

Anja Schöne, Helmut Groschwitz (Hrsg.)

RELIGIOSITÄT UND SPIRITUALITÄT

Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse

WAXMANN



Anja Schöne,
Helmut Groschwitz
(Hrsg.)

Religiosität und Spiritualität

Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse



Waxmann 2014
Münster • New York

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Print-ISBN 978-3-8309-3061-7

E-Book-ISBN 978-3-8309-8061-2

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2014

Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Anne Breitenbach, Münster

Titelbild: Koffer der „Geistlichen Hausapotheke“, © Roland Halbritter, Nüdlingen

Satz: Sven Solterbeck, Münster

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

Einleitung	7
„Geteilte“ Räume: Zum kulturellen Umgang mit religiösen Mehrdeutigkeiten . . . <i>Angela Treiber</i>	15
Statusinvestitionen im kirchlichen Raum und die Konfessionalisierung. Beispiele aus der Wesermarsch. <i>Christine Aka</i>	29
Zeugnisse der Religiosität und der materiellen Kultur aus dem Konzentrationslager – Sechs Monstranzen aus Dachau. <i>Eike Lossin</i>	47
Fetisch – Reliquie – Erinnerung Gedanken zum symbolischen Umgang mit Erde <i>Heidrun Alzheimer</i>	67
Verehrt, verwahrt, vergessen? Devotionalien in Familien des Oldenburger Münsterlandes <i>Linda Wilken</i>	91
Von Herzen glauben: Performanzen der Aufrichtigkeit in protestantischen Gemeinden <i>Monique Scheer</i>	111
Spiritualität und Identität im Migrationsprozess lateinamerikanischer Migranten in Bayern <i>Marina Jaciuk</i>	131
To be or not to be ... a Pilgrim Spiritual Pluralism along the Camino Finisterre and the Urge for the End <i>Peter Jan Margry</i>	153
Die Männer- und Frauenwallfahrt im Thüringer Eichsfeld Zur Genderspezifität religiöser Praxen zwischen politischer Opposition, Binnentourismus und Event <i>Anita Bagus</i>	183

Taufe – oder was?	205
<i>Christine Burckhardt-Seebass</i>	
Reflexive hybride Katholizität – gelebte Pluralisierung im katholisch-religiösen Feld	215
<i>Birgit Huber</i>	
„Vom Beten bis zum Beaten“ – Gemeindeleben in Zeiten des Auf- und Umbruchs	253
<i>Katrin Bauer</i>	
Fromme Tradition oder kulturelles Potential? Die Planungen zum Ausbau des fränkischen Passionsspielortes Sömmersdorf zu einem regionalen Kulturzentrum (ein Zwischenbericht)	273
<i>Jochen Ramming</i>	
Der Heilig-Grab-Renaissance auf der Spur	289
<i>Monika Ständecke</i>	
Das Internet als Heimat neuer Formen der Spiritualität – das Beispiel der feministischen Spiritualität	305
<i>Meret Fehlmann</i>	
Wo Hexen hexen Die neuheidnische Hexenreligion und Orte ihrer Praxis in Berlin	321
<i>Victoria Hegner</i>	
Der große Pan ist nicht tot! Pan-Verehrung im Wicca	339
<i>Marion Näser-Lather</i>	
„Like a Prayer“? Prolegomena zur Untersuchung von Bildern und Narrativen des „Religiösen“ in der gegenwärtigen Populärmusik	359
<i>Manuel Trummer</i>	
Volksfrömmigkeit im Gewand moderner Esoterik? Problematisierung volkskundlicher und religionswissenschaftlicher Begriffsfelder.	387
<i>Martin Radermacher</i>	
Autorinnen und Autoren	405

Einleitung

Wie steht es um die Religiöse Volkskunde, einen der ehemals zentralen Aspekte volkskundlicher Forschung? Eine Vielzahl von Aktivitäten und Institutionen widmet sich in den letzten Jahren unter diesem Label dem Feld populärer Religiosität – Volkskundler sind dabei kaum vertreten. Die Neuverortung der Volkskunde seit den 1960er und 70er Jahren führte dazu, dass „Volksfrömmigkeit“ und „Aberglaube“ in der Forschung enorm an Bedeutung verloren. Trotz der Hinwendung zur gegenwärtigen Alltagskultur gab es gegenüber aktuellen religiösen Entwicklungen enorme Berührungspunkte, betrachtet man etwa, wie abweisend man sich gegenüber dem Thema „Sekten“ oder dem „New Age“ noch in den 1980er Jahren verhielt oder sich nach wie vor beharrlich mit der konfessionell gebundenen „Volksfrömmigkeit“ beschäftigte. Damit wurden die aktuellen religiösen Entwicklungen kaum wahrgenommen – aus einem Kernthema der Volkskunde war im Zuge der Paradigmenwechsel ein Randthema geworden, dem sich nun zunehmend Theologen und Historiker unter dem alten Label „Religiöse Volkskunde“ annahmen. Dieser etwas pessimistischen Betrachtung stehen andererseits zahlreiche, oft essentielle Arbeiten zur populären Religiosität und der „Aberglaubenskritik“ in der Volkskunde gegenüber – die aber teilweise im Fach selbst wenig wahrgenommen bzw. anerkannt wurden. Vor allem gab es eine enorme Bewegung in der religiösen Landschaft Deutschlands und darüber hinaus. Alleine die Diskussionen um „Sekten“, die „New-Age-Bewegung“ der 1980er Jahre sowie eine enorme Konjunktur von alten wie neuen Wallfahrten und Pilgerreisen bis hinein in die Popkultur haben gezeigt, dass die „Säkularisierungstheorie“ alles andere als angemessen ist – im Gegenteil.

Kommission für „Religiosität und Spiritualität“

Diese Gedanken führten dazu, dass im Rahmen der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde im Jahr 2011 die Gründung einer eigenen Kommission vorbereitet wurde,¹ die auf dem dgv-Kongress in Tübingen 2011 offiziell aus der Taufe gehoben wurde. Unter dem Titel „dgv-Kommission für Religiosität und Spiritualität“ sollen aktuelle Forschungsergebnisse des Faches gebündelt, der Austausch gefördert und die öffentliche Wahrnehmung verbessert werden.

Die Ausweitung auf „Religiosität *und* Spiritualität“ trägt dabei der Beobachtung Rechnung, dass sich die gegenwärtige religiöse Landschaft keinesfalls alleine mit den Kategorien der Religiosität greifen lässt. Vielmehr muss auch der Analyse aller Schattierungen und Unterscheidungen, der Adaptionen und Hybridisierungen, der Neuschöpfungen und Umdeutungen Rechnung getragen werden. Zudem zeigte eine im Zuge der Gründungsvorbereitungen durchgeführte Literaturerhebung, dass es,

1 Gründungsmitglieder waren: Christine Aka, Katrin Bauer, Wolfgang Brückner, Helmut Groschwitz, Eike Lossin, Jochen Ramming, Anja Schöne. Gründungsversammlung in Bonn, Abteilung Kulturanthropologie/Volkskunde am 29.7.2011.

entgegen des oberflächlichen Eindrucks, eine Fülle an Forschungsliteratur seit den 1990er Jahren gibt. Diese ist auf der Website der Kommission einsehbar.²

Einen geeigneten Rahmen fand die erste Fachtagung der neu gegründeten Kommission für „Religiosität und Spiritualität“ vom 22. bis 24. November 2012 im ehemaligen Heimathaus Münsterland und Krippenmuseum³ im Wallfahrtsort Telgte. Dieses hatte sich nach 78 Jahren und einer einjährigen, tiefgehenden Umbauphase neu positioniert: Das „Religio – Westfälisches Museum für Religiöse Kultur“ greift nunmehr genau jene religiöse Vielfalt und Vielschichtigkeit auf, die bei einer kulturwissenschaftlichen Analyse unerlässlich sind. Das in einer starken christlichen Tradition stehende Museum hat sich neuen Fragestellungen und Themen geöffnet und ist 2012 als erstes kulturwissenschaftliches Religionsmuseum wiedereröffnet worden. Die Tagung hatte also auch das Ziel, das neue Museumskonzept im Kollegenkreis vorzustellen und zu diskutieren.

Einblicke in die aktuelle Forschung

Die Kommission „Religiosität und Spiritualität“ hatte sich für die erste Tagung vorgenommen, einen Überblick über die gegenwärtige Situation der volkskundlichen/europäisch-ethnologischen Religionsforschung und aktueller Ergebnisse im Fach zu geben. Forschungsbeiträge kamen dabei aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und den Niederlanden.

ANGELA TREIBER eröffnete die Tagung und spannte in ihrem Vortrag zu „geteilten“ Räumen den Bogen von der Fachgeschichte bis zu zukünftigen Fragestellungen für die kulturwissenschaftliche Religionsforschung. Dabei arbeitete sie heraus, dass im heutigen Europa bisher als voneinander getrennt wahrgenommene Bereiche wie Säkularität versus Religiosität nicht mehr gelten und die Übereinkünfte zu Fragen von Religiosität und Spiritualität neue Ausrichtungen erhalten haben. Säkularisierung und religiöse Pluralität führen zu einer veränderten Eigenwahrnehmung kultureller oder religiöser Zugehörigkeit, zu neuen kulturellen Erscheinungsformen, zu religiösen Mehrdeutigkeiten und geteilten Räumen in konkreter und symbolischer Hinsicht. Sie plädiert daher dafür, nicht nur die Spezifik religiöser Glaubensinhalte zu betrachten, sondern insbesondere religiöse Mehrdeutigkeiten und Wechselwirkungen sowie Konzepte zur Ambiguitätsbewältigung in den Blick zu nehmen.

Insgesamt überwogen auf der Tagung die Beiträge zu zeitgenössischen religiösen Phänomenen, doch kamen auch die historischen Untersuchungen, insbesondere zur materiellen Kultur, nicht zu kurz. CHRISTINE AKA bietet einen Einblick in das kirchliche Leben dörflicher Gemeinschaften in Strückhausen und Langwarden vom

² <http://religiositaet.wordpress.com/>

³ Zur Museumsgeschichte siehe: Anja SCHÖNE: Profilschärfung einer Sammlung. Vom Wallfahrts- und Heimatmuseum zum Museum für religiöse Kultur in Westfalen. In: Claudia Selheim (Hg.): Welche Zukunft hat das Sammeln? Eine museale Grundaufgabe in der globalisierten Welt, Nürnberg 2012, S. 62–69.

16. bis zum 18. Jahrhundert. Diese liegen im Oldenburger Münsterland, das – zum Bistum Münster gehörig – für seine katholische Prägung bekannt ist. Anhand archivalischer Quellen und materieller Kultur zeigt sie die engen sozialen Verflechtungen und Hierarchien und deren Tradierungen innerhalb der Dorfgemeinschaften, die sich teilweise auch heute noch aus den Kirchenbauten und Friedhöfen „herauslesen“ lassen. Einen weiteren Beitrag zur materiellen Kultur bringt EIKE LOSSIN in den Tagungsband ein. Anhand von sechs aus Lagerabfällen bzw. aus geschmuggelten Rohmaterialien hergestellten Monstranzen legt Lossin dar, wie selbst in unmenschlichen und stark kontrollierten Räumen wie dem Konzentrationslager Dachau religiöse Gegenstände angefertigt und Messen gefeiert werden konnten. Religiosität erweist sich in diesem Zusammenhang als Überlebensstrategie. Auch hier spielen überregionale und lokale sowie Ad hoc-Netzwerke eine große Rolle. Der Neubelebung heiliger Gräber ist der Beitrag von MONIKA STÄNDECKE gewidmet. Insbesondere in Bayern ist eine Renaissance des Aufbaus heiliger Gräber zur Osterzeit zu beobachten, was Ständecke anhand der Kulissengräber der „Kirchlichen Kunstanstalt“ der Familie Kraft belegt. Daran schließen sich Fragen zu den Akteuren der Belebung, dem Wandel des Brauches, der Rolle der Medien und der Kirchen sowie zur Bedeutung für die Glaubenspraxis an.

HEIDRUN ALZHEIMER trug in ihrem öffentlichen Abendvortrag eine Fülle von kulturhistorischen oder metaphorischen Facetten zur Realie Erde vor. Anhand eines breiten Spektrums zeigt sie die konkrete und symbolische Vielschichtigkeit von Erde: als Land oder Ackerboden, als Heimat oder Ursprung beziehungsweise Ende des Lebens bis hin zu den symbolischen Handlungen mit oder auf Erde. Sie plädiert für eine zeitliche, räumliche und soziale Differenzierung von rituellem und symbolischem Handeln, um divergierende Deutungsmuster in ihren jeweiligen Kontexten aufzeigen und Interpretationsangebote machen zu können.

Die Wallfahrtsforschung gehört zum Kanon volkskundlicher Frömmigkeitsforschung. Zwei Vorträge waren diesem Thema gewidmet, das zugleich erweitert und aktualisiert wurde. ANITA BAGUS referierte über die Männer- und Frauenwallfahrten ins Eichsfeld, das im westlichen DDR Grenzgebiet lag. Sie analysiert, wie diese katholischen Performanzen innerhalb des sozialistisch-atheistischen Systems 1957 bzw. 1961 initiiert wurden, wie sie funktionierten und in welche kirchlichen, familienpolitischen, sozialen, wirtschaftlichen und kommunikativen Kontexte sie eingebunden waren und werden. Ein Augenmerk liegt auf den genderspezifischen Unterschieden der beiden Wallfahrten. PETER JAN MARGRY stellte seine Feldforschungen zum Pilgern nach Finisterre („Ende der Welt“) vor, dem Ort an der Atlantikküste, der von vielen Jakobspilgern gegenüber dem Hauptziel als ruhiger und spiritueller empfunden wird und zunehmend zusätzlich aufgesucht wird, nachdem sie den Wallfahrtsort Santiago de Compostela erreicht haben. Er geht den Motivationen der Pilger nach, fragt nach ihrem Selbstverständnis, ihrer spirituellen Praxis und den möglichen Abgrenzungen einer Pilgerreise von einer kulturtouristischen Reise.

Mehrere Tagungsbeiträge widmeten sich aktuellen Veränderungen innerhalb der christlichen Kirchen als Institution bzw. von christlichen Ritualen und deren mate-

riellen Repräsentationen. Anhand von zwei Planstädten, die in den 1960er Jahren in der Nähe von Düsseldorf und Bonn entstanden, erörtert KATRIN BAUER die Planung von zwei Kirchengemeinden als Mittelpunkt der neuen Städte, die Besonderheiten des Gemeindelebens, die sich in der Architektur niederschlugen, die Identifizierung und Beheimatung der Menschen mit ihrer Kirche und deren Reaktion auf die Kirchenschließungen, die der stark sinkenden Zahl von Gemeindemitgliedern geschuldet sind. Dabei beantwortet sie auch die Frage nach der Bedeutung von Kirchengebäuden für die Religiosität oder Identität der Gemeindemitglieder. LINDA WILKEN leistet einen Beitrag zur religiösen materiellen Kultur des Oldenburger Münsterlandes im 21. Jahrhundert. Sie untersucht mit Hilfe von qualitativen Interviews Devotionalien hinsichtlich ihrer Bedeutung und Verwendung in der heutigen Zeit. In der Befragung von Gewährspersonen unterschiedlicher Generationen stellt die Autorin weniger einen Bedeutungsverlust als einen Bedeutungswandel in dieser Region fest.

Auch die religiösen Performanzen und sozialen Aushandlungsprozesse wurden beleuchtet. BIRGIT HUBER entwickelt am Beispiel von zwei ausgewählten Akteurinnen, die in unterschiedlichen, basisorientierten christlichen Kontexten parallel aktiv und innovativ sind, die Vorstellung einer pluriformen Katholizität, die sich aus unterschiedlichen Typen und Stilen speist, die miteinander in Dialog treten und sich gegenseitig befruchten. Die Aktivitäten entfalten sich einerseits innerhalb der Strukturen der katholischen Kirche, andererseits in Auseinandersetzungen von außerhalb mit dieser. Diese Verbindung von kirchlichen Dogmen und eigener Erfahrungswelt bezeichnet Huber als „reflexive hybride Katholizität“. Dem Ritual der Taufe beziehungsweise neuen innerkirchlichen oder außerkirchlichen Ritualen widmet sich der Beitrag von CHRISTINE BURCKHARDT-SEEBASS. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass die kirchlichen Angebote heute akzeptiert, verworfen oder individuell angepasst werden können. Darüber hinaus werden selbstgestaltete Aufnahme-rituale für Neugeborene angeboten. Diese Entwicklungen führen zu einer neuen Definition des Ritualbegriffs. Burckhardt-Seebass mahnt in diesem Zusammenhang klarere Begrifflichkeiten und Differenzierungen in der kulturwissenschaftlichen Religionsforschung an. JOCHEN RAMMING gab einen Zwischenbericht zu den Planungen, den fränkischen Passionsspielort Sömmersdorf zu einem Kulturzentrum zu machen. Während Kirche und Politik von außen jeweils religiöse oder kulturpolitische Motivationen in den Vordergrund stellen, ergibt sich für die Akteure des Laienspiels eine Vielfalt miteinander verwobener Motivationen und Selbstwahrnehmungen. Religiosität oder Frömmigkeit ist dabei ein Aspekt neben Theaterbegeisterung, Gemeinschaftserlebnis und weiteren Faktoren, die in ihrer Gesamtheit analysiert und innerhalb derer die religiöse Zuordnung als „reflexive Praktik“ dekonstruiert werden muss. Einen Beitrag im Kontext der Emotionsforschung leistet MONIQUE SCHEER mit ihrem Vergleich von Gottesdiensten in einer landeskirchlich-evangelischen und einer charismatischen Gemeinde in Stuttgart im Hinblick auf die unterschiedlichen emotionalen Auffassungen und Zugänge der Interaktion mit den transzendenten Akteuren. Dabei ist für Scheer Emotion nicht ein Gefühl, das man hat, sondern im Sinne eines performativen Verständnisses eine kulturelle Praxis, die als rituelles Handeln beobachtet

werden kann. Sie sieht es als lohnende Forschungsaufgabe, den Zusammenhang von religiösen Traditionen mit dem Vollzug eingeübter Emotionspraktiken weiter zu entschlüsseln. Der Zusammenhang von Migration und Religion, wie auch die Bedeutung von Religion für die kulturelle Identität von Migranten in den Aufnahme-ländern wird von MARINA JACIUK beispielhaft für südamerikanische Migranten in Bayern erörtert. Ihre mikroanalytische, auf qualitativen Methoden beruhende Studie beleuchtet die enge Verbindung von Migration und Religion und erörtert, wie es in einem neuen sozialen und kulturellen Kontext zu einer Neuverhandlung der eigenen religiösen Praxis kommt.

Dem Spannungsfeld von Religion und Popkultur geht MANUEL TRUMMER in seiner Untersuchung von Bildern und Narrativen des „Religiösen“ in der gegenwärtigen Populärmusik nach. Er erarbeitet einen methodennahen, forschungspraktischen Zugang, der das komplexe epistemische Geflecht betrachtet, das Musiktraditionen, Musiker, Musik und Sound, Bilderwelten und Cover, Fankulturen und Merchandising umfasst. Er macht damit deutlich, wie vielschichtig Religiosität in populären Musikkulturen – häufig bricolageartig – in Erscheinung treten kann und wie sich die verschiedenen Elemente gegenseitig beeinflussen.

Gerade die Formen „alternativer“ oder „neuer“ Spiritualität und Religiosität genießen in den letzten Jahren ein großes Interesse, auch wenn zu fragen ist, ob es die religiösen Praktiken sind oder eher deren mediale Aufmerksamkeit, die zur aktuellen Beachtung führen. In jedem Fall wird deutlich, dass das methodische Instrumentarium erweitert und der Kanon institutionalisierter und konfessioneller Religiosität ergänzt werden muss. Im Kontext der feministischen Spiritualität untersucht MERET FEHLMANN die Rolle des Internets als konstituierendes und formierendes Moment. Die nur auf den ersten Blick paradoxe Verbindung von scheinbar archaischen Vorstellungen und Techniken mit moderner technikgestützter Kommunikation macht deutlich, wie hier über Konzepte des Ursprünglichen aktuelle Befindlichkeiten und Bedürfnisse verhandelt und bedient werden. Auch VICTORIA HEGNER zeigt, wie die zunehmende Hinwendung zu neuheidnischer Religiosität, wie sie etwa in der Selbsterortung als „Hexe“ geschieht, sich trotz zugrundeliegender naturreligiöser Zuschreibung als ein urbanes Phänomen bzw. als zentral in Stadträumen stattfindende Performanz zeigt. Sie thematisiert dabei Fragen der Raumeignung und Raumumdeutung, der Integration alternativer Bedeutungszuschreibungen im Raum und die Aushandlungen um das Paradox zwischen im Verborgenen Agieren und gleichzeitig ins Sichtbare Kommen. Der Konstruktion aktualisierter Bilder der mythischen Gestalt des Pan widmet sich MARION NÄSER-LATHER. Aus dem Kontext der Wicca heraus entwickelt sie ihr empirisches Material, in dem sichtbar wird, wie eine alte mythologische Gestalt je neu gedeutet, kontextualisiert, ausgestaltet und mit individuellen Auseinandersetzungen um Gender und Religiosität in Verbindung gebracht wird. Aus allen drei Beiträgen wird sichtbar, wie in einer je eigenen Verbindung aus historischen Quellen und Bildern, Performanzen und Konzepten von Religiosität über kommunikative Prozesse im gegenwärtigen Alltag individuelle Lösungen und Orientierungen erarbeitet werden. Die Geschichte religiöser und spiritueller Formen

und Entwicklungen erweist sich hier als Substrat von in der Gegenwart produktiver Praxis. Ein Befund, der sich ebenso auf Untersuchungen „etablierter“ religiöser Systeme beziehen lässt, was die große Bedeutung einer gemeinsamen Betrachtung unterstreicht.

Der letzte Vortrag stammte vom Nachwuchswissenschaftler MARTIN RADERMACHER, der sich in seinem Beitrag mit dem anspruchsvollen Thema der Schärfung des terminologischen Instrumentariums im Hinblick auf die Bereiche gegenwärtiger Spiritualität auseinandersetzt. Der Beitrag macht deutlich, wie stark die religionssoziologischen Schriften in den Religionswissenschaften rezipiert werden, und wie wenig die volkskundlichen Arbeiten zu diesem Thema Eingang finden. Hier wäre eine stärkere interdisziplinäre Wahrnehmung sehr gewinnbringend.

Fragen – Kompetenzen – Ergebnisse

Die Fallstudien mit ihrem mikroanalytischen, praxeologischen Blick auf religiöse und spirituelle Performanzen machen deutlich, dass eine volkskundliche Erforschung von Religiosität den Blick deutlich weiter fassen muss, als es die frühere Religiöse Volkskunde getan hat – auch wenn gerade dort wichtige, umfassende und detailreiche Arbeiten angefertigt wurden, die unerlässlich sind zum Verständnis dessen, was Religion alles ist. In neueren Arbeiten über Religiosität und Spiritualität rücken weitere Aspekte stärker in den Fokus, etwa Fragen der Individualisierung und des Konsumverhaltens, der Selbstermächtigung in der Weltdeutung oder der interessengeleiteten Bricolage. Diese orientieren sich aber nicht an den Grenzen von „alten“ und „neuen“ Religionen, von „Volksfrömmigkeit“ und „Spiritualität“ – vielmehr sind es das religiöse Feld an sich, das in Bewegung geraten ist, und Deutungshoheiten, die unzuverlässig geworden sind. So ist dem Einzelnen auf ganz unterschiedliche Weise die Frage aufgegeben, was Religion und eine religiöse bzw. spirituelle Weltsicht denn eigentlich seien – und wie er oder sie dazu steht.

Die erste Tagung der neuen Kommission hat deutlich gemacht, dass sich in den letzten zwei Jahrzehnten eine große Anzahl neuer Forschungszugänge entwickelt hat. Auch wenn die institutionellen und konfessionellen Themen noch überwiegen, so kann doch eine große Offenheit für Fragestellungen jenseits des alten Kanons festgestellt werden. Trotz des sehr heterogenen und vielschichtigen Programms bleiben – notwendigerweise angesichts des umfänglichen Themengebietes – einige Desiderate. Dazu gehören Neudefinitionen von Begriffen wie Wallfahrt oder Ritual, Untersuchungen zu etablierten Religionen jenseits des Christentums, etwa die Praktiken islamischer, jüdischer, buddhistischer oder hinduistischer Religiosität in ihren Vielschichtigkeiten, was gerade in der Kontaktzone einer multikulturellen bzw. hybriden Gesellschaft von großem Interesse ist. Ebenso gehören dazu historische und gegenwärtige Annäherungen von religionsähnlichen Formen, etwa Körperkulten oder Gesundheits- und Ethikkonzepten, wie sie z. B. im Veganismus zu beobachten sind. Daneben böten sich Annäherungen an quasireligiöse Diskursfelder an, die in der Ablehnung säkularer wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methodik (z. B. im

Kreationismus) bis hin zum Fundamentalismus in den letzten Jahrzehnten eine besorgniserregende Konjunktur erfahren haben.

Tatsächlich war die volkskundliche Religionsforschung in den letzten Jahren durchgehend produktiv und hatte sich schon länger neuen Fragestellungen zugewandt. Diese Arbeiten aufzugreifen und die Sichtbarkeit des Themenkomplexes innerhalb des Faches, vor allem aber auch darüber hinaus zu fördern, dafür lohnte es sich in jedem Fall, die Kommission ins Leben zu rufen. Hier wird deutlich, dass die Volkskunde, Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie etc. in hohem Maße in der Lage ist, Antworten auf Fragen des religiösen und spirituellen Alltags anzubieten. Der akteurszentrierte Blick in empirischen Untersuchungen, der auch die historische Genese mitdenkt, die Methoden- und Quellenpluralität sowie die Analyse der Wechselwirkungen zwischen Akteuren, Institutionen, Dingen, Performanzen und kultureller Einbindung bieten gewinnbringende Zugänge zu einem komplexen Bereich alltäglicher Praxis, Lebensbewältigung und Orientierung. Hier verbinden sich die vielschichtigen historischen Forschungsergebnisse zu materieller Kultur, religiösen Praktiken und Institutionen mit aktuellen empirischen Zugängen, wird die religiöse und spirituelle Praxis als ein Gewordenes in gegenwärtiger Auseinandersetzung sichtbar.

Anja Schöne

Helmut Groschwitz

„Geteilte“ Räume: Zum kulturellen Umgang mit religiösen Mehrdeutigkeiten

Angela Treiber

Martin Scharfe mahnte 1986 in seinen „Prolegomena zu einer Geschichte der religiösen Volkskunde“: „Religion ist ein gesellschaftlich-kulturelles Problem, und ein äußerst aktuelles, ja akutes dazu. Eigentlich wäre es völlig unverständlich, wenn sich nicht auch allerjüngste und gegenwärtige Gesellschafts- und Kulturwissenschaft damit befaßte, und da speziell die Volkskunde.“¹

Der Blick in die Wissenschaftsgeschichte zeigt für die Humanwissenschaften allgemein, dass ihre prononciert neutrale Position gegenüber Religion relativierbar ist, angesichts der ihren paradigmatischen Weltdeutungen entsprungenen Konjunkturschwankungen bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion und Religiosität. Ein in Intellektuellenkreisen seit den 1960er Jahren verbreitetes säkularistisches Selbstverständnis hatte auch in der Volkskunde beträchtlich zum Konjunkturtief der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Themengebiet beigetragen und – wie es im Ausschreibungstext der Tagung deutlich formuliert ist – zur „Marginalisierung“ dieses einst etablierten Forschungsfeldes im Fach geführt. Nur noch wenige bearbeiteten beharrlich das randständig gewordene Fachgebiet. Zu nennen sind hier vor allem Lenz Kriss-Rettenbeck, Wolfgang Brückner, Martin Scharfe, Gottfried Korff, Christoph Daxelmüller, Christine Burckhardt-Seebass und Christel Köhle-Hezinger.

Dass Religion als Bestandteil gesellschaftlicher Kommunikation allgegenwärtig ist, mag heute kaum mehr jemand bezweifeln. Die Gründung der jetzt tagenden Kommission im letzten Jahr trägt auch dem hier zunehmenden Forschungsinteresse an Fragen zu Religion, religiösem Pluralismus, Religiosität und neuen Formen von Spiritualität Rechnung. Vom einstigen „Tabuthema in Abendgesellschaften wie Seminaren“ – so formulierte Arvid Bringéus für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts noch im Jahr 2000 – ist das Thema heute wieder „salonfähig“ geworden.²

Insbesondere in der politischen Öffentlichkeit wird Religion seit nunmehr zwei Jahrzehnten in Europäischen Ländern stark thematisiert. Die kriegerischen Handlungen in Jugoslawien, wo ethnisch-religiöse Zugehörigkeit zum ideologischen Kampfmittel in der politischen Auseinandersetzung wurde, die Anschläge des 11.

1 Martin SCHARFE: Prolegomena zu einer Geschichte der religiösen Volkskunde. In: Wolfgang BRÜCKNER, Gottfried KORFF/ Martin SCHARFE (Hg.): Volksfrömmigkeitsforschung (Ethnologia Bavarica. Studienhefte zur allgemeinen und regionalen Volkskunde 13). München 1986, S. 68.

2 Nils Arvid BRINGÉUS: Volksfrömmigkeit. Schwedische religionsethnologische Studien (= Münsteraner Schriften zur Volkskunde/ Europäischen Ethnologie Bd. 4). Münster, New York, München, Berlin 2000, S. 202.

September als Kristallisationspunkt fundamentalistisch religiös durchtränkter Konflikte von globaler politischer Bedeutung und der Diskurs um die Deutungen vom „clash of civilisations“³ sind ohne Zweifel Motoren für die starke Aufmerksamkeit und Thematisierung von Religion in den westlichen politischen Debatten. Sie zeugen aber nicht nur von der Wirkmächtigkeit des Redens über Religion, sondern auch von der Stoßkraft religiöser Überzeugung.

In Europa kamen angesichts zunehmender transnationaler Migration die politischen Fragen der wohlfahrtsstaatlichen und staatskirchlichen Lenkungs- und Regulierungsformen der Staaten als Impulse hinzu. Zu nennen wären hier auch die Auseinandersetzung mit dem Eigenbild und Identitätsverständnis „Europas“ im Zuge der EU-Erweiterungen mit der noch laufenden Diskussion um den Beitritt der Türkei, einer Europäischen Verfassung und „der Rolle des Christentums“ bzw. des christlichen Erbes sowie um den Gottesbezug in der Präambel der EU-Verfassung. Die Globalisierung der Kommunikation über Religion, wie der religiösen Kommunikation, mit der die gleichzeitig weltweite Präsenz von Religionen durch Informations- und Medientechnologien einhergeht – unabhängig von ihrer bisherigen räumlichen und kulturellen Verortung – und nicht zuletzt die durch Reisen und Migration bedingten Kultur- und Religionskontakte machen Religion für „jedermann“ greifbar.

Säkularisierungstheorien und Religion als kultureller Tatbestand

Die intellektuellen Deutungen von der Wiederkehr, der Renaissance der Religionen, der Re-Sakralisierung, der Re-Religionisierung oder der Re-Spiritualisierung der Gesellschaften sind längst über den engeren Bereich der wissenschaftlichen Diskurse in die öffentlichen diffundiert.⁴ Sie sind noch der wirkmächtigen Koppelung von Rationalisierungs- und Säkularisierungsparadigma im Rahmen westlicher modernisierungstheoretischer Überlegungen geschuldet. Damit ging die These einher, dass der gesellschaftliche Stellenwert und der Einfluss von Religion entsprechend zunehmender Rationalisierung zurückgingen. Dies sei Resultat der zwischen Naturwissenschaften und Religion seit der Aufklärung herrschenden „kognitiven Systemkonkurrenz“⁵ im Hinblick auf das Deutungsmonopol von Welterklärung. Rationales Denken, dem der Fortschritt von Wissenschaft und Technik zu verdanken sei, lasse das Bedürfnis und das Erleben von Transzendenz verschwinden. Je modernisierter eine Gesellschaft sei, desto gesellschaftlich irrelevanter werde die Religion.

3 Samuel P.HUNTINGTON: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs 72 (1993), Nr. 3, S. 22–49.

4 Vgl. Hartmut LEHMANN (Hg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanzen und Perspektiven der Forschung (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130). Göttingen 1997.

5 Vgl. Friedrich H. TENBRUCK: Wissenschaft und Religion. In: Jacobus WÖSSNER: (Hg.): Religion im Umbruch. Stuttgart 1972, S. 217–244, hier S. 222.

Ein solchermaßen europäisch geprägter fundamentaler Geltungsanspruch der Säkularisierungsthese für demokratische Gesellschaften der Moderne wird nicht zuletzt durch empirische, auch vergleichende Befunde mit den USA in den letzten Jahrzehnten revidiert.⁶

In der europäischen Geschichte ist der Verlauf der Säkularisierung als historische, europäische Kategorie durch mehrere miteinander verwobene, nicht linear verlaufende Prozesse charakterisiert. Zunächst kann ohne Zweifel eine funktionale Differenzierung säkularer Instanzen wie Politik, Wirtschaft, Recht und Wissenschaft von religiösen Institutionen und Normen bei allen staats- und verfassungsgeschichtlich unterschiedlichen Verläufen und Modellen (Kirche und Staat, Wirtschaft und Wissenschaft) mit unterschiedlich gelagerten Auseinandersetzungen und Aushandlungen um Grenzen und Grenzüberschreitungen konstatiert werden. Säkulares und Religiöses, so José Casanova, „konstituieren sich hierbei wechselseitig durch sozopolitische Kämpfe und durch Kulturpolitik.“⁷

Des Weiteren zeigt sich eine Verschiebung von Religion im sozialen Handeln: Vom integrativen Bestandteil eines „frommen“ Lebensvollzuges zur Privatisierung von Religion. Durch politische und soziale Prozesse wird diese mit dem Verdrängen aus dem öffentlichen Raum zur Privatsache. Zugleich wird sie theologiegeschichtlich mit der Verinnerlichung als persönliche exklusive Beziehung des Individuums mit seinem Gott als „Herzensfrömmigkeit“ von Friedrich Schleiermacher dann in „Bestimmtheit des Gefühls“ und des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ übertragen.⁸

6 Staf HELLEMANS: Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas. In: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 99 (2005), S. 11–35. José CASANOVA: Secularization. In: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Amsterdam 2001, Bd. 20, S. 13786–13791, hier: S. 13788 f.; José CASANOVA: Die religiöse Lage in Europa. In: Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt a.M. 2007, S. 322–351; Vgl. auch die Auseinandersetzungen zwischen TALAL ASAD: Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity, Stanford 2003 und José CASANOVA: Secularization revisited: A reply to Talal Asad. In: David Scott/ Charles Hirschkind (Hg.): Powers of the secular modern. Talal Asad and his interlocutors, Stanford 2006, S. 12–30; Michi KNECHT, Jörg FEUCHTNER: Introduction: Reconfiguring Religion and its Other. In: Heike Bock, Michi Knecht, Jörg Feuchtner (Hg.): Religion and its Other: Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction, Frankfurt a. M. 2008, S. 9–20; Detlef POLLACK: Rekonstruktion statt Dekonstruktion: Für eine Historisierung der Säkularisierungsdebatte, in: Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History 7 (2010), S. 433–439; Benjamin ZIEMANN: Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts In: Archiv für Sozialgeschichte 51(2011), S. 3–36; Karl GABRIEL, Gerd ALTHOFF (Hg): Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin 2012.

7 José CASANOVA: Europas Angst vor der Religion. Berlin 2009, S. 93.

8 „Die alten wußten das wohl: Frömmigkeit nannten sie all diese Gefühle und bezogen sie unmittelbar auf die Religion, deren edelster Teil sie ihnen waren.“ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799),

Schließlich kann hier ein Niedergang religiös christlicher Bekenntnisse, Überzeugungen und Praktiken bis hin zu ihrer Minorisierung als ein spezifisch (west-) europäisches Phänomen der Säkularisierung genannt werden. D.h., Säkularisierung bedeutet in der europäischen Geschichte nicht ein generelles Verschwinden von Religion, vielmehr handelt es sich um einen in Europa seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zu verzeichnenden, vehementen Rückgang der Anbindung von Menschen mit ihrer Religiosität als Ausdruck persönlichen Glaubens an eine institutionalisierte Religion, insbesondere innerhalb des Christentums. An den Kirchenaustrittszahlen und den stark rückläufigen Zahlen der Gottesdienstbesuche zeichnet sich Entkirchlichung als Massenphänomen ab.⁹

Empirische Studien bestätigen Diagnosen wie die Thomas Luckmanns von der „unsichtbaren Religion“. Danach kommt Religion in demokratischen modernen Gesellschaften unter den Bedingungen von Privatisierung und Individualisierung in anderen, neuen sozialen und kulturellen Erscheinungsformen zum Ausdruck.¹⁰ 1988 hat sich Christoph Daxelmüller für die Aufnahme von Friedens- Antikernkraft- und Naturschutzbewegungen in die volkswissenschaftliche *Frömmigkeitsforschung* stark gemacht. Seine Begründung war die damals gewagte, auf die Theologie Schleiermachers rekurrierende Identifizierung von Frömmigkeit als „Sittlichkeit“ der säkularen Welt.¹¹ Er plädierte in seinem ungewöhnlichen Beitrag im „Grundriss der Volkskunde“ auf diese Weise für die Anbindung volkswissenschaftlicher Frömmigkeitsforschung an die Veränderungen und Innovationen von noch ‚unsichtbaren‘ ‚frommen‘ Ausdrucksformen.

in: Ders. Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769–1799, hg. v. Günter MECKENSTOCK, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York, S. 211; Vgl. Lucian HÖLSCHER: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. München 2005 Die Entfaltung der Frömmigkeit in der Aufklärung 135 ff.

- 9 Andrew M. GREELEY: Religion in Europe of the End of the Second Millenium. New Brunswick, London 2004. Olaf MÜLLER, Detlef POLLACK: Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa. In: Religionsmonitor 2008, hsg. von der Bertelsmannstiftung, Gütersloh 2007, S. 167–178.
- 10 Thomas LUCKMANN: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M. 1991; Siehe z. B. EITLER, PASCAL: „Gott ist tot – Gott ist rot“ – Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968 (=Historische Politikforschung 17). Frankfurt a. M., New York 2009, der die Verbindungen von politischer Theologie, Studentenbewegung und kritischer Philosophie und die daraus sich formierenden neuen Formen des Religiösen aufzeigt, jenseits der Kirchen und daher oft übersehen. Auch Dorothee WEITBRECHT: Aufbruch in die Dritte Welt. Der Internationalismus der Studentenbewegung von 1968 in der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 2012, die Wechselwirkungen zwischen Vertretern der protestantischen Kirche, der neuen ökumenischen Bewegung und der Dynamik des Protestfeldes für die späteren NGOs beschreibt.
- 11 Christoph DAXELMÜLLER: Frömmigkeitsforschung, in: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der europäischen Ethnologie. Berlin 1988, S. 491–515, hier S. 504.

Begleitet werden Säkularisierungsprozesse auch von religiösen Transformationen in Bereiche populärer Religion mit der Verwobenheit in Märkte und Medien ebenso wie von Prozessen der Sakralisierung und Spiritualisierung mit dem Aufleben neuer Religionen. Sie sind als fortlaufende, „simultane“, sich wechselseitig konstituierende Prozesse und nicht als einander ausschließende Entwicklungen zu beobachten.¹²

Dieser knapp skizzierte makroanalytisch theoretische Zusammenhang darf auch für ethnographisch-ethnologische Studien nicht aus dem Blick geraten, da die tradierten Theoreme zur Säkularisierung und Religion längst in normative Selbstverständigungsprozesse gewandert sind. Sie sind Teil einer diskursiven Realität, in der Religion als eine „abstrakte Kategorie und als ein System der Klassifikation der Wirklichkeit von modernen Individuen genauso wie von modernen Gesellschaften überall auf der Welt von religiösen wie auch von säkularen Autoritäten benutzt wird.“¹³ In dieser Gestalt ist Religion zugleich *soziale Tatsache* (fait social) wie *kultureller Tatbestand*.¹⁴ *Über Diskurse wird in säkularisierten Gesellschaften Religion zum Merkmal kultureller Identitäten, formiert zu Bildern der Gleichheit und Gleichartigkeit, zu denen Menschen sich bekennen, zugehörig fühlen oder andere damit charakterisieren.*¹⁵ Handlungen von Hochreligiösen, religiös Indifferenten wie Nichtreligiösen werden hierin gleichsam gerahmt. So ist der makroanalytische und theoretische Zusammenhang zum einen in seiner gesellschaftlichen Virulenz für soziokulturelle Wirklichkeit über den mikroanalytischen Zugriff auf Religion in ihrer beobachtbaren und empirisch erfahrbaren Alltagsausformung als Religiosität, Spiritualität oder auch in Formen anderer kultureller Prägungen konkret gelebter Sinnkonzepte zu ermitteln. Zugleich können jene mit ihm verbundenen Hypothesen und Deutungen über den kulturalistischen Zugriff Bestätigung, Modifikation oder Falsifizierung erfahren.

Der interdisziplinär diagnostizierte, lange eingeleitete und in der Moderne beschleunigte Prozess der zunehmenden Minderung einer allgemeinen Legitimationsgrundlage von Weltdeutung durch die institutionalisierte Religion im Okzident verlief im Kontext einer zunehmenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft mit der Folge disparater Problemlösungen von diversen Instanzen. Er zeitigt auch für die kulturelle Gestalt der Religion Folgen – der Pluralismus der späten Moderne lässt für die wissenschaftliche Perspektivierung von Untersuchungsfeldern neue Akzente setzen.

12 CASANOVA (wie Anm. 7), S. 94.

13 Ebd., S. 91.

14 Emile DURKHEIM: Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt a.M. 1984[1895], S. 114; vgl. Martin SCHARFE: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln, Weimar Wien, 2004, S. 75.

15 Hermann BAUSINGER: Kulturelle Identität – Schlagwort und Wirklichkeit. In: Ders. (Hg.): Ausländer – Inländer. Arbeitsmigration und kulturelle Identität. Tübingen 1986. S. 141–159, S. 143; Jan ASSMANN: Kulturelle Identität und politische Imagination. In: Ders.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen Beck, München 1992, S. 130–144.

Religion als „Teil oder Sonderform, der vom Menschen geschaffenen Kultur“¹⁶ und Religiosität sowie Spiritualität als spezielle Ausformungen subjektiv gelebter Religion über tradierte, kommunizierbare Formen hat deutlich an allgemeinem, soziokulturellem Verständigungsraum eingebüßt. Die Übereinkünfte zu religiösen Praktiken, die bis vor wenigen Jahrzehnten noch immer von der gemeinsamen Erinnerung an das Unterfangen des „heiligen Baldachins“ (*sacred canopy*) getragen wurden – wie Peter L. Berger es metaphorisch formulierte¹⁷ – und die als Selbstverständlichkeiten tradierte kulturelle Praxis als verlässliches, nicht in Frage gestelltes Wissen sowie soziale Gewissheiten für die Vielen gewährten, sind geschwunden. Die Deutungskonflikte um Kirchenglocken, Kruzifixe und Schulgebete machen diesen Prozess sichtbar.

Während die gemeinsamen Gewissheiten an Kraft verlieren, sie nicht mehr miteinander geteilt werden, verteidigt man auf der anderen Seite jene tradierten Praktiken und Symbole religiöser Sinnstiftung gegen Nichtreligiöse und andersreligiös Fremde, von deren einstigen und/oder gegenwärtigen konkret religiösen Bedeutungsfeld sich die Mehrheitsgesellschaft längst entfernt hat. Diesem Beharren in der symbolischen Praxis liegt eine Bedeutungsverschiebung und -erweiterung von genuinen christlichen Glaubenssymbolen zu Zeichen eines gesellschaftlichen Orientierungssystems zu Grunde. Jener Praxis liegt ein nationalstaatlich sowie transnational europäisch geprägtes kollektives Gedächtnis zugrunde, das von „hoher symbolischer Intensität und starker psychischer Affektivität“ gekennzeichnet ist. Über diese Symbolpraxis werden Erinnerungen festgehalten, verallgemeinert, vereinheitlicht. Sie ist nach außen nicht auf Anschlussfähigkeit und gegenseitige Bestätigung angelegt, sondern bildet politische Gegenkonstruktionen von Gewissheit.¹⁸

Religion und kulturelle Heterogenität

Der Widerstand in Belgien gegen die Entscheidung, den jährlichen Weihnachtsbaum durch eine Lichtkonstruktion auf der Brüsseler Grand' Place zu ersetzen, ist das allerjüngste Beispiel im November 2012. Ca. 12.000 Menschen schlossen sich innerhalb einer knappen Woche via Mikroblogging im Netz der Aktion „Für einen echten Weihnachtsbaum auf dem Rathausplatz in Brüssel und Respekt für unsere Werte und Traditionen“ an, nachdem die hitzige Debatte auf Twitter von der christdemokratischen flämischen Abgeordneten Bianca Debaets mit dem Verdacht islamischer Einflussnahme auf die Behörden ins Rollen gebracht worden war. Dies geschah trotz der global von seinen christlichen Inhalten weitgehend gelösten Symbolik des Festes und das, obwohl Lichterketten und Weihnachtsbäume als „saisonale Dekoration“

16 SCHARFE (wie Anm. 14), S. IX.

17 Peter L. BERGER: *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion.* New York 1969.

18 Aleida ASSMANN: Vier Formen des Gedächtnisses. In: *Erwägen, Wissen, Ethik* 13 (2002), S. 183–190; 231–238.

mittlerweile auch den Weg in muslimische Häuser in und außerhalb Europas gefunden haben.¹⁹

Die Eigenwahrnehmung eines kulturellen und/oder religiösen Zugehörigkeitsverständnisses verändert sich angesichts anderer „Glaubensansprüche“, der Bekenntnisse der „Nicht Religiösen“, wie auch denen von Angehörigen fremder Religionen und ihren religiösen Praktiken. Dies kann mit zahlreichen Beispielen belegt werden. Besonders im Zusammenhang von Migration und Einwanderung seit den 1990er Jahren wurde Religion zu einem zentralen Thema im öffentlichen Diskurs Europas. Die tradierte eigene, mehr oder weniger vertraute Religion, wie auch die Religion der Anderen, der angeworbenen Arbeitsmigranten, war davor so gut wie unsichtbar und kein explizites gesellschaftliches oder politisches Thema.

Mitte der 1960er Jahre fanden erste kollektive Gebete von Muslimen in Kirchen statt. Das Kölner Domkapitel hatte Muslimen auf deren Bitte hin ein Seitenschiff des Doms für das Gebet anlässlich der Ramadan-Feier 1965 überlassen. Mehrere hundert Gläubige begingen dort das Ende des Fastenmonats. Auch in kleineren Städten kamen Muslime zum stillen Gebet in die christlichen Gotteshäuser, ohne Aufsehen oder Diskussionen in der Bevölkerung zu verursachen. Dies deutet neben dem gleichzeitig auch stattfindenden Abschottungsverhalten vor den Fremden auf ein breiteres Klima von Verständnis und Offenheit gegenüber den Denk- und Glaubensstraditionen Anderer hin, die über das Gewähren von Toleranz hinausgeht.

Mit dem zunehmenden Angekommensein, dem Heimischwerden von Migranten in den einstigen Gastländern, ging das Bedürfnis einher, die eigene Religion auch sichtbar über Organisationen und Verbände sowie Gebetsräume, religiöse Zentren und Moscheen zu etablieren. Diese offenbaren heute zeichenhaft einen Jahrzehnte dauernden Migrationsprozess, sie zeigen die allmähliche Verankerung fremder, nicht christlicher Traditionen im öffentlichen Raum und markieren in der Bundesrepublik auch eine politisch abgestrittene Geschichte als Einwanderungsland.

Im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts flammten gesellschaftliche Konflikte um die Sichtbarkeit „anderer“ Religionen deutlich auf. Sie wurden insbesondere in den Kontroversen um den Bau von Minaretten in der Schweiz (ab 2006, Volksabstimmung 2009),²⁰ um den Bau von Moscheen in Deutschland, Italien und anderen Ländern ausgetragen. Wie die Auseinandersetzungen um das Tragen von Kopftuch oder Ganzkörperschleier (Niqab, Tschador, Burka) in mehreren europäischen Ländern, in Frankreich auch um Kippa und Habit in öffentlichen Einrichtungen, verweisen diese Konflikte in den säkularisierten, demokratischen Einwanderungsgesellschaften auf die unterschiedlich nationalstaatlich geprägte Wahrnehmung von symbolisch kom-

19 U.a. http://www.expatica.com/be/news/belgian-news/We-want-a-real-Christmas-tree-on-the-Grote-Markt_249964.html; <http://www.merkur-online.de/aktuelles/welt/bruesseler-weihnachtsbaum-sorgt-streit-2651639.html> <http://kultur-und-medien-online.blogspot.de/2012/11/dechristianisierung-europas-brussel.html>. Letzter Zugriff 15.11.2012.

20 Mathias TANNER, Felix MÜLLER, Frank MATHWIG, Wolfgang LIENEMANN (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich 2009.

munizierter und sichtbar gewordener kultureller, religiöser Differenz.²¹ Vermehrt werden gesellschaftliche Ein- und Ausgrenzungen über religiöse und konfessionelle Fremd- oder Eigenzuschreibungen von Identifikationsmerkmalen ausgehandelt.

Selbst ein flüchtiger Blick über Europa lässt erkennen, dass die gesellschaftlichen, rechtlichen und sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen, die differenten Modelle der Säkularisierung mit der Trennung von säkularem Staat und Religion und der staatlichen Regulierung von Religion jeweils integrative oder desintegrative Wirkungen begünstigen und alltagsweltliches Leben mit den vielfältigen Religionen prägen. Rückgezogene Absonderungen wie kultisch-doktrinäre Ghettobildungen stehen in einem wechselseitigen Bezug zu gesellschaftlicher Ablehnung und Benachteiligung.²² Sie sind auch Resultat populärer Bilder bis hin zu Stereotypen von Religionen. Der Islam beispielweise erscheint den religionskritischen Zuschreibungen folgend im Kontext von Gewalt, Terrorismus und Krieg als unaufgeklärt, aggressiv und gewalttätig. Über neue Kommunikations- und Informationsmedien breit vermittelt, führt dies auch im Horizont von Alltagswahrnehmung und Deutung zur einer „Religionisierung“ sozio-ökonomischer und gesellschaftspolitischer Konflikte (Gentrifizierung, Jugendkriminalität etc.) und in deren Folge zu dezidierten Abwehrhaltungen öffentlich sichtbarer Institutionalisierung und Verankerung islamischer Traditionen.²³ Die konstruierte Dichotomie Islam versus säkulare europäische Moderne ist wirkmächtig.

Dagegen hat die Etablierung von Religionsgemeinschaften und die Errichtung von Sakralbauten, Religionshäusern und Tempeln von Migranten aus Osteuropa oder aus Asien keine oder zumindest wenig öffentliche Missbilligung erfahren. Buddhistische und hinduistische Religionsausprägungen werden überwiegend – so die Ergebnisse von Martin Baumann – als freundlich und ungefährlich eingestuft.²⁴ Vor allem buddhistische Inhalte, Rituale und Meditationspraxen haben breit po-

21 Thomas LEMMEN, Melanie MIEHL: Islamisches Alltagsleben in Deutschland, hrsg. vom Wirtschafts- und sozialpolitischen Forschungs- und Beratungszentrum der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn 2001; Martin BAUMANN: Religionswissenschaft, Entzauberung und die neue Öffentlichkeit von Religion(en). In: ASH-Bulletin 36 (2010), Heft 1, S. 29–36; Martin BAUMANN, Andreas TUNGER-ZANETTI: Ansehen und Sichtbarkeit. Religion, Immigration und repräsentative Sakralbauten in Westeuropa. In: Herder Korrespondenz 65 (2011), Heft 8, S. 407–409; Claus LEGGEWIE, Angela JOOST, Stefan RECH: Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis. Bad Homburg 2001.

22 Phillip CONNOR, Matthias KOENIG: Bridge and barrier – religion and immigrant occupational attainment across integration contexts In: International Migration Review 36/1(2013), S. 3–38.

23 Regina POLAK: Religion im Kontext von Migration: mehr als ein Integrationsfaktor In: Heinz FASSMANN/ Julia DAHLVIK (Hg.): Migrations- und Integrationsforschung – multidisziplinäre Perspektiven. Ein Reader (= Migrations- und Integrationsforschung 1). Wien 2011, S. 279–309, 287; Werner SCHIFFAUER: Der unheimliche Muslim. In: Soziale Welt, Sonderband : Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis, Nr. 17, 2007, S. 111–133.

24 BAUMANN (wie Anm. 21), S. 31.

pularisiert (auch über kirchliche Institutionen) Aneignung gefunden, nicht nur in der Ausprägung populärer Spiritualität, sondern auch mit der Intention einer Bewusstseins-intensivierenden Praxis christlicher Religiosität und Spiritualität. Katholische Wallfahrtsorte wie das Benediktinerkloster Einsiedeln im Kanton Schwyz, Madonna del Sasso (Gemeinde Orselina) oder Mariastein bei Basel ziehen mit ihren Mariengnadenbildern und als Grottenheiligtümer seit nunmehr 20 Jahren katholische Tاملين und in großer Zahl Angehörige von Hindu-Religionen und auch zumeist buddhistische Singhalesen an.²⁵ Wie in ihrer Heimat im Wallfahrtsort von Madhu treffen beispielsweise in Mariastein katholische und hinduistische, buddhistische Religiosität zusammen: Übergangsrituale und religiöse Feiertage werden am gleichen Ort zu sich überschneidenden Zeiten begangen. Während die einen die Gottesmutter verehren und um Erfüllung ihrer Wünsche hoffen, bitten die anderen ohne Aufsehen zu erregen die Große Göttin Amman um Hilfe.²⁶ Nicht zuletzt sei an die mythischen, geomantischen oder magischen Deutungen der christlichen Kultorte als Energie- und Kraftorte erinnert und deren Einbindung zu variablen und heterogenen Mischungen religiöser Weltdeutung.²⁷ Tolerierung, Nebeneinander und Zusammen-Gedachtes von unterschiedlichen religiösen Traditionen werden sichtbar. Darüber hinaus sollten aber auch die traditionalistisch konservativen bis fundamentalistischen Aneignungen, Inklusion und Exklusion religiöser Traditionen in den Blick genommen werden.²⁸

-
- 25 Damaris LÜTHI: Heimatliche Konventionen im Exil bewahren. Hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern. In: Martin BAUMANN, Brigitte LUCHESI, Annette WILKE (Hg.): Tempel und Tاملين in zweiter Heimat, Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum (= Religion in der Gesellschaft 15). Würzburg. 2003, 295–322.
- 26 <http://www.lebendige-traditionen.ch/traditionen/00163/index.html?lang=de> „Lebendige Traditionen · Wallfahrt nach Mariastein, 3. Juli 2012“, letzter Zugriff: 15.11.2012.
- 27 Als Primärliteratur Gisela GRAICHEN: Das Kultplatzbuch : Ein Führer zu den alten Opferplätzen, Heiligtümern und Kultstätten in Deutschland. 3. erw. Aufl. Hamburg 1990. Kurt DERUNGS, Isabelle M. DERUNGS: Magische Stätten der Heilkraft. Marienorte mythologisch neu entdeckt. Quellen, Steine, Bäume und Pflanzen. Grenchen/Schweiz 2005.
- 28 Clemens SIX, Martin RIESEBRODT, Siegfried HAAS (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung (= Querschnitte 16). 2. unv. Aufl., Innsbruck u. a. 2005; Michi KNECHT: Zur Ethnologie fundamentalistischer Bewegungen zwischen Politik und Religion. In: Dies.: Zwischen Religion, Biologie und Politik. Eine kulturanthropologische Analyse der Lebensschutzbewegung (Forum europäische Ethnologie 4). Berlin, Münster 2006, S. 77–117; Thomas HAUSCHILD: Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften. Frankfurt, 2008, hierzu sehr differenziert: Maren TOMFORDE, Thomas HAUSCHILD: Ritual und Gewalt: Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften. Frankfurt am Main 2008, in: H-Soz-u-Kult, 05.12.2008, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2008-4-208>.

Religiöse Mehrdeutigkeit und die Konzepte zur Ambiguitätsbewältigung, Toleranz und kulturellen Ambiguität

Die Komplexität der gemeinsam geteilten, sich durchdringenden oder getrennten sozialen und gesellschaftlichen Räume durch das Zusammentreffen von Menschen mit verschiedenen kulturellen und religiösen Orientierungsweisen – und oft auch von gegensätzlichen Erwartungshorizonten und -haltungen – ist nicht mehr nur regionale und urbane Ausnahmesituation. Zusammen mit der multimedialen Präsenz heterogener religiöser Wissensbestände aus unterschiedlichen Deutungshorizonten verlangt diese von Menschen heute verstärkt, mit Mehrdeutigkeiten und Ambiguitäten des Kulturellen, Religiösen und Weltanschaulichen zu leben.

Die Figurationen der Begegnungen und Beziehungen von Angehörigen unterschiedlicher Religionen oder religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen sind vielfältig. Sie reichen von konflikthaftem, aggressiv gewaltvollem Konkurrenzverhalten und Grenzüberschreitungen (Karikaturen) über dialogische interreligiöse Kommunikationsformen (Friedensgebete, gemeinsame Feiern) bis zum Wettstreiten um das Verstehen des eigenen wie fremden religiösen oder spirituellen Denkens und Handelns, ebenso wie zur gesellschaftspolitisch institutionalisierten Zusammenarbeit des Abwägens und Ermessens praktikablen konfliktfreien Zusammenlebens.

Wie situieren sich Menschen und Dinge zueinander, mit welchen kulturellen Techniken und Strategien suchen sie den durch religiöse Mehrdeutigkeit sich eröffnenden Spielraums von Zugehörigkeitsmöglichkeiten und Positionierungen zu füllen? Mit welchen Formen der Toleranz, des Bestehenlassens anderen Seins und Handelns im Nebeneinander, der Gewissheitssuche mit Ablehnung, gar gewaltsamer Bekämpfung oder kultureller Ambiguität reagieren Menschen auf diese Situation?

Ich möchte im Folgenden den Blick näher auf die zuletzt genannte Variante lenken. Die wissenschaftlichen Konzepte der Ambiguitätsintoleranz und der kulturellen Ambiguität scheinen mir in Bezug auf die fachgeschichtlichen Ansätze und Kompetenzen des Faches erkenntnistheoretisch für historische wie empirisch-ethnographische Zugänge der Erforschung von Alltagsformen gelebter Religion und des Umgangs mit Religion lohnend diskutierbar.

Der Islam- und Literaturwissenschaftler Thomas Bauer hat vor kurzem in seiner bemerkenswerten „anderen Geschichte des Islam“ die genannten Konzepte bei der Analyse der nachformativen vormodernen arabischen Kultur für das 11. bis 14. Jahrhundert n. Chr. aufgegriffen. Er beschreibt das Phänomen des gelassenen wie auch des gelehrten Umgangs mit Vagheiten und Vieldeutigkeiten, ja die bewusste Erzeugung von Mehrdeutigkeiten als kulturelle Technik mit dem Begriff der *kulturellen Ambiguität*, „[w]enn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht, oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser

Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann.“²⁹ In seiner historischen Analyse verweist er auf das allseitige Vorhandensein unbedingter Geltungsansprüche: auf innerreligiöse Normierungen im Islam ebenso wie auf fremdkulturelle Stereotypisierungen desselben. Die Studie wird damit zur Dokumentation und zum gesellschaftspolitischen Hinweis auf den alternativen Umgang mit Mehrdeutigkeiten.³⁰

Bereits Mitte des 20. Jahrhundert wurde in der Psychologie das Konzept der *Ambiguitäts(in)toleranz* entwickelt.³¹ Die bekannte Psychoanalytikerin und Psychologin Else Frenkel-Brunswik beschrieb diese ausgehend von ethnozentrischer Voreingenommenheit bei Kindern. Sie sah in den Motiven und Wahrnehmungsweisen dieser sozialen Einstellung die Fähigkeit (bzw. Unfähigkeit), widersprüchliche Informationen zu erkennen und die sich daraus ergebenden unvereinbaren Handlungsanforderungen aushalten zu können.³² Sie zählte Ambiguitäts(in)toleranz zu einer der „Basisvariablen (Empathie, Kongruenz, Akzeptanz) in der emotionalen und kognitiven Orientierung eines Individuums gegenüber dem Leben“.³³ Spätere Untersuchungen erkannten einen Zusammenhang von Ambiguitätsintoleranz mit Empfindungen von psychischem Unbehagen wie Angst und Bedrohung und den Merkmalen des Ethnozentrismus, des Dogmatismus, von Rigidität und Autoritarismus. Untersuchungen zeigten, so der Frankfurter Psychologe Jack Reis, „dass Religiosität als dogmatische Haltung meist mit erhöhter Ambiguitätsintoleranz einhergeht“.³⁴ Eine hohe Ambiguitätstoleranz bei Menschen führe dagegen auch in neuen, unstrukturierten und schwer kontrollierbaren Situationen dazu, die Ruhe zu bewahren und diese zu bewältigen. Diese Menschen neigten dazu, solche Konstellationen als erstrebenswert anzusehen. Ihre Haltung sei von einer zirkulären Denkweise des ‚sowohl als auch‘ geprägt.

„Ungeschiedenheit“ benannte der Volkskundler Dieter Narr 1959 den ersten der hervortretenden Züge von Volksfrömmigkeit: „[E]s liegt in der Natur der systemfernen (!) Volksfrömmigkeit, dass sie weder gedanklichen Ausgleich anstrebt und Widersprüche beseitigt, noch ängstliche Trennung zwischen profaner und sakraler

29 Thomas BAUER: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam. Berlin 2011, S. 27.

30 BAUER (wie Anm. 29), S. 40 f. Siehe auch Donald N. LEVINE: The Flight from Ambiguity. Essay in Social and Cultural Theory, Chicago 1985, S. 1–19.

31 Else FRENKEL-BRUNSWIK: Intolerance of ambiguity as an emotional and perceptual personality variable, in: Journal of Personality 18(1949), S. 108–143.

32 Georg MÜLLER-CHRIST, Gudrun WESSLING: Widerspruchsbewältigung, Ambivalenz- und Ambiguitätstoleranz. Eine modellhafte Verknüpfung. In: Georg MÜLLER-CHRIST, Lars ARNDT, Ina EHNERT (Hg.): Nachhaltigkeit und Widersprüche. Münster, 2007, S. 180–197, hier S. 185.

33 Theodor W. ADORNO, Else FRENKEL-BRUNSWIK, Daniel J. LEVINSON, R. Nevitt SANFORD: The authoritarian personality. New York 1950, zit. nach Jack REIS: Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes, Heidelberg 1997, S. 113.

34 REIS (wie Anm. 33), S. 112.

Sphäre versucht“.³⁵ Auch Narr argumentierte von einer psychologisch beschriebenen Disposition aus, wenn er damit eine „geistig-seelische Verhaltensweise im Widerspiel von Freiheit und Bindung, persönlicher Entscheidung und Gehorsam gegen die Überlieferung“ aus Konstellationen der Macht heraus charakterisierte. Allerdings verwendete er den missverständlichen Begriff der „Grundschrift“ oder des „Grundschriftigen“, aus dem das Denken, Erleben, Reden und Tun erwachse und damit die Konnotation der längst überholten Vorstellung von psychisch bedingter Kulturentwicklung aufleben lässt.

Unter den Aspekten von Figuren, Gebärden und Szenen des Zweifels greift Martin Scharfe die von Carlo Ginzburg charakterisierte ganz eigene „Theologie“ des der Inquisition ausgelieferten Müllers Menocchio um 1600³⁶ als „Wirrwar“ auf, um auf das Schillernde, das *Unentschiedene* seiner „vereinfachten Religion“ aufmerksam zu machen. In Folge des Gewissheitsanspruchs der Orthodoxie wurde es der Gotteslästererei zugeordnet. Jenes *Ungeschiedene* scheine „zur Logik einer jeden Volksreligion zu gehören, die keine Funktionäre freigestellt hat für die Aufgabe, ein feingesponnenes ‚System‘ auszutüfteln.“ Diese „Mehrgleisigkeit“ als quer über alle Klassen und Schichten zu beobachtendes Phänomen „religiöser Lebensführung“ interpretiert er als „plebejische Reduktion und Korrektur der offizielle Theologie“ und deutet damit eine gegenkulturelle Tendenz an.³⁷ In diesen Zusammenhang ist auch die aus der Religionssoziologie kommende Beschreibung zu sehen, die „populäre Religion“ mit Bezug auf Bourdieu als „heterodox“ charakterisiert: „Sie richtet sich nicht an einer orthodoxen Weltanschauung aus, sondern unterscheidet sich von ihr, ja setzt sich ihr zuweilen entgegen“, so Hubert Knoblauch.³⁸

Für den Bereich der gegenwärtigen Alltagsreligiosität scheinen ebenfalls von religionssoziologischer Seite ähnlich charakterisierende Befunde auf. Allerdings unter Ausbildung eines eigenen Begriffsapparates. In seinen qualitativen Interviewergebnissen des 2008 erschienenen Religionsmonitors zur religiösen Kompetenz in der Bundesrepublik arbeitet Armin Nassehi heraus, dass der in den quantitativen Untersuchungen sich ausbildende Typus des Religions-„Komponisten“ – Ethnologen würden vom „Bastler“ (Bricoleur) sprechen – sich durch ein religiöses Erleben auszeichnet, „das daran gewöhnt ist, in einer inkonsistenten Welt zu leben“. Er lebt eine Form von Religiosität, „die mit Inkonsistenten zurechtkommt“ – letztere seien damit Problem und Lösung.³⁹

35 Dieter NARR: Volksfrömmigkeit. In: Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde 1959/60, S. 68–71, hier S. 70.

36 Carlo GINZBURG: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers. Frankfurt a. M. 1979 insb. 84, 163 f.

37 Martin SCHARFE: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S. 226.

38 Hubert KNOBLAUCH: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine neue spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2009, S. 240.

39 Armin NASSEHI: Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors. In: Religionsmonitor 2008, hg. von der Bertelsmannstiftung. Gütersloh 2007, S. 113–134, hier S. 119.

Zentral ist nach Nassehi die „authentische Präsentierbarkeit individuellen Glaubenslebens im Hinblick auf die eigene Lebensführung und dem Ergebnis gelungener Religiosität“. Es entzieht sich den Konsistenzumutungen konfessioneller Praxis. Die Mehrzahl der religiösen Selbstbeschreibungen stellt nicht die konfessionelle Eindeutigkeit heraus, vielmehr wird in einer sich „als inkonsistent erlebten Gesellschaft“ versucht, „alles miteinander kommensurabel“ zu machen. Die Inhalte der religiösen Selbstbeschreibung müssten nicht mehr „reflexiv, intellektuell oder bekenntnismäßig zusammenpassen“, wie einst eine „bürgerliche“ – es wäre zu ergänzen, überkonfessionell popularisierte theologisch- protestantische – „Erwartung“ forderte.⁴⁰ Nassehi geht lediglich von einer Gewöhnung an Inkonsistenzen durch die multimediale Vermittlung von religiösen Inhalten über die Möglichkeit und Fähigkeit des Vergleichens, der „Kommensurabilität“ aus. In den Interviews erscheine Religion als Kultur, religiöse Formen würden als eine Möglichkeit unter anderen betrachtet, eine kulturübergreifende, gewissermaßen indifferente Idee von Religiosität werde sichtbar. Seine Position, die Kulturalisierung von Religion nehme ihren Anfang mit der Relativierung eines in sich kohärenten Deutungsbereiches der Religion, des „religiösen Sinns“, ist im Hinblick auf die an historischen Befunden entwickelten genannten Ansätze diskussionsbedürftig. Diese Deutung scheint vom Ideal eines geschlossenen Systems von Religion auszugehen.

Nun darf hier mit der Darstellung der Ansätze nicht der Eindruck vom Festschreiben einer Essentialisierung gelebter Religion der Vielen entstehen. Vielmehr kann man mit Thomas Bauer kulturelle Ambiguität als Teil der *conditio humana* verstehen. Unsere Alltagsbewältigung ist von ihr durchdrungen, denn die Ding- und Symbolproduktion in Sprache, Gesten, Ritualen, Bildern und Zeichen bedürfen der Interpretation. Normen müssen ausgelegt werden und um sich widersprechende Werte wird gerungen. Gerade in der Alltagswelt eröffnet sich eine Vielzahl an Situationen, die nicht routinemäßig bewältigt werden können. Der kulturell geschaffene Raum für „Ungeschiedenheit“, für Ambiguität, bietet hier Lösungsmöglichkeit. In unterschiedlichen Kulturen, Zeiten und Räumen, in unterschiedlicher Ausprägung und unterschiedlichem Ausmaß werden Menschen und Gruppen mit den Uneindeutigkeiten unterschiedlich umgehen. Da kulturelle Ambivalenz dadurch gekennzeichnet ist, dass keine ausschließlichen Geltungsansprüche innerhalb einer Gruppe oder Gesellschaft in Bezug auf Uneindeutigkeiten existieren, sondern dass divergierende Deutungsmuster, die konkurrierenden Normen angehören, zusammengedacht und akzeptiert werden, ist sie nicht als „Norm und Abweichung“, im Sinne der Devianz zu beschreiben. Dies entspräche einer einseitigen Positionierung. Vielmehr sind Norm und Abweichung zusammen als Ergebnisse von Ab- und Ausgrenzungsstrategien jeweils historisch religiöser Felder zu beschreiben. Hierzu gehört die „Genealogie der eindeutig modernen, säkularen Kategorie „Religion“ und die „klassifizierende Taxonomie von Religion.“⁴¹ Hierzu gehören selbst die je historisch zu verortenden

40 NASSEHI (wie Anm. 39), S. 120, 126, 131. Zu fragen bliebe, inwieweit diese bei früheren Befragungen identifizierbar wäre.

41 CASANOVA (wie Anm. 5), S. 91.

Variablen von Fremd- oder Eigenbildern der auf Eindeutigkeit hin kategorisierenden Professionellen, der Geisteswissenschaftler und Theologen, wie auch von Laien in Volksfrömmigkeit, Volksglaube-, -magie oder Aberglaube.⁴² Im historischen Verlauf zeigt sich vielfältig, dass normative Grenzziehungen und Eindeutigkeitsansprüche zwischen magischer, naturwissenschaftlicher und christlicher Praxis in den als Aberglaube oder Superstitio klassifizierten Handlungen der Alltagsreligiosität oder populären Religiosität unterlaufen wurden.⁴³

In welchen Situierungen, in welchen geteilten, gemeinsamen gesellschaftlichen Räumen, Wissens- und Machtpositionierungen werden Handlungen zum „Sakrileg“, zur Entweihung oder Schändung von religiösen Dingen oder Orten, gar zur Lästerung und Verunglimpfung des Gottes, Heiligen oder der verehrten Person? Wie verändern wandelbare normative Grenzen sich religionsintern wie auch im interkonfessionellen, interreligiösen Zusammenspiel der Auseinandersetzung von religiös oder nicht religiös bestimmten Gruppen in Majoritäten und Minoritäten? Genügen Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Vorstellungen und frommen Aussagen, deutlich demonstrierte Ablehnung oder muss eine vehement ausgesprochene und gezielte Verletzung vorliegen? Welche Veränderungen der religiösen Praxis, der Gestaltung religiöser Rituale, der Inszenierungen von Gemeinschaft, des alltäglichen Verhaltens sind unter den spannungsvollen Wechselverhältnissen von Mehrheiten und Minderheiten auszumachen? Welche Konstellationen führen bei Gruppen zu geschlossenen Deutungshorizonten und dogmatischer oder radikaler Gewissheitssuche über religiöse Praxis?

Wo nur die Verschiedenheit, nur die jeweilige Spezifik religiöser Glaubensinhalte und Lebensweisen herausgearbeitet wird, geraten die Wechselwirkungen von Lehre(n), Diskursen des Religiösen oder religiös gedeuteten Diskursen, von gelebter Religion, Lebenswelt und gesellschaftlichen Lebensbedingungen aus dem Blick, wie auch die Grenzverschiebungen, die Grauzonen, die Überlappungen und Mischungen der inhaltlich und systematisch divergierenden religiösen Inhalte und Ausdrucksformen. Richtet sich unsere Aufmerksamkeit bisher vor allem auf „gelebte Religion“ der „eigenen“ großen Traditionen in ihrer Heterogenität, wissen wir über die Heterogenität religiösen Lebens kultureller religiöser Minderheiten, den mit Religion verbundenen Haltungen in den unterschiedlichen Lebensbereichen recht wenig. Fragen, die auf Beantwortung warten im Rahmen einer kulturanalytischen Religionsforschung

42 Siehe auch Volker ROELCKE: Medikale Kultur. Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung eines kulturwissenschaftlichen Konzepts in der Medizingeschichte. In: Norbert Paul, Thomas SCHLICH (Hg.): Medizingeschichte. Aufgaben, Probleme, Perspektiven. Frankfurt a. M./ New York 1998, S. 45–68, hier S. 48.

43 Dieter HARMENING: Wörterbuch des Aberglaubens. Stuttgart 2005, S. 13, 14.

Statusinvestitionen im kirchlichen Raum und die Konfessionalisierung. Beispiele aus der Wesermarsch

Christine Aka

Das 17. Jahrhundert gilt als durch und durch konfessionell bestimmte Zeit. Katholisch oder protestantisch – die Unterschiede wurden in ganzer Schärfe auch dem einfachen Gläubigen deutlich gemacht.¹ Die konfessionellen Auseinandersetzungen des Dreißigjährigen Krieges und Reaktionen auf die Aktivitäten der katholischen Gegenreformation führten allmählich auch in ländlichen Regionen zu Ausprägungen spezifisch protestantischer materieller Kultur und zur Identifizierung des Kirchenvolkes mit protestantischen Idealen. Dies lässt sich für eine bäuerliche Oberschicht in der norddeutschen Wesermarsch sehr eindrücklich und an konkreten Menschen nachvollziehen. Bäuerliche Stifter und protestantische Sachkultur lassen sich hier durch die überlieferte Tradition der Verwendung von Hausmarken in einzigartiger Weise zueinander in Bezug setzen.²

Während in den meisten Regionen Mitteleuropas die konjunkturelle Blüte des 16. Jahrhunderts durch den Dreißigjährigen Krieg zum Erliegen kam, wurde in der oldenburgischen Wesermarsch – der Region zwischen Weser und Jadebusen – gerade die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts zur Grundlage eines enormen Wohlstandes.³ Hier lebte man vor allem vom Fettviehhandel. Fettes Vieh und die als Zugtiere beliebten schweren Oldenburger Pferde wurden z. B. auch als Mittel der Neutralitätspolitik des dortigen Landesherren Anton Günther von Oldenburg eingesetzt, der seine Grafenschaft nicht zuletzt durch die Bestechung anrückender Truppen weitgehend aus den

-
- 1 Ludwig SCHAUBURG: Hundert Jahre Oldenburgische Kirchengeschichte von Hamelmann bis auf Cadovius (1573–1667). Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts, 5 Bde. Oldenburg 1908; Johannes RAMSAUER: Die Prediger des Herzogtums Oldenburg seit der Reformation. Oldenburg 1903–1912; Hugo HARMS: Ereignisse und Gestalten der Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Oldenburg 1520–1920. Oldenburg 1966; Rolf SCHÄFER (Hg.): Oldenburgische Kirchengeschichte. Oldenburg 2005.
 - 2 Die Ausführungen dieses Beitrags sind Teil der Ergebnisse eines dreijährigen Forschungsprojektes des Museumsdorfes Cloppenburg und des Seminars für Volkskunde/Europäische Ethnologie Münster, gefördert von der Stiftung Niedersachsen. Die Gesamtanalyse liegt vor in: Christine AKA: Bauern Kirchen Friedhöfe. Sachkultur und bäuerliches Selbstbewusstsein in der Wesermarsch vom 17. bis 19. Jahrhundert. Museumsdorf Cloppenburg, Niedersächsisches Freilichtmuseum, Cloppenburg 2012.
 - 3 Heiner BORGGREFE, Thomas FUSENING, Barbara UPPEKAMP (Hg.): Hans Vredeman de Vries und die Renaissance im Norden. Katalog zur Ausstellung im Weserrenaissance-Museum Schloß Brake (26. Mai – 25. August 2002). München 2002; Michael NORTH: Das Goldene Zeitalter. Kunst und Kommerz in der niederländischen Malerei des 17. Jahrhunderts. Köln, Wien, Weimar 2001.

Kriegshandlungen heraus halten konnte.⁴ Aber auch ein straff organisierter, weitreichender Handel mit den auf den fetten Marschenweiden der gräflichen Besitzungen gemästeten Ochsen, die in Trecks nach Köln geführt und dort den dreifachen Preis der Vorkriegszeit erreichten, ließ die Grafschaft prosperieren.⁵ Die Bauern profitierten von diesem Handel und so fallen – ganz anders als in den anderen Gegenden des Deutschen Reiches – vielfältige Investitionen der Repräsentationskultur in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Seither ziehen in der Region große Gehöfte, kleine alte Kirchen und imposante Friedhöfe den Blick auf sich. Die Ausstattungen der Kirchen, die Altäre, Taufsteine, Emporen, Kanzeln und Bänke sind durch Hausmarken und Wappen als Stiftungen lokaler Gläubiger zu erkennen. Diese weitgehend unbeachtete Sachkultur kann als über Haus und Hof hinausgehendes Element bäuerlicher Selbstinszenierung betrachtet werden und sollte nicht auf eine kunsthistorische Perspektive reduziert bleiben.⁶ Selbst die Kirchenbänke waren gekennzeichnete erblicher Besitz. Ob man in einem Herrensitz, einer Männerbank, einem Frauenstuhl oder auf der Empore in der hinteren Reihe zu sitzen kam, die Bankordnung spiegelte die soziale Hierarchie. Und auch die Friedhöfe zeigen dies in faszinierender Kontinuität bis heute. Die materielle Kultur in den Kirchen ist somit nicht nur ein Ausdruck von Habitus, von Prestigebedürfnissen, Standessymbolen und Oberschichtenbewusstsein – jenseits ihrer reinen „Sachlichkeit“ erzählen sie auch von konkreten Menschen, die sich nicht nur mit Prozessen der Konfessionalisierung des 17. Jahrhunderts konfrontiert sahen, sondern daran individuell partizipierten. Der Einfluss des Adels blieb dabei relativ gering. Hier verstanden sich die Bauern selbst als die Elite, die dem Adel anderer Regionen ebenbürtig sein wollte, und die in großem Maße begannen, adelige Attribute der Selbstinszenierung zu übernehmen.⁷

Die Grafen von Oldenburg wurden früh Anhänger Luthers und der Reformation. Eine der neuen zentralen Ideen war dabei geradezu spektakulär, nämlich dass es zwischen Gott und den Menschen keine Vermittlungsinstanz geben könne, jeder Mensch für sein eigenes Heil verantwortlich sei. Das Seelenheil könne der Mensch damit nicht über die Fürsprache von Heiligen, Fürbitten oder gute Werke erreichen,

4 Vgl. Friedrich-Wilhelm SCHAER: Die Grafschaften Oldenburg und Delmenhorst vom späten 16. Jahrhundert bis zum Ende der Dänenzeit. In: Albrecht ECKHARDT, Heinrich SCHMIDT (Hrsg.) im Auftrag der Oldenburgischen Landschaft, Geschichte des Landes Oldenburg. Ein Handbuch, Oldenburg 1987, S. 173–228.

5 Dazu Heinz WIESE, Johann BÖLTS: Rinderhandel und Rinderhaltung im nordwesteuropäischen Küstengebiet vom 15. bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart 1966.

6 Vgl. Holger REIMERS: Ludwig Münstermann. Zwischen protestantischer Askese und gegenreformatorischer Sinnlichkeit, Marburg 1993.

7 Vgl. Peter HERSCHE: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. Erster Teilband, Freiburg, Basel, Wien 2006; vgl. Daniela HACKE: Der Kirchenraum als politischer Handlungsraum. Konflikte um die liturgische Ausstattung von Dorfkirchen in der Eidgenossenschaft. In: Susanne WEGMANN, Gabriele WIMBÖCK (Hg.): Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit (Studien zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. 3). Korb 2007, S. 137–158.

sondern nur durch seinen eigenen Glauben und aus der Gnade Gottes heraus. Die Heilige Schrift, das Wort Gottes, wurde damit zur einzigen Lehrautorität des Glaubens, nur sie galt als heilig. Dass bestimmte Personen, Orte, Bilder, Gegenstände oder Zeremonien, wie in katholischen Vorstellungen überliefert, auch Heiligkeit besitzen und Gnade vermitteln könnten, lehnte Luther ab.

Erst 1573, im überregionalen Vergleich relativ spät, schuf der protestantische Superintendent Hermann Hamelmann für die Region an der Oldenburger Nordseeküste die erste Kirchenordnung, mit der konfessionell klare Verhältnisse geschaffen werden sollten.⁸ Damit wurden die liturgischen und funeralen Zeremonien vorgegeben und Visitationen angeordnet. Die individuelle, persönliche Verantwortung wurde betont, und die katholische Idee von der kollektiven Schuldentilgung verworfen. Das Ideal von der auch obrigkeitlich gelenkten Disziplinierung der eigenen Affekte, der nun der eigenen Verantwortung überlassene Kampf um das Gute im Individuum, führten in der Grafschaft Oldenburg zu Unsicherheiten, aber langsam auch zu neuen Frömmigkeitsformen. Die Konfessionalisierung begann zunehmend die Identität der Menschen zu prägen,⁹ vieles blieb jedoch lange den alten Traditionen verhaftet.¹⁰ Wie dieser Prozess vor sich ging, lässt sich an den Kirchen und den Pfarrern sehr gut nachzeichnen.

In Strückhausen, einem kleinen Kirchort bei Ovelgönne, war um 1530 mit Helmerich Wechloy der erste lutherische Prediger eingezogen.¹¹ Da die Pfarrer nun offiziell Familien gründen konnten, begannen sie sich über Heiratsverbindungen ganz neu mit der Bevölkerung zu verbinden. Die Nachfahren der Pfarrer integrierten sich sowohl in die akademischen als auch die bäuerlichen Eliten. Die Pfarrer unterrichteten auch die Kinder der „vornehmsten Hausleute“.¹² Hausleute wurden hier die Vollbauern genannt, die daher schon im 17. Jahrhundert z.T. nicht nur des Schreibens, Lesens und Rechnens mächtig waren, sondern weitreichende Bildung besaßen.

8 Hugo HARMS: Ereignisse und Gestalten der Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Oldenburg 1520–1920. Oldenburg 1966.

9 Richard VAN DÜLMEN: Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert. In: Wolfgang SCHIEDER (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986, S. 14–30.

10 Berndt HAMM: How innovative was the Reformation? In: Carola JÄGGI, Jörn STAECKE (Hg.): Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur (Arbeiten zur Kirchengeschichte 104). Berlin, New York 2007, S. 26–46; Wolf-Dieter HAUSCHILD: Lutherisches Bekenntnis und Ordnung der Kirche bei Hermann Hamelmann (1526–1595). In: Reinhard RITTNER (Hg.): Oldenburg und die Lambertikirche. Oldenburg 1988, S. 41–62; Andreas GORMANS: Sakrale Räume als politische Räume. Gemalte Kircheninterieurs in der holländischen Kunst des 17. Jahrhunderts. In: Wegmann, Wimböck (wie Anm. 7), S. 159–194.

11 Das genaue Jahr ist nicht bekannt, vgl. August ESCHEN: Geschichte Strückhausen. Oldenburg 1834, S. 28.

12 Ebd., S. 28.

Die Pfarrer und die Bauern

Ein anderes Beispiel ist Johannes Witvogel, der 1582 als Pfarrer nach Strückhausen kam.¹³ Bemerkenswert ist nicht, dass sich seine Tochter mit einem Bauern verheiratete, sondern dass dieser Bauer, Marten Rütemann, über viele Jahrzehnte als Kirchjurat zusammen mit seinem Schwiegervater die Umgestaltung der Kirche zu einem protestantischen Gotteshaus finanziell kontrollierte. Zudem hatte Catharina Witvogel mit der Einheirat auf einen Meierhof ihr sicheres Auskommen gefunden und bis in ihr hohes Alter von 78 Jahren gesichert. Obwohl sie selbst weder schreiben noch lesen konnte, sorgte sie zusammen mit ihrem Mann dafür, dass ihre Kinder, auch die Töchter, zur Schule geschickt wurden. Diese Kinder und ihre Nachfahren finden sich über Generationen hinweg in den verantwortungsvollen Ämtern der Gemeinde wieder. Zwischen 1600 und 1700 waren ausschließlich Bauern und einzelne vermögende Gewerbetreibende in verantwortlichen Stellen der Kirchengemeinden tätig. Die Gemeinden wurden von bis zu drei wohlhabenden Kirchjuraten verwaltet, die den Visitatoren auskunftspflichtig waren und der Kirche Kredite gewähren mussten. Dies tat auch Marten Rütemann, denn als er starb, hieß es in einem Inventar: „Die Kirche zu Strückhausen und die Kirchgeschworenen sind wegen des Kirchspiels schuldig, so Waylandt Marten Rütemann vorgestreckt“.¹⁴

Die „Protestantisierung“ der Kirchen

In Strückhausen waren die Verhältnisse in der kleinen Dorfkirche seit dem Pestzug von 1625 besonders schlecht. Um Särge für die Toten im Kirchspiel anfertigen lassen zu können, hatte man z. B. die Bretter der Kirchendecke verwendet. Nach 1625 war die Kirche „wüst und ungebaut“ und nicht gestrichen. Die Gläubigen der Bauernschaften, von denen der Pfarrer nicht sehr viel hielt, „weil sie lebten wie sie wollten“, verfolgten die Predigten auf rohen Blöcken und Klötzen sitzend.¹⁵

Die Umgestaltung der Kirche zu einem lutherischen Gotteshaus begann in den 1630er Jahren und wurde durch den Pfarrer Bernhard ter Horst (Amtszeit 1625–1658) und seinem Nachfolger Albertus Caesar (1648–1658) sowie – bis zu dessen Tod – in Zusammenarbeit mit dem Kirchjuraten Marten Rütemann ausgeführt. Da beide Pfarrer 1658 an den Folgen einer Flut starben, konnten sie ihr Werk nicht vollenden. Auch Rütemann, der 1643 in Alter von fast 80 Jahren verstarb, erlebte nicht mehr, dass zwischen 1652 und 1654 ein neuer Fußboden angelegt, 1657 ein neuer oberer Kirchboden eingezogen und 1657 eine neue Priechele bzw. „Emporkirche an der Vorderseite“ errichtet wurden.¹⁶ Die Vollendung der Umgestaltung geschah dann in der

13 Ebd., S. 31.

14 Inventar Timme, Privatbesitz.

15 ESCHEN (wie Anm. 11), S. 22.

16 Die Schwester von Albertus Caesar war die Ehefrau des angesehenen Oldenburger Malers Wolfgang Heimbach.