozessen unterlag.³⁵ Sie sieht es damit als „eine spannende religionsethnologische Herausforderung“ diese „heutigen Erscheinungsformen des Religiösen konkret zu beobachten.“³⁶

Begriffe wie „Bastelreligion“ oder „Bricolage“ suggerieren ein ‚anything goes‘ in zeitgenössischer Spiritualität, das sich bei näherem Hinsehen nicht bestätigen lässt. Scheinbar hoch-subjektive Glaubensformen unterliegen kulturellen Mustern und sind in Diskurse und Traditionen eingebettet. Andreas Hartmann vermutet in seinem Beitrag zur Jahrestagung der Volkskundlichen Kommission für Westfalen 2008, dass hinter der scheinbaren Kombinierbarkeit, Beliebigkeit und Willkür „konsistente kulturelle Standards stehen, die keineswegs ohne Weiteres verhandelbar, austauschbar oder kündbar sind.“³⁷ Diese konsistenten kulturellen Standards sind die der Suche und der Hoffnung auf ‚Ankunft‘ (d. h., Erlösung im Diesseits).³⁸ Außerdem implizieren die hier diskutierten Begriffe ein Provisorium, eine Instabilität, die aus

32 FINGER (wie Anm. 6), S. 64.

33 AKA (wie Anm. 1), S. 10.

34 AKA (wie Anm. 1), S. 11.

35 AKA (wie Anm. 1), S. 17.

36 AKA (wie Anm. 1), S. 14.

37 Andreas HARTMANN: Erlösung zum Selbermachen? Von der Sehnsucht nach Spiritualität heute. In: Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Alternative Spiritualität heute*. Münster 2010, S. 153–158, hier S. 153.

38 HARTMANN (wie Anm. 37), S. 157–158.

Sicht der Akteure nur selten vorliegt. Diese Kategorie von Begriffen ist damit aus religionswissenschaftlicher Sicht für das analytische Instrumentarium ungeeignet.

Volks Glaube, Volksreligion, Volksfrömmigkeit

Abgesehen von den Begriffsteilen „-glaube“, „-religion“ und „-frömmigkeit“, deren Diskussion den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, verweist das Präfix „Volks-“ auf eine implizierte Differenz zwischen Elite und Laien, zwischen Plebs und Patres. Der Volkskunde ist es dabei zu verdanken, dass sie seit ihren Anfängen dezidiert *keine* Elitenforschung betreibt³⁹ – womit sie übrigens der Religionswissenschaft um einige Jahrzehnte voraus ist.

„Volksreligion“ oder „Volks Glaube“ waren in der Volkskunde bis in die 1970er Jahre gängige Konzepte für das, was man heute als „neue Spiritualität“ bezeichnen kann.⁴⁰ Doch wies Natalie Z. Davis schon 1974 in einem Aufsatz („Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion“) darauf hin, dass die Dichotomie zwischen „Volksreligion“ und „offizieller Religion“ schon allein für den christlichen Bereich keine adäquate Diagnose sei und forderte, diese Dichotomie durch das Konzept der „popular religion“ zu umgehen.⁴¹ Bedenkenswert ist auch, dass „Volksreligion“ und „Hochreligion“ schon im Mittelalter weniger eindeutig getrennt waren, als gemeinhin angenommen wird, wie John H. Arnold überzeugend darlegt.⁴²

Für die heutigen Formen von Spiritualität betont Christine Aka zutreffend, es scheine ihr „hinfällig“, „von einem Oben und einem Unten zu sprechen, etwa von kirchlichen Eliten und Glaubensvirtuosen, zentraldirigistisch verordneten Glaubensinhalten auf der einen Seite und der Masse der Glaubensdilettanten auf der anderen“ – fügt dann aber einschränkend hinzu: „oder vielleicht doch nicht?“⁴³ Diese Einschränkung, so die These meines Beitrags, können Religionswissenschaftler und Europäische Ethnologen getrost fallen lassen und sich stattdessen den Verstrickungen und Verflechtungen des religiösen Feldes widmen.

Alternative Spiritualität

Das Konzept der „alternativen Spiritualität“ hatte sich eine Zeit lang durchgesetzt und war zumindest so lange nützlich, wie man den *alternativen* Charakter jener religiösen Ausdrucksformen in der Empirie bestätigen konnte. So nutzte Knoblauch das Konzept lange aus soziologischer Perspektive, um insbesondere auf das Element

39 AKA (wie Anm. 1), S. 14.

40 AKA (wie Anm. 1), S. 14–15.

41 Davis zitiert in Catherine BELL: Religion and Chinese Culture. Toward an Assessment of „Popular Religion“. In: History of Religions 29 (1), 1989, S. 35–57, hier S. 36–37.

42 John H. ARNOLD: Belief and Unbelief in Medieval Europe. London 2005, S. 12.

43 AKA (wie Anm. 1), S. 13.

der Opposition zur Mainstream-Religiosität hinzuweisen.⁴⁴ George D. Chryssides verwendete noch 2007 den Begriff „alternative Spiritualität“ für eine Kategorisierung gegenwärtiger nicht-kirchlicher Religionsformen.⁴⁵ Auch die Jahrestagung der Volkskundlichen Kommission für Westfalen 2008 in Münster hatte – unter dem Titel „Ich glaub dann jetzt mal – Spiritualität heute“ – das Ziel, „den vielfältigen neuen Formen von Religiosität in unserer Gesellschaft nachzugehen und Gründe für das Aufkommen einer modernen Gegenwartsreligion in Form einer populären bzw. ‚alternativen Spiritualität‘ zu suchen“.⁴⁶ Nicht umsonst wurde der Tagungsband mit *Alternative Spiritualität heute* betitelt.⁴⁷

Christopher H. Partridge, der mit seinem einflussreichen Konzept der „Occulture“ ebenfalls stark auf den Aspekt des Devianten, Nicht-Mehrheitsfähigen abhob, hat seine Meinung inzwischen revidiert und schrieb schon 2008: „The point is simply that previously unusual spiritual beliefs and practices are being appreciated by and gradually absorbed into mainstream Western society“.⁴⁸

Es ist sicher einer der am meisten umstrittenen Punkte im Forschungsfeld zeitgenössischer Spiritualität, ob diese noch alternativ oder bereits mehrheitsfähig ist. Knoblauch sprach sich auf der schon mehrfach zitierten Tagung, wie auch in *Populäre Religion*⁴⁹, deutlich für letzteres aus: „Es ist eine der Kernthesen dieses Beitrags, dass weder die kirchliche Religiosität noch die ‚alternative‘ Spiritualität auf ein eingegrenztes Milieu beschränkt bleiben, sondern eine neue Form annehmen, deren Inhalt derzeit als populäre Spiritualität auftritt“.⁵⁰

Esoterik

„Esoterik“ ist ein außerordentlich vielfältiger Begriff, der in unterschiedlichen Forschungskontexten so verschiedene Phänomene bezeichnen kann wie altägyptische Religionsformen, hermetisches Denken, mittelalterliche Alchemie, gnostische Strömungen, Freimaurerlogen, Theosophie, Anthroposophie, Kartenlegen und vieles

44 KNOBLAUCH (wie Anm. 16), S. 185.

45 Chryssides unterscheidet vier Gruppen: New Age, alternative Spiritualität, New Religious Movements und New Social Movements. George D. CHRYSIDES: *Defining the New Age*. In: Daren Kemp und James R. Lewis (Hg.): *Handbook of New Age*. Leiden 2007, S. 5–24, hier S. 5.

46 Ruth-E. MOHRMANN: Vorwort. In: Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Alternative Spiritualität heute*. Münster 2010b, S. 7–8, hier S. 7; Hervorhebung nicht im Original.

47 Ruth-E. MOHRMANN (Hg.): *Alternative Spiritualität heute* (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 114). Münster 2010a.

48 Christopher H. PARTRIDGE: *Alternative Spiritualities, New Religions, and the Reenchantment of the West*. In: James R. Lewis (Hg.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford 2008, S. 39–67, hier S. 51.

49 KNOBLAUCH (wie Anm. 16), S. 117.

50 KNOBLAUCH (wie Anm. 7), S. 26.

mehr.⁵¹ An dieser Stelle liegt das Esoterik-Verständnis von Kocku von Stuckrad zugrunde. Das Substantiv „Esoterik“ ist zwar schon 1792 belegt⁵², im umgangssprachlichen Gebrauch taucht der Begriff aber erst im 20. Jahrhundert im Zusammenhang mit der New-Age-Bewegung und der Kulturrevolution der sechziger Jahre auf.⁵³

In einer soziologisch-diskursiven Fassung nach Stuckrad wird Esoterik zum „Grundelement *Europäischer Religionsgeschichte*“.⁵⁴ Esoterik ist dabei „kein Gegenstand der Religionsgeschichte, sondern ein wissenschaftliches Interpretationsmodell zur Analyse historischer Sachverhalte“.⁵⁵ „Esoterik wird [bei Stuckrad] damit als ein zeitlich und räumlich entgrenzter Gegenstand bestimmt und ausdrücklich nicht als eine historisch zusammenhängende Bewegung verstanden“.⁵⁶ Stuckrad bestimmt Esoterik als „Diskurselement“ mit zwei Merkmalen: Anspruch auf höheres Wissen und Vorhandensein eines Weges zu diesem Wissen.

„Dreh- und Angelpunkt aller esoterischen Traditionen sind *Erkenntnisansprüche*, die auf das ‚eigentliche‘ oder das absolute Wissen abheben, und die *Modi*, dieses Wissen verfügbar zu machen [...]. Die *Modi*, in denen sich ein Diskurs absoluter Erkenntnis entfaltet, haben mit der Dialektik von *Verborgendem und Offenbartem* zu tun [...]. Was einen Diskurs esoterisch macht, ist die Rhetorik einer verborgenen Wahrheit, die auf einem bestimmten Weg enthüllt werden kann“.⁵⁷

Ein weiterer Aspekt des Diskursfeldes ist Alterität (Devianz), die dann auf den Plan tritt, wenn es Majoritäten gibt, von denen sich deviante Minoritäten abgrenzen. Stuckrad arbeitet damit also auch mit den bereits oben diskutierten Konzepten des Alternativen. „In dem Moment, in dem es eine Majorität gibt, entstehen deviante Minoritäten, und zwar durch die Ausgrenzung des ‚Anderen‘ seitens der Mehrheit sowie durch die bewusste Hinwendung einer Minderheit zu alternativen Sinnkonstruktionen“.⁵⁸ Stuckrad fasst daher folgende Bewegungen unter dem Begriff „moderne Esoterik“ zusammen: New Age, Paganismus, Feminismus, alternative Heilmethoden, Theosophie, östliche Philosophien, Naturfrömmigkeit und Astrologie.⁵⁹

51 Siehe zum Beispiel Kocku von STUCKRAD: Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung. Überblick und Positionsbestimmung. In: *zeitenblicke* 5 (1), 2006. S. 3, 7.

52 Monika NEUGEBAUER-WÖLK: Der Esoteriker und die Esoterik. Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet. In: *Aries* 10 (2), 2010, S. 217–231, hier S. 222–223.

53 NEUGEBAUER-WÖLK (wie Anm. 52), S. 229.

54 STUCKRAD (wie Anm. 51), S. 1.

55 Ebd., S. 5–7.

56 Michael BERGUNDER: Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung. In: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Tübingen 2008, S. 477–507, hier S. 487.

57 STUCKRAD (wie Anm. 25), S. 21.

58 STUCKRAD (wie Anm. 51), S. 6.

59 Kocku von STUCKRAD: *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 2003b, S. 344.

Im umgangssprachlichen Gebrauch ist „Esoterik“ eher negativ konnotiert; selbst in jenen Kreisen, die sich selbst als „spirituell“ oder „alternativ“ beschreiben würden. Kristin Rübesamen schreibt zum Beispiel in *Alle sind erleuchtet: Bekenntnisse einer Yoga-Lehrerin*, sie habe „eine Abscheu vor jeglicher Art von esoterischer Literatur“.⁶⁰

Dass ‚Volksfrömmigkeit‘ heute im Gewand ‚moderner Esoterik‘ auftritt, wie der Titel dieses Beitrags andeutet, hat auch Helga Maria Wolf auf der Österreichischen Volkskundetagung 2004 in Sankt Pölten vorgeschlagen. Ihr Beitrag (ebenfalls als Frage formuliert: „Esoterik als neue ‚Volksfrömmigkeit‘?“) schlägt vor, der gemeinsame Nenner von traditioneller Volksfrömmigkeit und Esoterik sei das Motto „Not lehrt beten“. Insbesondere die Angst vor Krankheit sei schon immer Anlass für alternative Heilmethoden gewesen. Sowohl Volksfrömmigkeit als auch Esoterik seien letztlich gekennzeichnet von einem „als sinnvoll empfundenen Umgang mit Leib und Seele“⁶¹.

Zwischenfazit

Orientiert man sich am oben erwähnten Tagungsband *Alternative Spiritualität heute*, so darf man schließen, dass es in der Volkskunde – wie auch in der Religionswissenschaft – keine einheitliche Linie in Bezug auf ein terminologisches Werkzeug für die Analyse gegenwärtiger Formen der Spiritualität gibt. Knoblauchs Konzept wird offenbar gerne rezipiert⁶², aber andere Begriffe, insbesondere „Volksfrömmigkeit“ oder „Volksglaube“ bestehen weiterhin, auch über die Fachgrenzen von Religionswissenschaft und Europäischer Ethnologie hinaus – interessanterweise gerade in der Theologie.⁶³

Wie oben kurz angedeutet, haben viele der gängigen Konzepte nicht zu vernachlässigende Schwächen. Zusammenfassend sollen hier zwei Punkte festgehalten werden:

- 1) Alle analytischen Begriffe müssen sich daran messen lassen, ob sie die empirische Realität präzise und komplex zugleich abbilden und geeignet sind, bei der Beantwortung von Forschungsfragen hilfreich zu sein. In anderen Worten: Beschreibt ein Begriff, was er beschreiben soll?

60 Kristin RÜBESAMEN: *Alle sind erleuchtet. Bekenntnisse einer Yoga-Lehrerin*. Berlin 2010. S. 168.

61 Helga M. WOLF: Esoterik als neue „Volksfrömmigkeit“? In: Olaf Bockhorn, Margot Schindler und Christian Stadelmann (Hg.): *Alltagskulturen. Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltags seit 1945*. Wien 2006, S. 73–89, hier S. 75.

62 Zum Beispiel von MOHRMANN (wie Anm. 46), S. 7, und AKA (wie Anm. 1), S. 15.

63 Zum Beispiel Hans-Otto MÜHLEISEN (Hg.): *Der heilige Josef. Theologie, Kunst, Volksfrömmigkeit*. Lindenberg 2008; Volker Speth: *Katholische Aufklärung, Volksfrömmigkeit und „Religionspolicey“*. Das rheinische Wallfahrtswesen von 1816 bis 1826 und die Entstehungsgeschichte des Wallfahrtsverbots von 1826. Ein Beitrag zur aufklärerischen Volksfrömmigkeitsreform. Frankfurt am Main 2008; oder Nils-Arvid BRINGÉUS: *Volksfrömmigkeit*. Schwedische religionsethnologische Studien. Münster 2000.

- 2) Das zweite Problem, das speziell im Zusammenhang mit der volkskundlichen und kultur- bzw. religionswissenschaftlichen Analyse gegenwärtiger Religion und Religiosität auftritt, ist die Normativität analytischer Begriffe. Diese Disziplinen erheben den Anspruch, möglichst wertfrei an ihre Gegenstände heranzugehen. Auch wenn Neutralität kein erreichbares Ziel kulturwissenschaftlicher Analysen ist, bleibt sie doch ein Ideal, das es anzustreben gilt. Im Hinblick auf die oben erläuterten Begriffe ist in vielen Fällen offensichtlich, dass sie eine Wertung ihres Gegenstandsbereiches vornehmen und sich damit für eine neutrale Beschreibung und Analyse disqualifizieren. In anderen Fällen sind die normativen Konnotationen eines Begriffes erst auf den zweiten oder dritten Blick erkennbar. Ganz ausmerzen lässt sich Normativität daher nicht, aber einige Begriffe scheinen in dieser Hinsicht besser geeignet zu sein als andere.

Das Konzept der „populären Religion“ ist meiner Ansicht nach sowohl wertfrei konzipiert als auch in der Lage, die komplexen Zusammenhänge des Feldes abzubilden. Deshalb soll es im Folgenden kurz erläutert werden.

Populäre Religion

Aus pragmatischen Gründen wird man immer gezwungen sein, sich für einen Begriff zu entscheiden und diesen axiomatisch einzusetzen, also für die Dauer der Forschung nicht weiter zu hinterfragen. Das Konzept der „populären Religion“ im Sinne von Knoblauch scheint hierfür gut geeignet zu sein. „Populär“ soll dabei nicht mit „volkstümlich“ oder „popular“ gleichgesetzt werden: „Die populäre Religion steht in der Nähe dessen und unterscheidet sich zugleich von dem, was man als Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität oder auch [...] populäre Religiosität bezeichnet“.⁶⁴

„Zum einen umfasst die populäre Religion die erneuerten Formen der ‚populären Religion‘, also all dessen, was einst Aberglauben hieß, die nun als Ufo-Glaube, als Praxis des Wünschelrutengehens, als Lehre von Erdstrahlen oder als esoterischer Glaube an die magische Kraft von Steinen oder Pyramiden ein breites Interesse genießen. Zur populären Religion zählen aber auch die Kommunikationsformen der populären Kultur, die bis tief in die Kirchen eindringen: Die Eventisierung der religiösen Zeremonie beim Papstbesuch⁶⁵ und bei den Weltjugendtagen, die missionarische Verwendung von Pop-Musik, Videos und Show-Elementen bei charismatischen oder neo-pfingstlerischen Gottesdiensten oder die kreationistischen Themenparks in den USA“.⁶⁶

64 KNOBLAUCH (wie Anm. 16), S. 239–240.

65 Siehe hierzu weiterführend Helmut GROSCHWITZ: „Pope-Watching“ und Papst-Merchandising. Religion als Pop-Event. In: Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Alternative Spiritualität heute*. Münster 2010, S. 141–151.

66 KNOBLAUCH (wie Anm. 16), S. 266.

Das Konzept selbst soll hier nicht weiter im Fokus stehen. Vielmehr sollen nun, wie eingangs angedeutet, metasprachliche Begriffe selbst zum Gegenstand des Forschungsinteresses werden. Begriffe sind das religions- und kulturwissenschaftliche Handwerkszeug, die Instrumente, mit denen wir an empirische Phänomene herangehen. Sie können (und sollten) regelmäßig selbst zum Objekt der Analyse werden, um zu überprüfen, inwieweit sie den Anforderungen der Forschung und des Feldes gewachsen sind.

Religions- und kulturwissenschaftliche Fachbegriffe als partiell fixierte Signifikanten

Wenn man Fachbegriffe, wie Michael Bergunder es im Anschluss an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe tut, als diskursiv ausgehandelte, partiell fixierte Signifikanten betrachtet,⁶⁷ eröffnet sich die Möglichkeit, auf das Wechselspiel zwischen Feld und Wissenschaft einzugehen. Konzepte und Begriffe werden inhaltlich nicht als reine Analysekatoren im luftleeren Raum, sondern auf der Basis objektsprachlicher Konzepte bestimmt. Sie sind Aushandlungsobjekte, die zwischen Forschern und Erforschten diskursiv geformt werden.

„[E]s ist offensichtlich, dass Ergebnisse der Esoterikforschung den esoterischen Diskurs beeinflusst haben und beeinflussen, und, ganz wichtig, dasselbe ist auch umgekehrt der Fall. Für einen kulturwissenschaftlichen Ansatz ist genau diese Wechselbeziehung zentral, wird damit doch die Geschichte der Esoterikforschung auch Teil der Geschichte der Esoterik.“⁶⁸

Bergunder geht in seiner Erörterung auf den Begriff „Esoterik“ ein, der, ähnlich wie „Spiritualität“, unklar, diffus und teilweise widersprüchlich verstanden wird. Er beginnt seine Argumentation damit, „Esoterik“ als „Identitätsmarkierung“⁶⁹ oder „Name“ zu betrachten, der verwendet wird, um Identitäten zu markieren – egal ob aus eigener oder fremder Perspektive.⁷⁰ Identitäten sind „als Positionierungen innerhalb eines gesellschaftlichen Diskurses [...] vor allem relational und verfügen über keine autonome Essenz“.⁷¹ Sie werden kontextuell bestimmt.⁷² Kocku von Stuckrad formuliert die gleiche Erkenntnis in anderen Worten:

„In einem esoterischen Diskursfeld [...] funktionieren einfache Zuschreibungen wie ‚Magie und Hermetismus‘ contra ‚Christentum‘ nicht. In wechselnden Kontexten wer-

67 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 493.

68 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 491. Ähnlich argumentiert auch Kocku von STUCKRAD: Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action. In: Method & Theory in the Study of Religion 15 (3), 2003a, S. 255–271, hier S. 267.

69 Den Begriff „Identitätsmarkierung“ übernimmt Bergunder von Stuart Hall.

70 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 492.

71 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 492.

72 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 493.

den immer wieder neue Zusammenhänge geschaffen, die jeweils eigene Argumentationen und Identitäten hervorbringen“.⁷³

Was für Identitäten gilt, trifft auch auf Begriffe zu. Hier arbeitet Bergunder mit Jacques Derrida, der davon ausgeht, dass Begriffen keine invarianten Referenzen außerhalb des Sprachsystems zugrunde liegen. Ihr Signifikat hat keine absolute Existenz; stattdessen spricht Derrida von einem „transzendentalen Signifikat“.⁷⁴ Bei Bergunder heißt es:

„Die Bedeutung sprachlicher Zeichen ist nicht mehr in ihnen selbst gegeben, sondern sie ergibt sich aus der Differenz zu anderen Zeichen, die sich als ein unendliches Spiel fort schreibt, das offen ist und keine festen differentiellen Relationen ausbilden kann, da die Zeichen aufgrund der Differentialität des Verweisens kein Zentrum besitzen“.⁷⁵

An dieser Stelle greift Bergunder die Argumentationslinie von Laclau auf, der schreibt:

„Die Unmöglichkeit einer endgültigen Fixiertheit von Bedeutung impliziert, dass es partielle Fixierungen geben muss – ansonsten wäre das Fließen der Differenzen selbst unmöglich. [...] Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren“.⁷⁶

Wie kann dieses partielle Fixieren des Diskurses vonstatten gehen? Laclau und Mouffe schlagen (im Anschluss an Lacan) sogenannte „Knotenpunkte“ innerhalb des Diskurses vor, an denen Bedeutung kurzfristig relational fixiert wird.⁷⁷ Diese Knotenpunkte werden analog zu den oben genannten Identitätsmarkierungen gesetzt und näher spezifiziert als „leere Signifikanten“.⁷⁸ Jeder Diskurs, in dem Identitäten ausgehandelt werden, braucht leere Signifikanten.⁷⁹ „Esoterik“ oder, in unserem Fall, „Spiritualität“ bzw. „populäre Religion“, sind solche diskursiven Knotenpunkte, d. h. leere Signifikanten. Der Begriff „Esoterik“ wird in verschiedenen Diskursen reproduziert und sein Signifikat wird dabei jeweils anders partiell fixiert.

Besonders zwischen dem ‚Objektdiskurs‘ und dem ‚Metadiskurs‘ gibt es, wie oben angedeutet, Unterschiede: „Produktion und Reproduktion eines leeren Signifikanten hängen von der Artikulation durch eine diskursive Gemeinschaft ab, aber diese Diskursgemeinschaft ist nicht identisch mit denjenigen, die sich mit dem leeren Signifikanten identifizieren“.⁸⁰

73 STUCKRAD (wie Anm. 25), S. 106–107.

74 Derrida zitiert in BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 493.

75 BERGUNDER (wie Anm. 67), S. 493.

76 Laclau zitiert in BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 494.

77 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 494.

78 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 495.

79 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 495–496.

80 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 498.

Bergunder kommt für den Begriff „Esoterik“ zu folgendem Schluss: „Esoterik [wird] als identifikatorischer Allgemeinbegriff in Form eines leeren Signifikanten verstanden, der durch eine Diskursgemeinschaft und in verschiedenen Diskursfeldern artikuliert und reproduziert wird.“⁸¹ Diese formale Bestimmung des Begriffs „Esoterik“ kann ohne weiteres auf die oben diskutierten Begriffe übertragen werden und lenkt das Forschungsinteresse darauf, wie diese Begriffe ausgehandelt und mit Bedeutung aufgeladen werden, sowie *wer* dies tut und *warum*.

Zusammenfassung und Fazit

Der Beitrag hatte das Ziel, den Rahmen für eine Schärfung des terminologischen Instrumentariums der Religionsforschung in Europäischer Ethnologie/Volkskunde und Religionswissenschaft zu skizzieren. Es ist eine bereits vielfach formulierte Anforderung an gute religionswissenschaftliche und ethnologische Forschung, die in diesem Beitrag mit Nachdruck betont werden soll: Die Forderung danach, Begriffe stets reflektiert zu verwenden und zu fragen: *Wer sagt was zu wem, wie und warum?* Diese Aussage erhebt keinen Anspruch auf Neuigkeitswert, ist aber doch zentral im Rahmen einer Tagung, die einen „Überblick über die Themen, Methoden und fachspezifischen Fragestellungen“ in der Erforschung von Religiosität und Spiritualität geben will. Das allgemein anerkannte Problem, dass es „kaum Konzepte und adäquate Begriffe“ für die volkscundliche Religionsforschung gibt,⁸² kann nur mit Hilfe einer gewissen Theoretisierung von Begriffen konstruktiv angegangen werden.

Wie dieser Beitrag zeigen konnte, darf man Knoblauchs These von der Entgrenzung des Feldes zustimmen, muss aber daraus auch Konsequenzen für die Terminologie ziehen. Ich ende daher mit zwei Vorschlägen:

- 1) Objektsprachlich stark normativ konnotierte Begriffe (z. B. „Aberglaube“, „Patchwork-Religion“, „Pseudo-Religion“ etc.) sollten konsequent durch objektsprachlich schwach konnotierte Begriffe (z. B. „Populäre Spiritualität“) ersetzt werden, um eine implizite Bewertung des erforschten Feldes und seiner Akteure möglichst zu vermeiden. Auch Christine Aka fordert von der „volkscundlichen Frömmigkeitsforschung“, sich „vorbehaltslos ins Feld“ zu begeben.⁸³ Selbstverständlich kann religionsforschende Arbeit auch politisch motiviert sein, also Bewertungen vornehmen. Diese sollten aber einerseits auf einem soliden analytischen Fundament beruhen und andererseits deutlich als solche markiert sein.
- 2) Analytische Begriffe können als diskursiv ausgehandelte Identitätsmarkierungen oder diskursive Knotenpunkte betrachtet werden, um so eine Sensibilität für den Aushandlungscharakter gerade auch scheinbar eindeutiger Analysekategorien zu schaffen. Dies impliziert, jede Begriffsverwendung zu hinterfragen und sich

81 BERGUNDER (wie Anm. 56), S. 507.

82 AKA (wie Anm. 1), S. 14.

83 AKA (wie Anm. 1), S. 18.

selbst, sowie den Rezipienten gegenüber, Rechenschaft über Begriffsentscheidungen abzulegen.

Abschließend, und auch im Hinblick auf die kulturelle Relevanz gegenwärtiger Spiritualität, soll noch einmal Christine Aka zur Sprache kommen, die deutlich auf die Notwendigkeit einer (volkskundlichen) Erforschung dieses Feldes hinweist:

„Die heutige Alltagsreligion ist [...] kein individuelles Phänomen, ist keine Privatmagie. Diffusions- und Innovationsprozesse, verschiedene Milieus und gar Handlungen, Rituale und Objekte lassen sich sicher ausmachen. Und für deren Untersuchung sind wir mit der Methodik der Volkskunde/Europäischen Ethnologie gut gerüstet.“⁸⁴

Christopher H. Partridge und Bruce D. Forbes, vielzitierte Forscher auf dem Gebiet der Populärkultur und Religion, unterstreichen ebenfalls die kulturelle Relevanz populärer Phänomene. Die Analyse populärer Kultur – und damit auch populärer Religion – sei relevant, so Forbes, weil diese die Gesellschaft sowohl reflektiere als auch präge.⁸⁵ Partridge sekundiert: „[T]he study of religion and popular culture can help us to understand something about ourselves, our values, and our beliefs.“⁸⁶ Insofern ist das neu diskutierte Interesse der Volkskunde an populärer Religion nicht nur Ausdruck einer veränderten Forschungslage, sondern verdient darüber hinaus auch den interdisziplinären Austausch.

84 AKA (wie Anm. 1), S. 17–18.

85 Bruce D. FORBES: Introduction. Finding Religion in Unexpected Places. In: Bruce D. Forbes und Jeffrey H. Mahan (Hg.): Religion and Popular Culture in America. Berkeley 2000, S. 1–20, hier S. 4–7.

86 Christopher H. PARTRIDGE: Religion and Popular Culture. In: Linda Woodhead, Hiroko Kawanami und Christopher H. Partridge (Hg.): Religions in the Modern World. Traditions and Transformations. 2. Aufl. London 2009, S. 489–521, hier S. 493.