



Editorial

Maria Papenfuss, Loïc Bawidamann, Janina Koelbing, Felix Jueterbock und Vanessa S. Obermair

Voller Stolz präsentieren wir die 19. Jahresausgabe der Zeitschrift für junge Religionswissenschaft. Stolz sind wir gleich in zweifacher Hinsicht: Nicht nur auf die interessanten Artikel und Rezensionen, die in dieser Ausgabe zu lesen sind, sondern auch auf das neue Gewand, in dem sich die ZjR präsentiert. Von langer Hand geplant, ist der Umzug auf die neue Plattform endlich vollführt. Die Webseite mit neuer Optik und erleichtertem Einreichungsprozess ist jetzt unter der URL www.junge-religionswissenschaft.de zu finden.

An dieser Stelle möchten wir all jenen danken, die uns bei diesem Unterfangen unterstützt haben. Allen voran dem Team von RelBib, insbesondere Mareike Heinitz, die mit uns viele Stunden über dem neuen System gebrütet hat. Auch danken wir der Universitätsbibliothek der Eberhard-Karls-Universität Tübingen für den IT-Support und für das Hosting unserer Webseite. Zu guter Letzt gilt unser Dank der DVRW, deren Engagement uns die langfristige Koordination einer Nachwuchszeitschrift mit wechselndem Team ermöglicht.

Doch damit ist dem Dank noch nicht genug, denn schweren Herzens müssen wir uns auch von drei langjährigen Mitherausgeberinnen verabschieden. So neigen sich die Dissertationsprojekte von Sophie Faulstich (Bayreuth), Anna Matter (Marburg) und Maria Papenfuss (Bayreuth) dem Ende entgegen und wir müssen künftig ohne ihre Erfahrung, ihren Rat und ihren Humor zurechtkommen. Für ihre Zukunft wünschen wir allen dreien von ganzem Herzen nur das Beste.

Die ZjR wäre aber nicht Nachwuchszeitschrift, die sie ist, wenn nicht bereits eine nächste Generation in den Startlöchern stünde. Wir freuen uns über die Verstärkung des Herausgeber*innenteams durch Vanessa Sampaguita Obermair (Marburg) und

Korrespondierende Autor:innen: Maria Papenfuss, Loïc Bawidamann, Janina Koelbing, Felix Jueterbock und Vanessa S. Obermair, zjr_journal@outlook.com.
Um diesen Artikel zu zitieren: Papenfuss, Marie et al. 2024. »Editorial.« Zeitschrift für junge Religionswissenschaft (19/2024/1): S. 1-2. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1872.

Felix Jueterbock (Bochum). Doch damit nicht genug: auch das Redaktions- und Lektoratsteam wird ständig erweitert. Alle Dazugekommenen begrüßen wir herzlich.

Nun aber zum eigentlichen Inhalt dieser Ausgabe. David Lilienbecker untersucht in seinem Beitrag religiös motivierte Krisendeutungen im Rahmen der Corona-Pandemie. Anhand zweier evangelikaler Prediger fragt er nach deren Selbstverständnis und der Verortung ihrer Kritik an den Hygienemaßnahmen im Spektrum zwischen Bibel, Verschwörungstheorien und Wissenschaft. Atusa Stadler bietet im Beitrag zur Definitionspluralität vom Religionsbegriff eine Zusammenschau religionswissenschaftlicher Konzepte. Und Sebastian Schläfli widmet sich der Frage danach, wie christliche LGBTQIA+-Personen zwei Identitäten vereinbaren, die oft als sich gegenseitig ausschliessend wahrgenommen werden.

In unserer Ausgabe versammeln sich auch eine Vielzahl spannender Rezensionen. Jenny Vorpahl setzt sich mit Nancy Tatom Ammermans Werk »Studying Lived Religion« (2021) auseinander. Aizhana Khasanova schreibt über »Corporate Designing Religion: Transforming the Visual Identities of Religious Institutions in the Digital Era« (2023) von Graham Wiseman. Jana Weseloh widmet sich dem Buch »Spiritualität als soziale Praxis: Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Yoga« (2022) von Clemens Eisenmann. Mit Thilo Rothers Beitrag zu Joseph Blankholms »The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious« (2022) kommt noch eine vierte Rezension hinzu.

Um auch im Jahr 2025 eine so vielfältige Ausgabe zusammenstellen zu können, laden wir alle noch nicht promovierten Religionswissenschaftler*innen herzlich dazu ein, deutsch- oder englischsprachige Artikel, Tagungsberichte oder Rezensionen zu neuen Fachpublikationen einzureichen. Sollten Sie selbst derzeit kein geeignetes Manuskript zur Verfügung haben oder bereits mit akademischen Ehren aus dem Kreis der ZjR-Autor*innen ausgeschieden sein, freuen wir uns, wenn Sie das ZjR-Projekt anderen empfehlen.

Mit besten Grüßen aus Bayreuth, Zürich, Basel, Bochum und Marburg

Maria Papenfuss, Loïc Bawidamann, Janina Koelbing, Felix Jueterbock und Vanessa S. Obermair



Christlich und LGBTQIA+ – ein divergierender Weg?

Analyse zur Identitätsintegration von LGBTQIA+-Christ*innen in der Deutschschweiz

Sebastian Schläfli

Abstract

There is a common perception that being LGBTQIA+ and being religious are mutually exclusive. However, this perception is not always shared by religious LGBTQIA+ individuals. This analysis demonstrates the extent to which Christian LGBTQIA+ people from German-speaking Switzerland integrate their Christian identity with their identity as LGBTQIA+.

The question was analysed in the context of Todd N. Fuist's theoretical approach, *Performing Identities in Context*, and current research on the topic. A total of 12 Christian LGBTQIA+ individuals were interviewed using a guided interview process. The interview material was then subjected to qualitative content analysis. The results indicated that the interviewees perceived their two identities to be well integrated or as one. This corroborates Fuist's hypothesis that contextual factors influence the process of identity integration, particularly in terms of the path taken to achieve it. Half of the interviewees did not experience any identity conflicts, while the remaining interviewees had to reconcile the two identities, sometimes over an extended period. I incorporated the reconciliation strategies identified in previous research into the study. Some of these were also evident in my analysis.

Korrespondierender Autor: Sebastian Schläfli, Berner Fachhochschule / Universität Luzern, sebastian.schlaefli@bfh.ch.

Um diesen Artikel zu zitieren: Schläfli, Sebastian. 2024. »Christlich und LGBTQIA+ – ein divergierender Weg?« Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 19 | 2024: S. 3-24. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1350

Keywords: *LGBTQIA+, Christian, Religious, Identity Integration, Switzerland*

Zusammenfassung

LGBTQIA+ und religiös sein wird im Allgemeinen als Gegensatz verstanden. Dies wird von religiösen LGBTQIA+-Personen hingegen nicht immer so wahrgenommen. Im Rahmen dieser Analyse zeige ich, inwiefern christliche LGBTQIA+-Menschen aus der Deutschschweiz ihre christliche Identität mit ihrer Identität als LGBTQIA+ integrieren.

Ich habe die Frage im Kontext des theoretischen Ansatzes *Performing Identities in Context* von Todd N. Fuist und der aktuellen Forschung zum Thema untersucht. Mithilfe eines Leitfadeninterviews befragte ich 12 christliche LGBTQIA+-Personen. Ich habe das Interviewmaterial anschließend mit einer qualitativen Inhaltsanalyse analysiert. Laut den Ergebnissen haben die Befragten ihre beiden Identitäten als gut integriert oder als eins empfunden. Dabei bestätigte sich die Annahme Fuists, dass kontextuelle Einflüsse eine Rolle spielen, insbesondere den Weg zur Identitätsintegration betreffend. Rund die Hälfte der Befragten erlebte keine Identitätskonflikte, während die restlichen Befragten teils in langen Prozessen die beiden Identitäten miteinander versöhnen mussten. Die aus der Forschung bekannten Versöhnungsstrategien bezog ich in die Untersuchung mit ein. Diese ließen sich zum Teil auch in meiner Analyse beobachten.

Schlagworte: *LGBTQIA+, Christlich, Religiös, Identitätsintegration, Schweiz*

1 Einleitung

LGBTQIA+ sein und religiös sein wird oft als offensichtlicher Widerspruch angesehen (vgl. O'Brien 2004: 181). Das Akronym *LGBTQIA+* umfasst *Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Intersexual und Asexual*, wobei das Plus für alle weiteren Identitäten steht, die sich mit der LGBTQIA+-Community verbunden fühlen. Dieser Widerspruch wird insbesondere von Teilen der Christenheit, der LGBTQIA+-Community und teilweise auch von der wissenschaftlichen Gemeinschaft geltend gemacht. Es ist wenig überraschend, dass Teile der Christenheit Homosexualität als unvereinbar mit dem Glauben betrachten und der Glaube, vornehmlich im konservativen Christentum, Vorurteile gegenüber schwulen und lesbischen Menschen fördern kann (vgl. Rogers 2016: 160). Gemäss der Ansicht eines Teils der LGBTQIA+-Community ist ein guter LGBTQIA+-Mensch zudem nicht religiös (vgl. O'Brien 2004: 181). Jodi O'Brien führt aus: »Not only can one not be a good Christian and be queer, apparently one cannot be a good queer and be religious« (O'Brien 2004: 185). Teile der akademischen Gemeinschaft sehen ebenfalls

einen fundamentalen Gegensatz zwischen LGBTQIA+ und Religion. So weisen William McKinney et al. darauf hin, dass die Literatur zum Thema LGBTQIA+ und Religion meist ein zu debattierendes Problem unterstellt (vgl. McKinney et al. 2005: ix). Jay Emerson Johnson et al. argumentieren ferner, dass die Rolle derer, die nicht ins sexuelle oder geschlechtliche Standardmodell passen, seitens der Wissenschaft meistens durch die ethisch-moralische Linse von biblischen und institutionellen Texten bewertet wird (vgl. Johnson et al. 2012: xvi). Unabhängig davon, ob diese Aussagen zutreffen oder nicht, verdeutlichen sie, dass LGBTQIA+ sein und religiös sein vorwiegend als problematischer Gegensatz verstanden wird. Dies spiegelt aber nur die Außensicht und sagt nichts über das Empfinden von religiösen LGBTQIA+-Menschen aus.

LGBTQIA+-Personen sind in religiösen Gemeinschaften, selbst in konservativen oder fundamentalistischen Kontexten, nicht fremd (vgl. McKinney et al. 2005: ix). Innerhalb der queeren Community behalten viele ihren Glauben bei und suchen ebenso wie andere religiöse Menschen spirituellen Trost in einer Vielzahl von religiösen und nicht-institutionellen spirituellen Praktiken (vgl. McKinney 2005: ix). Die Debatte über Homosexualität in religiösen Kreisen ist dabei nicht nur eine abstrakte Angelegenheit, sondern berührt das Leben realer Menschen (vgl. Ganzevoort et al. 2011: 209). Wie also empfinden religiöse LGBTQIA+-Menschen ihr Verhältnis zwischen ihrer religiösen und ihrer sexuellen oder geschlechtlichen Identität?

Religiöse, insbesondere christliche LGBTQIA+-Menschen, sehen sich oft einem Dilemma gegenüber (vgl. Wilcox 2003: 10). Melissa Wilcox vergleicht dieses Dilemma in ihrem Buch *Coming Out in Christianity* metaphorisch mit einer Weggabelung im Wald, bei der beide Wege ins Unbekannte führen (vgl. Wilcox 2003: 10). Ein Weg repräsentiert die religiöse Identität mit der Ablehnung der sexuellen oder geschlechtlichen Identität, der andere den säkularen LGBTQIA+-Weg, der die religiösen Wurzeln verleugnet (vgl. Wilcox 2003: 10). Weiterhin schildert Wilcox, dass einige Personen sich jedoch weigern, diese Wahl zu treffen und stattdessen die Karte neu konfigurieren, indem sie aus den beiden divergierenden Pfaden zwei konvergierende Pfade schaffen (vgl. Wilcox 2003: 11). Die zentrale Frage ist, wie diese Karte neu konfiguriert wird, wie religiöse LGBTQIA+-Personen die vermeintlichen Gegensätze zwischen ihrer religiösen und ihrer LGBTQIA+-Identität überwinden und diese beiden Aspekte miteinander verbinden. Oder mit anderen Worten: *Inwiefern integrieren christliche LGBTQIA+-Menschen in der Deutschschweiz ihre christliche Identität mit ihrer Identität als LGBTQIA+-Person?*

Diese Frage werde ich im Rahmen dieser Analyse versuchen zu beantworten. Die Frage nach der Integration von LGBTQIA+-Identität und religiöser Identität ist bereits seit den 1990er-Jahren Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Studien. So untersuchte Scott Thumma 1991, wie evangelikale Homosexuelle die beiden Identitäten ineinander

integrieren (vgl. Thumma 1991: 333). Eine wichtige Arbeit in diesem Zusammenhang ist die 2003 erschienene Monografie *Coming Out in Christianity* von Melissa Wilcox. Sie untersuchte das Leben von LGBT-Menschen in christlichen Gemeinschaften, wobei die Identitätsintegration eine wichtige Rolle spielte. Eine ähnlich umfassende Monografie verfasste Bernadette Barton 2012 mit *Pray the Gay Away*, die das Leben von homosexuellen Männern im *Bible Belt* untersucht. Das Thema ist also grundsätzlich gründlich erforscht, wurde bis anhin aber überwiegend im angelsächsischen Kontext analysiert. So gibt es nur eine begrenzte Anzahl von Arbeiten, die sich mit diesem Feld außerhalb des angelsächsischen Raums befassen. Einige der wenigen Beispiele sind die Studie von Martine Gross über homosexuelle Christ*innen in Frankreich und die Arbeit von Angele Deguara über LGBT-Katholik*innen in Malta und Palermo (vgl. Gross 2008: 77; vgl. Deguara 2018: 317). Der deutschsprachige Raum ist in dieser Hinsicht besonders unterrepräsentiert (Stand 2021). Die vorliegende Arbeit greift daher bewusst diese geographische Forschungslücke auf und widmet sich religiösen LGBTQIA+-Menschen der deutschsprachigen Schweiz. Die Schweiz ist für die Forschungsfrage insofern auch spannend, als dass über die Thematik von LGBTQIA+ und Religion gesellschaftlich debattiert wird: Die gleichgeschlechtliche Ehe für alle wird beispielsweise in kirchlichen Kreisen intensiv diskutiert. Dabei stehen etwa die katholischen Bischöfe der gleichgeschlechtlichen Ehe weiterhin kritisch gegenüber, während der Schweizerische Katholische Frauenbund nun das Ehesakrament für alle fordert (vgl. Kilian et al. 2021). Andererseits finanziert etwa die Reformierte Kirchgemeinde Zürich seit 2021 eine Pfarrstelle, die sich explizit an die Bedürfnisse von LGBTQIA+-Personen richtet (vgl. Reich 2021).

Mit der Frage, wie christliche LGBTQIA+-Personen in der Deutschschweiz ihre beiden Identitäten integrieren, werden mehrere religionswissenschaftliche Ziele verfolgt: In erster Linie geht es darum, religiöse LGBTQIA+-Personen im deutschsprachigen Raum für die Forschung und ihre Innensicht auf das vermeintliche Spannungswelt LGBTQIA+ und Religion sichtbar zu machen. Die Untersuchung soll aber auch weiterhin dazu beitragen, Mechanismen der Identitätsintegration von religiösen Menschen im Allgemeinen und religiösen LGBTQIA+-Menschen im Speziellen zu erfahren und letztlich auch die vermeintliche Widersprüchlichkeit von LGBTQIA+ und Religion kritisch betrachten.

2 Forschungsstand

Es folgt eine Zusammenfassung des Forschungsstandes zur Identitätsintegration von christlichen LGBTQIA+-Personen und Versöhnungsstrategien zum Zeitpunkt meiner Untersuchung im Sommer 2021. Die internalisierte Homonegativität von christlichen LGBTQIA+-Menschen, genauer gesagt die Problematiken, die sich unter diesem Begriff subsumieren lassen, sind ein häufig behandeltes Thema in der relevanten Forschungsliteratur. Dazu zählen u. a. die Angst, in die Hölle zu kommen, Depressionen, geringes

Selbstwertgefühl und Gefühle der Wertlosigkeit (vgl. Barton 2010: 466). So schreiben Kelley D. Schuck et al.: »Perhaps the most damaging consequence of anti-gay teachings was the belief [...] that they [LGB Christians] would go to hell or that God had rejected them« (Schuck et al. 2001: 70). Diese negativen Lehren führen zu *internalisierter Homonegativität* (vgl. Murr 2013: 358). Gemäss Geoffrey L. Ream et al. (2005) ist die internalisierte Homophobie zudem ausgeprägter bei LGBTQIA+-Personen, die Konflikte zwischen ihrer religiösen und sexuellen Identität erlebten als bei LGBTQIA+-Personen ohne solche Konflikte (vgl. Angie Dahl et al. 2009: 95). Aus der Literatur geht ebenfalls hervor, dass die Überwindung der internalisierten Homonegativität bei einigen christlichen LGBTQIA+-Personen ein wichtiger Aspekt bei der Integration von religiöser und sexueller Identität ist. Inwiefern die internalisierte Homonegativität und die damit verbundenen Gesichtspunkte von LGBTQIA+-Menschen christlichen Glaubens in der Deutschschweiz erlebt werden, wird entsprechend auch für diese Arbeit von Bedeutung sein.

Aus der Literatur geht ferner hervor, dass christliche LGBTQIA+-Menschen mit der Zeit beginnen, *zwischen Kirche und Gott zu unterscheiden*. So beobachtete O'Brien: »[...] God and Christianity per se are not the problem; rather, the problem is the institution through which God's intent is interpreted« (O'Brien 2004: 194). Gerald Walton zufolge ist es für einige homosexuelle Christen Christ*innen besonders die Trennung zwischen Kirche und Gott, die es ihnen ermöglicht, ihre Identitäten ineinander zu integrieren (vgl. Walton 2008: 10). Eine Mehrheit der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist überdies überzeugt, dass christliche LGBTQIA+-Personen *die Bibel bzw. die Kirchenlehre neu interpretieren*, um ihre beiden Identitäten ineinander integrieren zu können. So konstatiert etwa Walton:

» [...] a common strategy that was adopted for the purposes of identity integration is one that emphasizes exegesis, which is critical interpretation of Biblical text, in contrast with literalist interpretation« (Walton 2008: 5).

Ferner bemerkt René Drumm in seiner Studie über die Identitätsintegration von homosexuellen Siebenten-Tags-Adventisten, dass 90 % der Befragten ein neues Verständnis der Bibel entwickeln mussten, um sich selbst akzeptieren zu können (vgl. Drumm 2005: 59). Die Neuinterpretation der Bibel und der religiösen Lehren ist eine wichtige Strategie, um die sexuelle oder geschlechtliche Identität mit der religiösen Identität zu verbinden. Es liegt nahe, dass auch LGBTQIA+-Menschen christlichen Glaubens in der Schweiz die Bibel und die Kirchendoktrin neu interpretieren.

Laut einigen Autoren spielt auch die *Liebe Gottes* eine bedeutende Rolle bei der Integration der christlichen und der LGBTQIA+-Identität. So schreibt Deguara:

»For my LGBT Catholic informants, God's love has a special significance because many of them go through a series of harrowing and traumatic experiences until they come to accept themselves as deserving to be loved by God« (Deguara 2018: 333).

Ein weiterer Aspekt, der mit der Liebe Gottes in Verbindung steht, ist die Ansicht, dass die eigene *Sexualität bzw. Geschlechtlichkeit von Gott bestimmt* wird. Treffend wird dies m. E. von Wilcox zum Ausdruck gebracht: »Not only do many of them [LGBT] believe that they were born lesbian, gay, bisexual or transgender; in addition, they claim to have been born that way by divine decree« (Wilcox 2003: 75). Einige Wissenschaftler*innen haben in ihren Untersuchungen darüber hinaus festgestellt, dass christliche LGBTQIA+-Personen eine *doppelte Stigmatisierung* erfahren. Sie werden durch christliche Kirchen und Gemeinschaften, genauer gesagt durch deren Mitglieder als LGBTQIA+-Person stigmatisiert und gleichzeitig von säkularen LGBTQIA+-Menschen als Religiöse ausgegrenzt:

»The queer Christian is doubly damned: according to Christian doctrine, homosexuality is an affliction; among fellow (non-Christian) lesbians and gays, religious affiliation may be the affliction« (O'Brien 2004: 185).

Die Intoleranz der säkularen LGBTQIA+-Personen gegenüber Religion kann genauso energisch sein wie die Intoleranz gegenüber LGBTQIA+-Menschen in anderen Kontexten (vgl. Yip 2010: 42). Einige Forscher*innen gehen hingegen davon aus, dass die Zugehörigkeit zu *bestimmten christlichen LGBTQIA+-Gruppen* die sexuelle Identität positiv beeinflusst: »most of the fully integrated participants used more concrete strategies such as becoming involved in MCC/NY [gay affirming church] [...]« (Rodriguez et al. 2000: 342). Auch Rachel Murr kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: »Several participants needed to find affirming communities or other queer people of faith in order to provide spiritual support« (Murr 2013: 366). Brenda Beagan et al. befanden in ihrer Studie fernerhin, dass *theologisch geschulte Personen* wie Pfarrer*innen und Priester weit weniger interne Konflikte zwischen ihrer LGBTQIA+-Identität und ihrer christlichen Identität erleben als theologische Laien (vgl. Beagan et al. 2015: 104).

3 Theorie – Performing Identities in Context

Ich greife in meiner Arbeit auf den von Todd N. Fuist entwickelten theoretischen Ansatz Performing Identities in Context zurück, um die Integration der LGBTQIA+-Identität mit der christlichen Identität zu analysieren. Fuist baut sein Konzept u. a. auf der Kritik am Paradigma der Identitätsversöhnung auf. Das Paradigma der Identitätsversöhnung besagt, dass christliche LGBTQIA+-Personen oft einen inneren Konflikt zwischen ihrer Identität als LGBTQIA+-Mensch und ihrer Identität als gläubige Christ*innen empfinden. Folglich haben sie ein tiefes Bedürfnis, diese beiden Identitäten miteinander zu

versöhnen (engl. reconcile). Fuist bemängelt, dass Studien, die sich auf die Identitätsversöhnung stützen, oft die Komplexität von Identitäten übersehen (vgl. Fuist 2016: 772). Er kritisiert, dass die meisten Wissenschaftler*innen eine kohärente Identität als Ziel für religiöse LGBTQIA+-Menschen ansehen und die sozialen Kontexte vernachlässigen, die die Identität formen (ebd.: 772). Fuist betont, dass Identität nicht als starres, kohärentes Konzept, sondern als ein sich entwickelnder Prozess verstanden werden sollte, bei dem Individuen auf neue Situationen und Bedürfnisse reagieren, indem sie kontinuierlich Selbstnarrative erstellen (ebd.: 772). Zudem weist er darauf hin, dass die performativen Aspekte der Identität oft zu wenig berücksichtigt werden (ebd.: 772). Fuist kritisiert das monolithische Verständnis von Religion, insbesondere das Überbetonen der offiziellen Kirchenlehre auf Kosten der gelebten Religion, was zu einer Verdinglichung der Religion führt und die Vielfalt religiöser Überzeugungen und Verständnisse vernachlässigt werde (ebd.: 772).

Aus dieser Kritik heraus formuliert Fuist drei Forderungen, die zugleich den Kern seines Ansatzes *Performing Identities in Context* bilden, die bei der Forschung über religiöse LGBTQIA+-Menschen beachtet werden sollten: 1. LGBTQIA+-Identität und religiöse Identität sollten nicht als Widerspruch wahrgenommen werden. Stattdessen soll der Fokus auf das Selbstverständnis der religiösen LGBTQIA+-Menschen gelegt werden (ebd.: 773). 2. Die Identität sollte nicht nur als persönliche Identität verstanden werden. Vielmehr sollen die kontextuellen Elemente der Identität einbezogen werden (ebd.: 773). 3. Identität soll nicht als einzelnes kohärentes Ding verstanden werden, sondern als performativer Prozess, der halb-strategischen Selbst-Autorenschaft (ebd.: 773).

Wie genau diese Forderungen zu verstehen sind und welche Auswirkungen sie auf die Forschung haben, werde ich im Folgenden darlegen. Zum ersten Punkt hält Fuist Folgendes fest: » [...] to best understand LGBT religious identities, we should not start from the assumption that they inherently necessitate reconciliation« (ebd.: 774). Stattdessen sollen Forschende die Frage stellen, wann und wo Versöhnungsstrategien durch religiöse LGBTQIA+-Menschen angewandt werden und wann und wo nicht (ebd.: 774). Unter Einbezug kontextueller Elemente, dem zweiten Punkt, versteht Fuist, dass Identitätskategorisierungen oftmals sowohl durch soziale Beziehungen als auch durch mächtige soziale Akteure bestimmt werden (ebd.: 773). Je nach Ausrichtung der sozialen Beziehungen und den beeinflussenden sozialen Akteuren variiert die Identität der religiösen LGBTQIA+-Person. Das heißt, dass unterschiedliche soziale Kontexte unterschiedliche Verständnisse über religiöse LGBTQIA+-Menschen produzieren (ebd.: 774). Unter Punkt drei versteht Fuist, dass Identität nicht als ein kohärentes Ding verstanden werden sollte, sondern als eingebettetes und fortlaufendes Narrativ und Performanz des Selbst (ebd.: 773). Er betont, dass Identitäten soziale Kategorisierungen darstellen und nicht

nur im individuellen Denken existieren, sondern in spezifischen Beziehungen, Kontexten und Interaktionen gelebt, verkörpert, ausgesprochen und erlebt werden (ebd.: 773). Fuist führt den Begriff der halb-strategischen Selbst-Autorenschaft ein, um zu erklären, dass Menschen in bestimmten Situationen aktiv nach Identitäten suchen, die für sie bedeutsam sind und diese Identitäten bestätigen und unterstützen (ebd.: 773).

Basierend auf seinen theoretischen Überlegungen und empirischen Forschungen entwickelt Fuist drei Typen, wie die LGBTQIA+-Identität in Verbindung mit der religiösen Identität verhandelt wird. 1. Reconcilers: Personen, die ein starkes inneres Bedürfnis fühlen, ihre beiden Identitäten miteinander zu versöhnen. 2. Selectives: Personen, die sich persönlich wohlfühlen mit der religiösen und der LGBTQIA+-Identität, sich jedoch nur selektiv gegenüber anderen outen. 3. Integrators: Personen, die nie oder nur kurz einen Konflikt zwischen der religiösen und der sexuellen oder geschlechtlichen Identität erlebt haben. Fuist kritisiert also nicht grundsätzlich die Idee der Identitätsversöhnung, sondern die Annahme, dass dies die einzige Möglichkeit im Umgang mit den beiden Identitäten ist. Er betont, dass religiöse LGBTQIA+-Personen zwischen verschiedenen Typen hin- und herwechseln können, abhängig von sich verändernden sozialen Kontexten (ebd.: 775).

Der Typus des Integrators, der darauf abzielt, religiöse und LGBTQIA+-Identitäten miteinander zu vereinen, wird neben dem Typus des Reconcilers auch durch andere Studien bestätigt, die dokumentieren, dass einige Individuen keinerlei Spannungen zwischen ihren religiösen Überzeugungen und ihrer Homosexualität empfinden. Zum Beispiel stellte Kimberley A. Mahaffy in einer Studie aus dem Jahr 1996 fest, dass 27 % der Befragten keinerlei Spannungen zwischen ihren religiösen Überzeugungen und ihrer Homosexualität erleben (vgl. Mahaffy 1996: 397). Ich werde daher insbesondere den Integrator und den Reconciler in meiner als Analysetypen aufgreifen, um die Verbindung der religiösen Identität mit der LGBTQIA+-Identität zu erklären. Der von Fuist entwickelte Typus der Selectives scheint mir hingegen weniger überzeugend zu sein. Obgleich sich religiöse LGBTQIA+-Personen selektiv outen, beispielsweise weil sie sich vor den Reaktionen der Eltern oder der Glaubensgemeinschaft fürchten (vgl. Fuist 2016: 777), ist dies kein ausschließlich religiös motiviertes Verhalten. Vielmehr kann das selektive Outing als eine gängige Praxis bei LGBTQIA+-Personen bezeichnet werden. Auch säkulare LGBTQIA+-Personen wählen oft aus, wem sie ihre sexuelle Identität offenbaren, abhängig vom jeweiligen sozialen Kontext (vgl. Legate et al. 2012: 145). Eine Studie von Claudia Krell et al. für das Deutsche Jugendinstitut zeigt zudem, dass sich nahezu 70 % aller in Deutschland lebenden LGBTQIA+-Jugendlichen davor fürchten, von ihren Eltern abgelehnt zu werden (vgl. Krell und Oldemeier 2015: 13). Das selektive Outen von religiösen LGBTQIA+-Personen lässt demnach keinen Rückschluss auf das Verhältnis der beiden Identitäten zueinander zu. Daher werde ich diesen Typus in meiner Analyse nicht berücksichtigen. Mir ist bewusst, dass dadurch eine gewisse Gefahr besteht, die

kontextuellen Elemente der Identität zu vernachlässigen. Meiner Meinung nach kann dies jedoch durch eine saubere Operationalisierung verhindert werden.

4 Methode

Um die Fragestellung zu beantworten, erstellte ich 13 Leitfragen (siehe Tabelle 1), die ich sowohl aus dem bereits skizzierten Forschungsstand als aus dem theoretischen Ansatz *Performing Identities in Context* ableitete. Gemäss Jochen Gläser et al. sind Leitfragen: » [...] ein Bindeglied zwischen den theoretischen Vorüberlegungen und qualitativen Erhebungsmethoden« (Gläser et al. 2010: 90). Ferner sind Leitfragen auf das Untersuchungsfeld gerichtet und versuchen, die Informationen zu benennen, die erhoben werden müssen (vgl. Gläser et al. 2010: 91). Die Fragen aus dem Forschungsstand betreffen die bereits diskutierten Punkte. Die Fragen aus der Theorie beziehen sich auf das Konzept *Performing Identities in Context*.

Zur Beantwortung der Leitfragen habe ich Leitfadeninterviews durchgeführt. Dazu habe ich die Leitfragen zunächst in Cluster eingeteilt, sodass Leitfragen, die auf ähnliche Inhalte abzielen oder durch dieselbe Hauptfrage beantwortet werden können, zusammengefasst sind. Konkret habe ich die 13 Leitfragen zu den sieben Cluster *christliche LGBTQIA+-Gruppen/Selbstaurenschaft, den sozialen Kontext, Integrationstypen, Versöhnungsstrategien, Integrator, doppeltes Stigma* und *internalisierte Homonegativität* kombiniert.

Herleitung	Leitfrage
Forschungsstand	Inwiefern ist internalisierte Homonegativität für christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz ein Thema?
	Inwiefern trennen christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz zwischen Kirche und Gott?
	Inwiefern interpretieren christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz die Bibel bzw. die Kirchenlehre um?
	Inwiefern ist die Liebe Gottes für christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz von Relevanz für die Integration der christlichen und der LGBTQIA+ Identität?
	Inwiefern glauben christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz, dass ihre Sexualität bzw. ihr Geschlecht durch Gott bestimmt ist?
	Inwiefern erleben christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz eine doppelte Stigmatisierung?
	Inwiefern spielen christliche LGBTQIA+-Gruppen für LGBTQIA+ in der Deutschschweiz eine Rolle bei der Integration der christlichen und der sexuellen/geschlechtlichen Identität?
Theoretisch	Inwiefern haben christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz das innere Bedürfnis, ihre sexuelle/geschlechtliche Identität mit ihrer christlichen zu versöhnen? Inwiefern nicht? (<i>Reconciler</i>)
	Inwiefern hatten christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz keinen oder nur geringfügige Konflikte zwischen ihrer sexuellen/geschlechtliche Identität und ihrer christlichen? Und haben ihre Identitäten ineinander integriert? (<i>Integrator</i>)
	Wann und in welchen sozialen Kontexten werden durch christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz Versöhnungsstrategien angewandt?
	Welche Versöhnungsstrategien wenden christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz an?
	Inwiefern beeinflusst das soziale Umfeld, wie christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz ihre sexuelle/geschlechtliche Identität mit ihrer religiösen Identität integrieren? (Kontextuelle Elemente)
	Inwiefern suchen christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz aktiv nach Situationen, die ihre beiden Identitäten bestätigen? (<i>Performativer Prozess der Selbst-Autorenschaft</i>)

Tabelle 1: Übersicht Leitfragen (Eigene Darstellung)

Zu den sieben Leitfragen-Cluster habe ich jeweils mindestens eine Hauptfrage formuliert. Die Hauptfragen dienen dazu, die inhaltlichen Dimensionen zu erfragen. Einigen Hauptfragen habe ich sogenannte Filterfragen vorgeschaltet, da nicht alle Hauptfragen alle Teilnehmende betreffen müssen. Daneben kann eine Hauptfrage eine oder mehrere Nachfragen beinhalten. Diese müssen im Idealfall nicht gestellt werden. Sie dienen viel mehr zur Kontrolle, ob die zu erfragenden inhaltlichen Dimensionen beantwortet wurden. Der so entstandene Interviewleitfaden diente zur Erhebung der empirischen Informationen.

Die Rekrutierung der Interviewpartner*innen erfolgte durch Kontaktaufnahme mit verschiedenen christlichen LGBTQIA+-Gruppen, einschließlich der *Regenbogenkirche* (Projekt der Evangelisch-methodistische Kirche Zürich), des *Zwischenraums* (Verein queerer Menschen verschiedener christlicher Denominationen), *Adamim* (Verein schwuler Seelsorger Schweiz) und *Cool* (Christliche Organisation von Lesben). Insgesamt habe ich zwölf Interviewpartner*innen aus der Deutschschweiz rekrutiert. Von den zwölf Interviewteilnehmer*innen waren zehn Männer und zwei Frauen. Alle identifizierten sich innerhalb des binären Geschlechtsmodells und als homosexuell. Die Altersspanne der Befragten lag zwischen 33 und 63 Jahren. Sechs der zwölf Interviewten hatten eine theologische Ausbildung und fünf davon waren zum Zeitpunkt der Interviews im kirchlichen Umfeld tätig. Fünf der Interviewpartner*innen wurden römisch-katholisch erzogen, drei evangelisch-reformiert und weitere drei sowohl evangelisch-reformiert als auch freikirchlich. Zudem wurde eine Person pfingstlerisch-charismatisch erzogen. Zum Zeitpunkt der Interviews gehörten fünf Teilnehmer*innen der evangelisch-reformierten Kirche an, drei der römisch-katholischen Kirche, zwei bezeichneten sich als überkonfessionell und eine Person fühlte sich sowohl der evangelisch-reformierten Kirche als auch ihrer lokalen Pfingstgemeinde zugehörig. Die Interviews führte ich vom 25.05.2021 bis zum 23.06.2021 durch. Ich habe die Interviews aufgenommen und mit MAXQDA transkribiert und anonymisiert. Die Interviews wurden auf Schweizerdeutsch geführt und unter Beibehalt des inhaltlichen Kontexts in das Standarddeutsche übertragen.

Die transkribierten Interviews habe ich mit Hilfe einer *inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse*, deren Ziel es ist, bestimmte Themen, Inhalte und Aspekte aus dem Material herauszufiltern, ausgewertet (vgl. Mayring 2015: 103). Gemäss Phillipp Mayring werden bei einer inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse zunächst theoriegeleitet aus der Fragestellung abgeleitete Strukturierungsdimensionen gebildet und in einem Kategoriensystem zusammengestellt (ebd.: 97). Dabei werden die einzelnen Kategorien durch den Forschenden klar definiert, mit Ankerbeispielen und Codierregeln versehen (ebd.: 97). Dieses deduktiv gebildete Kategoriensystem soll dann in einem ersten Materialdurchgang überprüft und eventuell induktiv weitere Kategorien gebildet werden (ebd.: 97). Ich wich von diesem Grundschema insofern ab, als ich einen

Teil des Kategoriensystems schon zu Beginn induktiv aus dem Material herausgebildet. Insgesamt umfasste dieses erste System 78 Kategorien, wovon 58 aus den Leitfragen und 20 induktiv aus den Interviews gewonnen wurden. So habe ich beispielsweise während der Interviews festgestellt, dass eine Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart hinsichtlich der Konflikte zwischen Glauben und sexueller Orientierung notwendig ist. So haben einige Interviewpartner*innen frühere Konflikte überwunden, während andere weiterhin damit zu kämpfen haben. Diese deduktiv-induktive Kategorienbildung bietet m. E. den Vorteil, dass dem Material genügend Rechnung getragen wird, und die theoretischen Scheuklappen abgestreift werden.

In einem ersten Materialdurchgang mit 40 % des Gesamtmaterials überprüfte ich, ob die Kategorien erschöpfend und die Trennschärfe zwischen den Codes angemessen sind. Das überarbeitete Kategoriensystem überführte ich schließlich in ein Codebook mit 110 Codes, die Definitionen, Ankerbeispiele und Codierregeln enthalten. Durch die Berechnung der Intra-Coderreliabilität – die Anzahl übereinstimmender Codierungen zweier Codierdurchläufe zu unterschiedlichen Zeitpunkten – habe ich die Reliabilität der qualitativen Inhaltsanalyse überprüft. Der Wert von 0,96 weist auf eine ausreichende Reliabilität hin. Die Analysevalidität wurde dadurch gewährleistet, dass ich die Codierung selbst vorgenommen habe.

5 Resultate

Die absolute Codehäufigkeit ist nicht sehr aussagekräftig im Hinblick auf die Beantwortung der Leitfragen sowie der Forschungsfrage. Daher werde ich nicht näher auf die absoluten Codehäufigkeiten eingehen. Wichtiger ist die Dokumentenhäufigkeit, d. h. das Vorkommen eines Codes über das gesamte Material gesehen. Denn die Leitfragen und somit die Forschungsfrage werden anhand des *Querschnitts durch das Material* beantwortet. Von den 110 Codes vergab ich nur einen in allen zwölf Dokumenten. So gaben alle Interviewten an, dass sie Kontakt zu nicht religiösen LGBTQIA+-Personen hätten. Den Code *1.2 Gemeinschaft Gleicher* codierte ich in elf Dokumenten. 2 weitere Codes vergab ich in 75 % der Transkripte, 16 Codes in rund der Hälfte aller Dokumente, 13 Codes in 5 Dokumenten, 7 Codes in einem Drittel und 12 Codes in einem Viertel aller Dokumente. 30 Codes konnte ich immerhin noch einem oder zwei Dokumenten zuteilen. 28 Codes habe ich gar nicht codiert.

Um zentrale Leitfragen der Untersuchung beantworten zu können, habe ich die Transkriptionen der Interviews nach den beiden Integrationstypen Reconciler (n=7) und Integrator (n=5) getrennt. Die Einteilung in die beiden Gruppen erfolgt anhand der Codes *4.1A Erleben Konflikte zwischen sex. Orientierung und Glauben*, *4.1B hatten Konflikte zwischen sex. Orientierung und Glauben* und *4.2A Erleben ihre Identitäten heute als*

integriert und des Codesets 4.2B *Erleben ihre Identitäten schon immer als integriert*. Transkripte, denen ich einen der Codes 4.1A, 4.1B oder 4.2A zuweisen konnte, klassifizierte ich als Reconciler, da diese Codes im Wesentlichen den Identitätskonflikt festhalten. Da Integrator keine solchen erleben und erlebten, dürfen Dokumente, die ich als Integrator klassifizierte, diese Codes (4.1A, 4.1B, 4.2A) nicht enthalten. Das Codeset 4.2B dient im Gegenzug dazu, die Integrator zu identifizieren. Dementsprechend darf kein als Reconciler klassifiziertes Dokument ein Code aus diesem Codeset enthalten.

6 Beantwortung der Fragestellung

Die beiden Typen Reconciler und Integrator sind zentrale Aspekte des Ansatzes *Performing Identities in Context*, der die theoretische Grundlage meiner Analyse bildet. Deshalb werde ich zuerst etwas genauer auf diese beiden Typen eingehen. Unter den Interviewteilnehmer*innen sind die beiden Typen etwa gleichmässig vertreten, mit einer leichten Überzahl an Reconciler. Von den zwölf Interviewten habe ich sieben als Reconciler und fünf als Integrator identifizieren können. Fuists Theorie zur Integration der LGBTQIA+-Identität mit der religiösen Identität lässt sich daher auch auf den Raum der Deutschschweiz übertragen. Die Untersuchung hat gezeigt, dass es durchaus homosexuelle Christ*innen gibt, die Konflikte zwischen ihren beiden Identitäten erleben oder erlebt haben und nach Identitätsvereinigung streben. So sagte eine interviewte Person von sich aus: »Ich denke, heute ist der Glaube und meine Sexualität miteinander versöhnt« (Interview 7: Min. 0:16:08). Es hat sich jedoch auch gezeigt, dass ein überwiegender Teil der befragten homosexuellen Christinnen und Christen ihre Identitäten seit jeher integriert haben und nie größere innere Konflikte erlebten, wie folgende Aussage verdeutlicht: »Also ich habe mich auch nie moralisch verurteilt. [...] Ich hatte nie einen inneren Zweifel oder Zwiespalt« (Interview 6: Min. 16:28). Zusammenfassend kann m. E. gesagt werden, dass die Bandbreite der Identitätsintegration breit ausfällt. Sie umfasst Individuen, die teilweise noch immer eine innere Zerrissenheit empfinden, bis zu Individuen, die stets eine Verbindung zwischen den beiden Identitäten sahen.

Ich werde zunächst ausführlicher auf die Reconciler eingehen. Meine Untersuchung zeigt, dass die Suche nach Versöhnung zwischen der christlichen und der homosexuellen Identität in der Deutschschweiz gängig ist. Auffällig ist, dass sechs der sieben Reconciler zumindest zeitweise Mitglied in einer Freikirche waren. Nur einer der sieben Personen ist katholischen Glaubens. Es hat sich zudem offenbart, dass der Prozess der Versöhnung langwierig ist und teilweise immer noch andauert. Bei den meisten Reconcilern ist der Prozess zwar abgeschlossen und die beiden Identitäten sind ineinander integriert. Einige erleben hingegen noch immer phasenweise Konflikte, allerdings nicht mehr so tiefgreifend wie zu Beginn. Eine Person berichtete sogar konkret von einem andauernden Prozess: »Ich bin noch nicht am Ziel, aber es ist anders« (Interview 5: Min. 14:19). Bei den

meisten Interviewten zeigen sich die andauernden Konflikte in Form von Selbstzweifeln, wie diese Aussage deutlich macht: »Manchmal stelle ich mir schon die Frage, haben diese Evangelikalen nicht doch recht, wenn sie sagen, dass es [Homosexualität] eine Sünde ist?« (Interview 3: Min. 15:37). Viele Reconciler berichteten von einem konservativen religiösen Umfeld, in dem sie aufgewachsen sind. Das Konservative äußerte sich dabei meistens im Moralverständnis des Umfeldes. Interessanterweise sind nicht alle Reconciler konservativ aufgewachsen. Zwei Personen sprachen von einer liberalen oder nicht besonders religiösen Erziehung. Die meisten Reconciler berichten von geliebter Religionspraxis in der Herkunftsfamilie. Es ist wenig erstaunlich, dass die Mehrheit der Reconciler keine sexuelle Erziehung erfuhr. Die meisten Reconciler gaben an, dass in dem Umfeld, in dem sie aufgewachsen sind, nicht über Homosexualität gesprochen wurde. Zwei Befragte erklärten, dass zwar über Homosexualität gesprochen wurde, aber nur negativ. So wurde berichtet: »Bei uns zu Hause war Schwulsein oder Homosexualität sehr verpönt. Die galten als kranke Menschen« (Interview 12: Min. 02:22). Alle Reconciler pflegen oder pflegten intensive Beziehungen außerhalb der Kernfamilie, sei es im religiösen oder geistigen, freundschaftlichen oder partnerschaftlich-sexuellen Sinn. Deutlich wird hier, dass sich das Umfeld überwiegend negativ auf die sexuelle Orientierung von Reconciler auswirkte. Nur zwei der sieben Reconciler berichten von positiven Auswirkungen des Umfeldes auf die sexuelle Orientierung. Besonders das kirchliche Umfeld wirkte sich negativ auf die sexuelle Orientierung der interviewten Reconciler aus. Die meisten Reconciler sind zumindest bei ihrer Familie und ihren Freund*innen geoutet, einige auch im kirchlichen Umfeld. In der Regel reagierte das Umfeld der Reconciler negativ auf das Outing, wobei die betroffenen Personen aufgrund ihrer sexuellen Orientierung mehrheitlich sozial diskriminiert werden oder diskriminiert wurden. So musste eine interviewte Person nach ihrem Outing folgende Erfahrung machen:

»Das führte dann dazu, dass ich zu einem Christen zweiter Klasse wurde. Also ich habe eine Small-Group [kleinste Einheit in der International Christian Fellowship] geleitet, die durfte ich nicht mehr leiten. Ich habe das sehr gerne gemacht und Zeit investiert und auf einmal durfte ich es nicht mehr machen« (Interview 4: Min. 3:56).

Im familiären Umfeld erlebten einige Reconciler jedoch auch positive oder zumindest gemischte Reaktionen auf ihr Outing. Im Freundeskreis erlebten immerhin drei von sieben Reconciler neutrale Reaktionen auf ihr Outing.

Analog zu den Reconciler werde ich nun detaillierter auf die Integrator eingehen. Meine Untersuchung zeigt, dass die theoretischen Überlegungen aus Fuists Ansatz auch auf die Deutschschweiz zutreffen. Ein Großteil der Befragten gab an, keine Konflikte zwischen der christlichen und der homosexuellen Identität empfunden und die beiden Identitäten seit jeher als ganzheitlich erlebt zu haben, wie etwa die folgende Aussage spiegelt:

»Ich möchte betonen, dass es kein Widerspruch ist, christlich und homosexuell zu sein. Ich habe nicht das Gefühl, dass der Glaube die Homosexualität verurteilt. Es gehört beides zu mir« (Interview 9: Min. 26:32).

Eine interessante Beobachtung ist ferner, dass sich Integrator offensichtlich nicht von einem eher homophoben Umfeld verunsichern lassen. Viele Integrator arbeiten im katholischen Umfeld oder waren Mitglieder einer Freikirche. So antwortete eine Person auf die Frage, ob sie innere Konflikte erlebte, dass sie eine eigenständig denkende Person sei und sich nicht hineinreden lasse, auch nicht von der evangelikalen Kirche, bei der sie Mitglied war (vgl. Interview 1: Min. 04:41). Eine weitere Augenfälligkeit ist, dass alle Integrator über eine *theologische Ausbildung* verfügen und größtenteils auch im kirchlichen Umfeld arbeiten. Die Integrators sind religiös gesehen liberaler aufgewachsen als die Reconciler. Nur wenige Integrators berichten von einer eher konservativen Erziehung. Auch bei den meisten Integrators wurde die Religionspraxis in der Kindheit gelebt. Dies trifft insbesondere auf die katholischen Integrators zu, wobei die Religionspraxis teilweise durch die Familie vorgelebt und teilweise durch eigene Entscheidungen forciert wurde. Die sexuelle Erziehung der Integratoren war nicht deutlich ausgeprägter als die der Reconciler. Wie bei den Reconciler wurde Homosexualität bei den Integrators überwiegend gar nicht thematisiert, im Unterschied zu den Reconciler jedoch auch nicht negativ. Wie die Reconciler benannten auch die Integrator zahlreiche wichtige Beziehungen außerhalb der Kernfamilie. Interessanterweise pflegen alle Integratoren wichtige Beziehungen im kirchlichen Umfeld, während bei den Reconciler nur vier von sieben Interviewten solche Beziehungen pflegen. Die hohe Zahl an wichtigen Beziehungen im kirchlichen Umfeld bei den Integratoren ist womöglich auf die Tatsache zurückzuführen, dass alle Integratoren theologisch ausgebildet sind und die meisten auch im kirchlichen Bereich tätig sind.

Im Gegensatz zu den Reconcilern bewertet die Mehrheit der Integrator den Einfluss der Familie auf die sexuelle Orientierung als positiv. Wie bei den Reconciler wirkt sich das kirchliche Umfeld eher negativ auf die sexuelle Orientierung der Befragten aus, jedoch nicht in gleichem Ausmaß. Die Integrator berichten weniger von negativen Einflüssen der Kirche auf ihr sexuelles Selbstverständnis als von inneren Konflikten zwischen ihrer sexuellen Orientierung und der Kirche als Arbeitgeberin. Die interviewten Integrator sind alle bei ihren Familien und/oder Freund*innen geoutet, einige sogar in der Kirche. Die Reaktionen der Familien und Freund*innen der Integrator waren meistens positiv. Doch auch die Integrator haben vereinzelt negative Reaktionen erlebt, sei es in der Familie, bei Freunden oder im kirchlichen Umfeld.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ein religiös konservatives soziales Umfeld, das Homosexualität gegenüber eher negativ eingestellt ist und in dem die Interviewten

mehrheitlich negative Outing-Erfahrungen machten, bei homosexuellen Christ*innen eher zu inneren Konflikten zwischen der sexuellen Orientierung und dem Glauben führt. Dagegen trägt ein religiös liberales soziales Umfeld, das der Homosexualität positiv oder neutral gegenübersteht und in dem die Interviewten mehrheitlich positive Outing-Erfahrungen machten, wahrscheinlich zur frühzeitigen, konfliktlosen Integration der beiden Identitäten bei.

Die befragten homosexuellen Christinnen und Christen wenden *Versöhnungsstrategien* an, wenn sie aus einem sozialen Umfeld stammen, das die Homosexualität ablehnt und sie innere Konflikte zwischen ihren beiden Identitäten verspüren. Das *Um- oder Neuinterpretieren der Bibel* ist die am häufigsten angewandte Versöhnungsstrategie. Diese Strategie wurde von allen interviewten Reconciler angegeben. Beispielhaft dafür ist die Aussage einer interviewten Person: »In der Chrischona [Evangelische Freikirche] wurde die Bibel wörtlich genommen. Ich habe aber je länger, je mehr gesehen, dass man den Zusammenhang sehen muss« (Interview 3: Min. 18:26). Die Mehrheit der Reconciler gab zudem an, dass der Prozess der Versöhnung sehr *lange gedauert* hat. Bei einigen währte dieser Prozess gar mehrere Jahrzehnte. Einige Interviewte sagten, dass der *Austausch* mit anderen und die Überzeugung, dass *Gott die sexuelle Orientierung bestimmt*, wichtig für den Versöhnungsprozess war. Hingegen berichtete nur eine Minderheit von den Versöhnungsstrategien, *Trennung von Kirche und Gott bzw. Gottes Liebe*. Gleich häufig wie Gottes Liebe wurde etwa das *Hadern mit Gott* als Versöhnungsstrategie genannt. So sagte eine Person zu ihrem Versöhnungsprozess: »Ja, mit Gott habe ich häufig gehadert und war wütend auf ihn« (Interview 7: Min. 22:20). Ferner trennt der Großteil der Interviewten zwar zwischen Kirche und Gott, es ist für die meisten Reconciler jedoch keine Versöhnungsstrategie.

Das Konzept des performativen Prozesses der *Selbst-Autorenschaft* ist ein weiterer wichtiger Bestandteil der Theorie von Fuist, der auch in meiner Analyse zentral ist, um nachzuvollziehen, inwiefern christliche LGBTQIA+-Menschen in der Deutschschweiz aktiv nach Situationen suchen, die ihre beiden Identitäten bestätigen. Solche Situationen sind bei den Interviewten überwiegend die christlichen LGBTQIA+-Gruppen und -Gemeinden, in denen diese Mitglieder sind. Sowohl die Mehrheit der Reconciler als auch der Integrator hat *aktiv* nach einer LGBTQIA+-Gruppe gesucht, die gemäss dem Konzept des performativen Prozesses der Selbst-Autorenschaft *identitätsfestigend* wirken. Daneben schätzen die meisten an christlichen LGBTQIA+-Gruppen die Identifikation und den Austausch mit Gleichgesinnten. Die *internalisierte Homonegativität* betrifft hauptsächlich die Reconciler unter den interviewten Personen. Sechs von sieben Reconcilern gaben an, negative Gefühle in Bezug auf ihre Homosexualität erlebt zu haben, einschließlich Schuldgefühlen, dem Gefühl, kein guter Christ zu sein, und allgemeinem Schmerz. Einige dieser Gefühle sind bis heute geblieben. Die meisten Reconciler

empfanden auch die Homosexualität an sich als negativ, sie sahen sie als schlecht oder sündhaft. Die Erfahrungen bezüglich *doppelter Stigmatisierung* bei christlichen LGBTQIA+-Personen in der Deutschschweiz waren gemischt. Einige erlebten ein positives Coming-out als Christ*in bei nicht religiösen LGBTQIA+-Personen, während andere negative Erfahrungen machten, wie persönliche Diskriminierung oder abweisendes Verhalten. Die Mehrheit der interviewten homosexuellen Christinnen und Christen sieht sich zwar keiner doppelten Stigmatisierung ausgesetzt, doch kommt diese aber dennoch vor. Außerdem konnte anhand der zwölf Befragten festgestellt werden, dass Personen mit theologischer Ausbildung ihre sexuelle Orientierung und ihren Glauben besser in Einklang bringen können als theologische Laien. Alle Integrator verfügen über eine theologische Ausbildung, während nur einer der sieben Reconciler über eine theologische Ausbildung verfügt. Damit wird die Untersuchung von Beagan et al. 2015 bestätigt, dass religiöse Expert*innen ihre beiden Identitäten besser miteinander verbinden können als Laien.

Die Fragestellung meiner Analyse, inwiefern christliche LGBTQIA+-Menschen in der Deutschschweiz ihre christliche Identität mit ihrer Identität als LGBTQIA+-Person integrieren, kann ich aufgrund der Zusammenstellung der Interviewpersonen nur in Bezug auf homosexuelle Christinnen und Christen beantworten. Die Fragestellung meiner Analyse kann kurz gefasst wie folgt beantwortet werden: *Christliche Homosexuelle in der Deutschschweiz können ihre Identität als Homosexuelle und als Christ*innen zumindest nach einiger Zeit meist gut ineinander integrieren*. Dabei ist jedoch zwischen jenen zu unterscheiden, die den Weg der *Versöhnung* gehen müssen (Reconciler) und jenen, die ihre Identitäten seit *jeder ineinander integriert* haben (Integrator). Der *soziale Kontext* hat einen entscheidenden Einfluss darauf.

7 Diskussion

Meine Analyse hat gezeigt, dass die Identitätsversöhnung nur *eine von mehreren möglichen Strategien* ist, mit denen religiöse, insbesondere christliche, homosexuelle Menschen mit ihren beiden Identitäten umgehen können. Obwohl die Theorie häufig die Identitätsversöhnung in den Vordergrund stellt, hat sich gezeigt, dass ein beträchtlicher Teil der Interviewten dem Integrator-Typus entspricht. Deshalb stimme ich Fuist zu, dass *verschiedene Ansätze notwendig* sind, um die Komplexität der Identitätsbildung von religiösen LGBTQIA+-Menschen zu erfassen. Meine Analyse bestätigt auch Fuists Forderung nach der Einbeziehung *kontextueller Elemente* in die Identitätsbildung. Die sozialen Bindungen und der soziale Kontext beeinflussen die sexuelle Orientierung und den Glauben der Befragten. Meine Analyse zeigt: Je strikter das soziale Umfeld die Bibel wörtlich auslegt wurde, desto strikter wurde die Bibel auch durch die Interviewten selbst so verstanden und die eigene Homosexualität abgelehnt.

Die Ergebnisse meiner Analyse zeigen, dass der performative Prozess der *halb-strategischen Selbst-Autorenschaft* in Teilen bestätigt werden kann, jedoch weniger eindeutig als die anderen Elemente des Ansatzes *Performing Identities in Context*. So betonten viele Interviewte die Bedeutung von religiösen LGBTQIA+-Gruppen, in denen sie ihre Identität als homosexuelle Christ*innen anders *performen* können als in kirchlichen Umgebungen. Dennoch bleibt aufgrund von Schwierigkeiten bei der Operationalisierung und Interpretation die Frage offen, ob dieser performative Prozess tatsächlich halb-strategisch ist. Die Unklarheit über den Begriff *halb-strategisch* stellt m. E. ein Problem in Fuists theoretischem Ansatz dar. Fuist definiert nicht genau, was er darunter versteht. Dies führt zu unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten, je nachdem, wie *halb-strategisch* verstanden wird. Dennoch ist *Performing Identities in Context* ein interessanter und gewinnbringender Ansatz, um die Identitäten religiöser LGBTQIA+-Menschen zu untersuchen. Ich bin überzeugt, es würde sich als fruchtbar erweisen, wenn solche und ähnliche Ansätze in der Forschung zu religiösen LGBTQIA+-Menschen vermehrt Anwendung finden würden.

Die Ergebnisse der Analyse decken sich mit vergleichbaren Untersuchungen aus dem angelsächsischen Raum. Jedoch ist zu betonen, dass die Zusammensetzung der Interviewpersonen der vorliegenden Studie einen Einfluss auf die Ergebnisse hatte. Alle Interviewten sind Mitglieder von christlichen LGBTQIA+-Gruppen. Diese Gruppen werden eher von Christ*innen besucht, die ihre Identität bereits integriert haben oder dabei sind, ihre Identitäten zu versöhnen. Unter den Interviewten fehlen, somit Stimmen homosexueller Christ*innen, die ihren Glauben aufgegeben haben oder ihre sexuelle Orientierung verleugnen. Entsprechend wären weitere Untersuchungen mit breiter Zusammensetzung notwendig, um ein genaueres Bild der Identitätsintegration von homosexuellen Christ*innen in der Deutschschweiz zu erhalten. So weicht etwa das Verhältnis zwischen Reconcilern und Integratoren in meiner Untersuchungsgruppe von bisherigen Forschungsergebnissen ab. Diese Tatsache könnte auf die hohe Anzahl an *Theologinnen und Theologen* unter den Teilnehmer*innen zurückzuführen sein. Um ein besseres Verständnis für diesen Unterschied zu gewinnen, müssen weitere Untersuchungen idealerweise auch verschiedene gesellschaftliche Kontexte berücksichtigen.

8 Fazit

Die Ergebnisse zeigen, dass die zwölf befragten homosexuellen Christinnen und Christen aus der Deutschschweiz in der Regel in der Lage sind, ihre Identitäten miteinander zu verbinden. Um auf die Metapher der Weggabelung im Wald von Wilcox aus der Einleitung zurückzukommen: Homosexuellen Christinnen und Christen aus der Deutschschweiz gelingt es, die *divergierenden Pfade wieder zusammenzuführen*. Für andere homosexuelle Christinnen und Christen in der Deutschschweiz tat sich dagegen *nie eine*

Weggabelung auf. Für diese Menschen verlaufen die sexuelle Orientierung und der Glaube seit jeher auf einem gemeinsamen Weg. Die Untersuchung ergab auch, dass christliche LGBTQIA+-Gruppen in der Deutschschweiz eine wichtige Rolle bei der Identitätsintegration spielen. Zudem habe ich festgestellt, dass die doppelte Stigmatisierung von christlichen LGBTQIA+-Menschen in der Deutschschweiz weniger ausgeprägt ist als im angelsächsischen Raum. Der theoretische Ansatz von *Performing Identities in Context* von Fuist hat sich m. E. letztlich als fruchtbar erwiesen, um die Identitätsintegration spezifischer Gruppen zu verstehen.

Meine Analyse wirft jedoch auch weitere Fragen auf. Diese betreffen insbesondere die Identitätsintegration von bisexuellen und asexuellen Menschen sowie Transpersonen, über die im Rahmen der vorliegenden Analyse keine Aussagen getroffen werden können. Ferner wäre es lohnend zu prüfen, inwiefern sich die Identitätsintegration von religiösen LGBTQIA+-Personen in Bezug auf Alter und Geschlecht unterscheidet.

Überdies betrachtet und untersucht die Religionswissenschaft ihr Kerngebiet Religion und deren Beziehung zu anderen Lebensbereichen in mannigfaltiger Weise anders als dies die weiteren vom Thema tangierten Disziplinen wie die Psychologie oder die Theologie tun. So bemerkt Willcox, dass sowohl die Queer Studies als auch die Religionswissenschaft ihren Untersuchungsgegenstand als sozial konstruiert ansehen (vgl. Willcox 2020: 127). Dies erlaubt es der Religionswissenschaft die Identitätsintegration von religiösen LGBTQIA+-Menschen anders zu betrachten und zu begreifen als andere Disziplinen.

Untersuchungen zur Identitätsintegration von religiösen LGBTQIA+-Personen können m. E. dazu beitragen, mehr über die Mechanismen der Identitätsintegration von religiösen Menschen im Generellen zu erfahren. So sind die Mechanismen der Identitätsintegration von religiösen LGBTQIA+-Menschen beispielsweise mit den Mechanismen der Identitätsintegration von religiösen Menschen mit Migrationshintergrund vergleichbar. Beispielsweise performen auch religiöse Menschen mit Migrationshintergrund ihre Identität in unterschiedlichen Kontexten anders. Wie genau diese Mechanismen übereinstimmen, müssen weitere Untersuchungen zeigen. Aus diesen Gründen halte ich es lohnend, dass sich die Religionswissenschaft verstärkt mit der Identitätsintegration religiöser LGBTQIA+-Menschen sowie den Queer Studies im Allgemeinen auseinandersetzt. Dies gilt insbesondere für den nicht angelsächsischen Kontext, namentlich für die Schweiz.

9 Literaturverzeichnis

- Barton, Bernadette. 2010. »Abomination« – Life as a Bible Belt Gay. *Journal of Homosexuality* 57 (4): 465–484. doi: 10.1080/00918361003608558, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00918361003608558>.
- Beagan, Brenda L. und Brenda Hattie. 2015. Religion, Spirituality, and LGBTQ Identity Integration. *Journal of LGBT Issues in Counseling* 9 (2): 92–117. doi:10.1080/15538605.2015.1029204, <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15538605.2015.1029204>.
- Dahl, Angie L. und Renee V. Galliher. 2009. LGBTQ Young Adult Experiences of Religious and Sexual Identity Integration. *Journal of LGBT Issues in Counseling* 3 (2): 92–112. doi:10.1080/15538600903005268, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15538600903005268>.
- Deguará, Angele. 2018. Destroying False Images of God: The Experiences of LGBT Catholics. *Journal of Homosexuality* 65 (3): 317–337. doi:10.1080/00918369.2017.1317474, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00918369.2017.1317474>.
- Drumm, René. 2005. No Longer an Oxymoron – Integrating Gay and Lesbian Seventh-day Adventist Identities. In: *Gay religion*, hg. von Scott Thumma und Edward R. Gray, 47–65. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ganzevoort, R.R., M. van der Laan und E. Olsman. 2011. Growing up gay and religious. Conflict, dialogue, and religious identity strategies. *Mental Health, Religion & Culture* 14, (3): 209–222. doi:10.1080/13674670903452132, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674670903452132>.
- Gläser, Jochen und Grit Laudel. 2010. *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. 4. Auflage. Lehrbuch. Wiesbaden: VS Verlag.
- Gross, Martine. 2008. To Be Christian and Homosexual: From Shame to Identity-Based Claims. *Nova Religio* 11 (4): 77–101. doi:10.1525/nr.2008.11.4.77, <https://online.ucpress.edu/nr/article/11/4/77/70097/To-Be-Christian-and-Homosexual-From-Shame-to>.

Interview 1. 2021. Luzern.

Interview 3. 2021. Zürich

Interview 4. 2021. Luzern.

Interview 5. 2021. Luzern.

Interview 6. 2021. Luzern.

Interview 7. 2021. Bern.

Interview 9. 2021. Luzern.

Interview 12. 2021. Zürich.

Johnson, Jay Emerson und Donald L. Boisvert. 2012. Introducing Queer Religion. In: *Queer religion*, hg. von Donald L. Boisvert und Jay Emerson Johnson, ix–xix. Santa Barbara, Calif: Praeger.

Kilian, Inga und Raphael Rauch. 2021. »Ehe für alle ab Juli 2022: Wie reagiert die Kirche?«kath.ch. Letzter Zugriff: 31. Mai 2024.
[https://www.kath.ch/newsd/ehe-fuer-alle-ab-dem-1-juli-2022-wie-reagiert-die-katholische-kirche/.](https://www.kath.ch/newsd/ehe-fuer-alle-ab-dem-1-juli-2022-wie-reagiert-die-katholische-kirche/)

Krell, Claudia und Kerstin Oldemeier. 2015. Coming-out – und dann ...?! ein DJI-Forschungsprojekt zur Lebenssituation von lesbischen schwulen, bisexuellen und trans* Jugendlichen und jungen Erwachsenen. München: DJI, Deutsches Jugendinstitut.

Legate, Nicole, Richard M. Ryan und Netta Weinstein. 2012. Is Coming Out Always a »Good Thing«? Exploring the Relations of Autonomy Support, Outness, and Wellness for Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals. *Social Psychological and Personality Science* 3 (2): 145–152. doi:10.1177/1948550611411929, <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1948550611411929>.

Mahaffy, Kimberly A. 1996. Cognitive Dissonance and Its Resolution: A Study of Lesbian Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (4): 392. doi:10.2307/1386414, <https://www.jstor.org/stable/1386414?origin=crossref>.

- Mayring, Philipp. 2015. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 12., überarbeitete Auflage. Weinheim Basel: Beltz.
- McKinney, William und Mary A. Tolbert. 2005. Foreword. In: *Gay Religion*, hg. von Scott Thumma und Edward R. Gray. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Murr, Rachel. 2013. »I Became Proud of Being Gay and Proud of Being Christian«: The Spiritual Journeys of Queer Christian Women. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32 (4): 349–372.
doi:10.1080/15426432.2013.839241,
<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15426432.2013.839241>.
- O'Brien, Jodi. 2004. Wrestling the Angel of contradiction: Queer Christian identities. *Culture and Religion* 5 (2): 179–202. doi:10.1080/143830042000225420,
<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/143830042000225420>.
- Reich, Felix. 2021. »Die Regenbogen-Pfarrerin von Zürich«. reformiert.info. Letzter Abruf: 31. Mai 2024. <https://reformiert.info/de/recherche/die-kirchgemeinde-zuerich-schafft-ein-neues-pfarramt-fuer-die-lgbtqi-community-19626.html>.
- Rodriguez, Eric M. und Suzanne C. Ouellette. 2000. Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (3): 333–347. <http://www.jstor.org/stable/1387818>.
- Rogers, Baker A. 2019. *Conditionally Accepted: Christians' Perspectives on Sexuality and Gay and Lesbian Civil Rights*.
<https://www.degruyter.com/isbn/9781978807105>.
- Schuck, Kelly D. und Becky J. Liddle. 2001. Religious Conflicts Experienced by Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals. *Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy* 5 (2): 63–82. doi:10.1300/J236v05n02_07,
http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J236v05n02_07.
- Thumma, Scott. 1991. Negotiating a Religious Identity: The Case of the Gay Evangelical. *Sociological Analysis* 52 (4): 333. doi:10.2307/3710850,
<https://academic.oup.com/socrel/article-lookup/doi/10.2307/3710850>.
- Walton, Gerald. 2006. "Fag Church": Men Who Integrate Gay and Christian Identities. *Journal of Homosexuality* 51, Nr. 2: 1–17. doi:10.1300/J082v51n02_01,
http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J082v51n02_01.

Wilcox, Melissa M. 2003. *Coming out in Christianity: religion, identity, and community*. Bloomington: Indiana University Press.

Wilcox, Melissa M. 2020. »Theory in the Interstices«. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 56 (1): 119–46.
<https://doi.org/10.33356/temenos.91485>.

Yip, Andrew K. T. 2010. Coming home from the wilderness: An overview of recent scholarly research on LGBTQI religiosity/spirituality in the West. In: *Queer spiritual spaces: Sexuality and sacred places*, hg. von Kath Browne, Sally R. Munt, und Andrew K. T. Yip. Burlington, VT: Ashgate.



Religiöse Corona-Leugner?

Evangelikale Perspektiven auf die Covid-19-Pandemie in Amerika

David Lilienbecker

Abstract

In everyday dialogue, demonstrations against the hygienic measures that were implemented to stem the Covid-19 pandemic are often equated with peculiar worldviews. The uncooperative behaviour of the attendees is frequently judged without listening to the individual reasons to participate in such events. The scepticism towards the measures (or towards the pandemic itself) unites exceedingly heterogeneous groups, thus it is necessary to differentiate their motives more precisely. Especially the religiously founded approaches regarding the interpretation of the crisis find little attention. They tend to be masked by seemingly crude conspiracy theories.

In this article, I address this research desideratum and explore the perspectives of evangelical Protestants on the Covid-19 pandemic. I examine two popular senior pastors and televangelists from the USA, Guillermo Maldonado and Kenneth Copeland. These bible-centred preachers are comparatively radical and cannot be seen as representatives for the whole evangelical-protestant field. Nonetheless, they stand out by the broad range of their audience and their influence.

Keywords: *Covid-19, Corona, Evangelicalism, Pandemic, Fundamentalism*

Zusammenfassung

Demonstrationen gegen die Hygienemaßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie werden im alltäglichen Dialog häufig mit kruden Weltanschauungen gleichgesetzt. Zudem wird das unsolidarische Verhalten der Teilnehmenden abgewertet,

Korrespondierender Autor: David Lilienbecker, Universität Göttingen, david.lilienbecker@stud.uni-goettingen.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Lilienbecker, David. 2024. »Religiöse Corona-Leugner? Evangelikale Perspektiven auf die Covid-19-Pandemie in Amerika.« Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 19 | 2024. 25-50. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1394.

ohne dass die individuellen Beweggründe für die Teilnahme an solchen Veranstaltungen nähere Betrachtung finden. Die Skepsis an den Maßnahmen (oder an der Pandemie an sich) vereint überaus heterogene Gruppen, so dass eine genauere Ausdifferenzierung der Motive erforderlich ist. Gerade religiös fundierte Herangehensweisen an die Krisendeutung finden häufig wenig Beachtung und werden etwa von sonderbar wirkenden Verschwörungstheorien überdeckt.

In diesem Artikel werde ich ausgewählte evangelikale Perspektiven auf die Corona-Pandemie aufarbeiten. Hierfür fokussiere ich zwei öffentlichkeitswirksame Seniorpastoren beziehungsweise Televangelisten aus den USA, Guillermo Maldonado und Kenneth Copeland. Obgleich es sich bei den beiden bibelzentrierten Predigern um vergleichsweise radikale Fälle handelt, welche keinesfalls als für das gesamte evangelikale Feld stellvertretend missverstanden werden dürfen, ist ihre Reichweite sowie ihr Einfluss unverkennbar.

Schlagwörter: *Covid, Corona, Evangelikalismus, Pandemie, Fundamentalismus*

1 Einleitung

Die ›Hygienesemos‹ gegen die Maßnahmen zur Eindämmung der Covid-19-Pandemie genossen in den letzten Jahren große Aufmerksamkeit (vgl. z. B. Gerber & Wehrmann 2022), gerade weil sie überaus chaotisch wirkten. Die Masse der verschiedenen Beweggründe der einzelnen Teilnehmenden ist undurchsichtig und alle scheinen gegen das Gleiche zu sein, aber aus unterschiedlicher Motivation. So kommt es, dass verschiedene Milieus aufeinandertreffen und Seite an Seite demonstrieren, auch wenn die einzelnen Individuen zum Teil stark unterschiedliche Weltanschauungen haben (vgl. Röther 2020). So beobachtet der Göttinger Religionswissenschaftler Andreas Grünschloss, dass EsoterikerInnen, FundamentalistInnen und Rechtsextreme (um nur einige Gruppen zu nennen) im Kampf gegen die Maßnahmen gemeinsam auf die Straße gehen (vgl. Röther 2020). Die Plakate, Äußerungen und teilweise Kostümierungen, die im Rahmen dieser Veranstaltungen zum Einsatz kommen, unterstreichen den oft als kurios wahrgenommenen Mix der Krisendeutungen. Etwa finden sich Symbole wie Kruzifixe (vgl. Bingener und Soldt 2021), Diktaturvorwürfe (vgl. Brumlik 2021), Holocaustverweise (vgl. Fellner 2021) und Vorwürfe gegen Bill Gates (vgl. Nocun 2020) als Erklärungsansätze für die Pandemie. Hinzu kommt der Aufschrei der breiten Bevölkerung, welche in Krisenzeiten an der Impfablehnung und den potenziell gefährdenden Treffen der KritikerInnen leidet. Gegendemonstrationen (vgl. z. B. Clausen 2021) und öffentliches Bloßstellen sowie ein Nicht-ernst-Nehmen sind die Folge. In diesem Zuge gab auch der Spiegel 2020 mit einer zweiteiligen Videoreihe mit dem Titel »Best of ›Hygienesemos‹« (Der

Spiegel 2020) die DemonstrantInnen der Lächerlichkeit preis. Der Titel an sich birgt bereits eine Ironie: Der Zusammchnitt zeigt nicht die stichhaltigsten, vernünftigsten KritikerInnen-Aussagen, sondern die für die MaßnahmenbefürworterInnen hilfreichsten Aussagen zur Degradierung und Stereotypisierung der gesamten Gruppe als, so ein Kommentierender zu dem Beitrag, »arme Irre[]« (NutzerIn *PiaU* zu Der Spiegel 2020). Diese Funktion des Videos ist auch schon dadurch zu erahnen, dass die Bezeichnung als »Hygienesemos« in Anführungszeichen gesetzt ist, um die Kreditibilität dieser Veranstaltungen zu hinterfragen.

Dass der Zusammenschluss teils radikal systemkritischer Menschengruppen, obgleich es sich um eine Minderheit handelt, potenzielle Gefahren von Sündenböcken über Abschirmung bis hin zu Gewalttaten birgt, liegt auf der Hand. Demnach kann es kaum hilfreich sein, einer durchaus (und überaus) heterogenen Gruppe durch gezielte Stereotypisierung den Dialog zu verweigern,¹ indem sie als zwar in unterschiedliche Richtungen verwirrt, jedoch als gleichermaßen *arm* und *irr* wahrgenommen werden. Vielmehr müssen die einzelnen Beweggründe der Teilnehmenden an einer solchen Veranstaltung in ihrer jeweiligen Individualität differenziert und häufig auftretende Muster beleuchtet werden, um Feindbilddenken, sich wechselseitig verschärfenden Abgrenzungen und allgemeinem Unverständnis entgegenzuarbeiten. Noch deutlicher wird diese Notwendigkeit, wenn einmal verstanden ist, dass das Gefühl, der Krisensituation einen Sinn verleihen (vgl. Nagel 2021, S. 52) zu wollen und sie in ein Narrativ (vgl. Sieg 2021) einzubetten, ein verbreiteteres menschliches Bedürfnis ist.

Während die gängigen Verschwörungstheorien zumindest schlagwortartig geläufig erscheinen, etwa, dass Bill Gates etwas mit einer geplanten Pandemie zu tun hätte (vgl. Thomaser 2020), werden religiöse Krisendeutungsmuster in der öffentlichen Debatte kaum beachtet. Es lässt sich vermuten, dass der gelegentliche Anspruch verschwörungstheoretischer Gedankenkonstrukte, wissenschaftlich belegbar zu sein (vgl. Tezcan 2021), die Auseinandersetzung mit eben diesen auch jenseits verschwörungstheoretischer Kreise interessant erscheinen lässt. Religiöse Krisendeutung hingegen ist mit wissenschaftlichem Denken für viele Menschen unvereinbar (vgl. Schüler 2017, S. 321). Das Suchen von Hoffnung in religiösen Ausflüchten könnte deshalb von vornherein wie ein »Ausdruck einer latenten Hilflosigkeit«

¹ Zwar verweigern viele MaßnahmengegnerInnen aus Skepsis und Ablehnung der Medien ihrerseits die Kommunikation (siehe hierzu auch Tezcan, 2021), doch stärkt die sarkastische, massenmediale Abgrenzung von der jeweils anderen Gruppe durch Zusammenschnitte wie die des Spiegels das ohnehin häufig dualistische Weltbild (siehe hierzu auch Yendell u. a., 2021, S. 35) der MaßnahmengegnerInnen und verschärft die Situation.

(Yendell u. a. 2021, S. 13) wirken, welche demnach wohl kaum näherer Nachfrage bedürfe.

Daher versucht dieser Artikel, das häufig belächelte und dadurch wenig beleuchtete Thema der religiösen Krisendeutungsmuster in Bezug auf die Covid-19-Pandemie zumindest an zwei Fallbeispielen aufzuarbeiten. Als konkreter Untersuchungsgegenstand werden öffentliche Äußerungen evangelikaler Prediger sogenannter *Megakirchen* in den USA herangezogen. Zur Heranführung erscheint es zunächst notwendig, sich dem Begriff des Evangelikalismus zu nähern. In diesem Zuge sollen Glaubensgrundsätze evangelikaler ChristInnen dargelegt werden, welche für das Verständnis des Protestbedürfnisses zentral sind. Weiter soll die Grundsatzdiskussion des Verhältnisses zwischen evangelikalem Glauben und wissenschaftlichen Standpunkten behandelt werden, bevor die Charakteristika der Seniorpastore, der religiösen Autoritäten der *Megakirchen*, aufgearbeitet werden.

Im zweiten Teil werden die zu untersuchenden Akteure, *Guillermo Maldonado* und *Kenneth Copeland*, eingeführt. Hierauf aufbauend werden ihre verschiedenen Krisendeutungsmuster anhand ihrer öffentlichen Predigten kontrastierend gegenübergestellt. Dabei soll zudem auf die Frage nach Hoffnung in der Pandemiesituation eingegangen werden. Dieser Schritt erscheint als relevant, wird doch die Existenz einer Hoffnungsperspektive in der Forschung stellenweise als zentraler Abweichungspunkt der religiösen von verschwörungstheoretischen Krisendeutungsmustern deklariert (vgl. Tezcan 2021).

2 Evangelikalismus

2.1 Begriffsbestimmung und Glaubensgrundsätze

Der Evangelikalismus ist eine global expandierende Ausprägung des Christentums. Während Evangelikale in Deutschland kaum erfasst, sondern nur durch Restkategorien oder Zuordnungen zu gängigen Organisationsformen (etwa Freikirchen) mit einem vergleichsweise sehr geringen Prozentsatz erahnt werden können (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland 2021), ist evangelikaler Glaube in Amerika an die Spitze gewandert. *The Pew Forum on Religion & Public Life* geht 2007 davon aus, dass 26,3 % der amerikanischen Gesamtbevölkerung dem Evangelikalismus zugehörig sind. Auch 2017 rechnen Frederik Elwert, Martin Radermacher und Jens Schlamelcher in ihrem *Handbuch Evangelikalismus* mit einem Wert zwischen 25 und 30 % (vgl. Elwert u. a. 2017, S. 11). Schon diese deutlichen Schwankungen beweisen die Schwierigkeiten in der Eingrenzung des Evangelikalismus. Mitunter weisen die Definitionsansätze starke Differenzen auf oder widersprechen sich sogar (vgl. Elwert u. a. 2017, S. 13).

Die begriffliche Abgrenzung zwischen *evangelikal* und *evangelisch* ist aus einem spontanen Übersetzungsprozess eines Dolmetschers bei einer Tour des US-amerikanischen Predigers *Billy Graham* durch Deutschland entstanden. Graham wollte seine ZuhörerInnen zum Anschluss an eine *evangelical church* motivieren. Durch die wörtliche Übersetzung als *evangelische Kirche* hätte ein Missverständnis entstehen können, dass dieser eine Bekennung zur evangelischen Landeskirche nahelege. Aus diesem Grund griff der Übersetzer kurzerhand auf die Formulierung *evangelikal* zurück (vgl. Sandler 2021, S. 43). Eine solche Unterscheidung gibt es im Englischen nicht. Zudem gibt es hier keine Entsprechung für das Konzept der *Freikirchen*, welches, wie oben angedeutet, mit Evangelikalismus in Verbindung gebracht wird (vgl. Elwert u. a. 2017, S. 13), auch wenn freikirchliche Gemeinden mit dem Evangelikalismus keinesfalls gleichgestellt werden können (vgl. Schweyer 2022, S. 141). Im englischsprachigen Raum wird aus diesen Gründen der *mainline* Protestantismus vom *evangelical* Protestantismus abgegrenzt (vgl. Schüler 2017, S. 325). Insgesamt erschweren sprachliche Schwierigkeiten also die (internationale) Erfassung der AnhängerInnenschaft. Außerdem muss berücksichtigt werden, ob mit einer Befragung eigene religiöse Überzeugungen oder faktische Zugehörigkeiten zu Religionsgemeinschaften erhoben werden.

Zuletzt ist die Frage zu stellen, ob eine quantitative Erhebung der Verbreitung des Evangelikalismus auf Grundlage der Fremd- oder Eigenbestimmung der Kategorie *evangelikal* arbeitet. Je nach kulturellen Gegebenheiten unterliegt der Evangelikalismus (besonders in Deutschland) einer negativen Konnotation. Diese Rahmung wird auch von den Betroffenen reflektiert und könnte Auswirkungen auf die Beantwortung der Befragung haben. AnhängerInnen bevorzugen häufig die Begriffe *bibeltreu* oder lediglich *ChristIn* (vgl. Elwert u. a. 2017, S. 14). Der Versuch, das Feld durch die Bezeichnung *evangelikal* zu fassen, erfordert also eine angemessene Definition. Je nach angelegten Kategorien werden etwa Pfingstliche und Charismatische mitgefasst. Dies liegt, Sebastian Schüler (2017) folgend, daran, dass die Definition mittels der Glaubensgrundsätze erfolgt, so dass die unterschiedlichen intraspezifischen Differenzen in der ausführenden Praxis vernachlässigt werden können (vgl. Schüler 2017, S. 321).

Eben diese Glaubensgrundsätze, die dem evangelikalen Spektrum im Wesentlichen, wenn auch nicht immer zu gleichem Anteil (vgl. Sandler 2021, S. 45), gemein sind, sollen im Folgenden dargelegt werden und helfen, die Sinnstrukturen evangelikaler Krisendeutung nachzuvollziehen. Als grundsätzlich zur Beschreibung des Feldes

rezipierbar, obgleich in der Forschung an einigen Stellen teilweise abgewandelt,² erwiesen sich die vier Merkmale David W. Bebbingtons (1989, S. 2–3). Auf sie wird häufig als *Quadrilateral* (vgl. Sandler 2021, S. 45) Bezug genommen. Als erstes Merkmal macht Bebbington den *Conversionism* aus. Gemeint ist, dass sich AnhängerInnen aktiv zu einem Leben für und mit Jesus bekennen müssen (vgl. Sandler 2021, S. 44f.). Die Gläubigen brechen mit ihrer Vergangenheit (vgl. Hoberg 2017, S. 211). An zweiter Stelle nennt Bebbington den *Activism*. Willibald Sandler (2021) spaltet dieses Merkmal wiederum in zwei Dimensionen auf: Zum einen gehe es um die Aktivität im Umgang mit der eigenen Persönlichkeit. Die Evangelikalen durchlaufen einen Prozess der persönlichen Heiligung. Dieser sei keineswegs mit der Konversion, also der Bekehrung, abgeschlossen. Vielmehr stehen die Gläubigen in dauerhafter Auseinandersetzung mit ihrem eigenen Handeln (vgl. Hoberg 2017, S. 211). Die zweite Dimension des Aktivismus sieht Sandler in der Mission, also der Verbreitung des Glaubens und dem Anwerben neuer Gemeindeglieder, die zum Glauben geführt und von Christus errettet werden sollen (vgl. Sandler 2021, S. 45). An letztgenanntem Aspekt knüpft das dritte Merkmal Bebbingtons an: der *Crucicentrism*, also der Fokus auf Jesus als den Erlöser (vgl. Sandler 2021, S. 44). Wie sich die Figur Christus auf das alltägliche Leben der Gläubigen auswirkt, wird gegen Ende dieses Kapitels konkreter aufgegriffen. Als letztes Merkmal führt Bebbington den *Biblicism* (vgl. Bebbington 1989, S. 2–3) an. Evangelikale seien demnach bibeltreu. Sie sehen die Bibel als unanfechtbares und unfehlbares Wort Gottes an anstatt als ein bloßes historisches Buch.³ Demnach sei das alltägliche Handeln stets an der Bibel auszurichten. Da sich ein großer Teil der konkreten Alltagssituationen, gerade in einer modernisierten Welt, jedoch so nicht in der Bibel finden lassen, wird sie eher als »regelhafte[r] Rahmen« (Hoberg 2017, S. 212) verwendet.

Obgleich die von Bebbington aufgezählten Merkmale die Kernaspekte des Evangelikalismus grundlegend erfassen, soll hier ein wichtiger zusätzlicher Aspekt ergänzt werden: der Totalitätsanspruch des evangelikalen Glaubens auf alle Lebensbereiche. Üblicherweise wird in evangelikalen Kreisen der Glaube nicht als einer von vielen gesellschaftlichen Teilbereichen eingeordnet. Vielmehr zeige er sich »überall, in jedem Bereich des Lebens« (Hoberg 2017, S. 209). Evangelikalismus zeichnet sich also auch durch Alltagsfrömmigkeit aus (vgl. Hoberg 2017, S. 209). Der Glaube koordiniert gewissermaßen die übrigen gesellschaftlichen Felder. So hat er erheblichen Einfluss auf die Freizeitgestaltung, die politische Orientierung, die

² Vgl. hierzu die Ausarbeitung Willibald Sndlers (2021), ob sich der Crucicentrism (vgl. Bebbington 1989, S. 2–3) auf Jesus als Erlöserfigur oder auf den Sühnetod am Kreuz fokussiert. Sandler, Willibald: Charismatisch, evangelikal und katholisch.

³ Auch inner-evangelikal gibt es Diskussionen darüber, inwiefern es sich bei der Bibel sowohl um ein historisches Zeugnis als auch um das buchstäbliche Wort Gottes handeln kann (vgl. hierzu Schüler 2017, S. 324f.).

PartnerInnenwahl, die Sexualitätsvorstellungen sowie den allgemeinen Umgang mit dem eigenen Körper (vgl. Hoberg 2017, S. 210). In eben diesem Zeichen steht auch der schon angerissene direkte Kontakt zu Gott und Jesus. Sie sind nicht lediglich un-nahbare Entitäten, sondern Wegweiser in der Alltäglichkeit. Tanya M. Luhrmann (2012) trifft den Kern dieses Merkmals, wenn sie zusammenfasst, dass Gottes Leitung sowohl bei Fragen des Wohlbefindens, jedoch auch bei marginalen Akten wie der Auswahl der richtigen Farbe für den Küchentisch eine Rolle spielt (vgl. Luhrmann 2012, S. XV). Die auf Armbändern oder T-Shirts überwiegend in den Vereinigten Staaten geläufige Abkürzung WWJD (What would Jesus do?) unterstreicht die alltägliche Handlungsorientierung evangelikaler ChristInnen (vgl. Hoberg 2017, S. 211).

2.2 Evangelikalismus und Wissenschaft

Die im vorangegangenen Kapitel dargelegten Charakteristika, allen voran die Bibel-zentriertheit, lassen bereits vermuten, dass sich der Evangelikalismus und die Naturwissenschaften im Verlauf der Geschichte teilweise verhärtet gegenüberstanden. Auch die Alltagsfrömmigkeit und das Durchmischen der gesellschaftlichen Bereiche erschwert es an einigen Stellen, evangelikalen Glauben und naturwissenschaftliche Ansätze miteinander in Einklang zu bringen. Während weniger schriftzentrierte Religionsgemeinschaften beispielsweise von einer metaphorischen Dimension der jeweiligen Schrift ausgehen oder im Zweifel ihren Glauben reflektiert als einen solchen identifizieren und von wissenschaftlichen Erkenntnissen separieren (vgl. Yendell u. a. 2021, S. 33), ist dies im Evangelikalismus häufig nicht der Fall (vgl. Schüler 2017, S. 322). Trotzdem muss darauf hingewiesen werden, dass auch im großen Spektrum des Evangelikalen liberalere wie traditionellere Strömungen nebeneinander existieren. Im Zuge einer »Fundamentalismus-Modernismus-Debatte« (Schüler 2017, S. 324) spalteten sich die stark konservativen FundamentalistInnen⁴ in den 1920er Jahren von den gemäßigt konservativen Evangelikalen und den eher liberalen »mainline Protestants« (Schüler 2017, S. 325) ab.

Eine der größten Auseinandersetzungen in diesem Zusammenhang ereignete sich wohl mit Aufkommen der Evolutionstheorie (vgl. Schüler 2017, S. 323). In intensiven Debatten stellten Evangelikale dieser den Kreationismus gegenübergestellt. Teils bis zur juristischen Ebene wurde diskutiert, welcher der beiden Ansätze (oder ob beide parallel) im Schulunterricht behandelt werden sollte und durfte (vgl. Schüler 2017, S. 326). Zwar könnten beide Theorien von einem oder einer Gläubigen verstanden und nachvollzogen werden, obgleich sie oder ihn der eigene Glaube mehr überzeugt als die wissenschaftliche Theorie. Konfliktpotenzial rührt jedoch daher,

⁴ Selbstbezeichnung.

dass das evangelikale Merkmal des Aktivismus zur Mission und zur Hilfestellung der Errettung anderer Menschen durch Christus aufruft (vgl. Bebbington 1989, S. 2–3). Auf dieser Grundlage könnten Evangelikale versuchen, die Evolutionstheorie durch den Kreationismus vollständig zu ersetzen.

Bibelzentriertheit erscheint aktuell relevanter für Fragen des alltäglichen Lebens, insbesondere im medizinischen Bereich, als für Fragen nach der Entstehung der Welt. So wird der (menschengemachte) Klimawandel zwischen Evangelikalen und Säkularen viel diskutiert. Auch die Frage über die ethische Vertretbarkeit der Abtreibung wird in evangelikalen Kreisen thematisiert (vgl. Schüler 2017, S. 322). Insgesamt kann also festgehalten werden, dass eine sich entwickelnde Gesellschaft dauerhaft neue Errungenschaften hervorbringt sowie sich neuartigen Problemen stellen muss, die eben solche Fortschritte erfordern. Das Corona-Virus-2 ist für so eine Entwicklung mit dringlichen Forschungen, immer neuen (sich teilweise widersprechenden (vgl. Yendell u. a. 2021, S. 17)) Erkenntnissen und sich ständig aktualisierenden Empfehlungen ein Paradebeispiel. Während Medizin und Politik mit dem jeweils aktuellen Stand der Forschung und des Pandemiegeschehens an der steuerbaren Behandlung der Krankheitsfälle sowie an der Reduktion der Infektionszahlen arbeiten, stehen evangelikal Gläubige, um im Sinne Verena Hobergs (2017, S. 211) zu argumentieren, im ständigen Austausch mit dem Glauben über den richtigen Umgang mit der aktuellen Situation. Aus eben diesem ziehen einige radikale Gläubige Schlüsse über die Herkunft, den Sinn und den richtigen Umgang mit dem Erreger und der Erkrankung. Überindividuell gefährlich werden diese, wenn sie polemisch weitergegeben und einer breiten Gruppe von Menschen als der richtige, gottgefällige Weg vermittelt werden. Die Seniorpastore evangelikaler *Megakirchen* bilden in diesem Gebiet eine überaus relevante Gruppe.

2.3 Die charismatischen Seniorpastoren der Megakirchen

Zunächst sei darauf hingewiesen, dass sich der Evangelikalismus nicht aus einer Gottesdienstform heraus definiert, sondern aus einem gemeinsamen Fundus an (religiösen) Werten und Handlungsvorstellungen. Demnach organisieren sich evangelikale Gemeinschaften unterschiedlich, um jeweils verschiedene, auch im Ablauf nicht deutlich definierte Gottesdienste abzuhalten (vgl. Schweyer 2022, S. 140). Anders als es im Volksmund häufig anklingt, ist der Evangelikalismus in Deutschland auch nicht mit der freikirchlichen Landschaft deckungsgleich (vgl. Schweyer 2022, S. 141). Ebenso wenig beschränken sich Evangelikale in den USA auf die Organisationsform der *Megakirchen*.

Trotz der heterogenen Gottesdienstpraxis im evangelikalen Spektrum sind grundlegende Strukturen zumindest als charakteristisch erkennbar (vgl. Schweyer 2022, S. 142). So wird der Gottesdienst als ein Ort gesellschaftlicher Begegnung verstanden.

Vor Beginn gibt es einen regen Austausch unter den Teilnehmenden, so dass keine, wie etwa in katholischen Kirchen in Deutschland üblich, einnehmende Stille entsteht (vgl. Schweyer 2022, S. 142). Die Wahrnehmung des Gottesdienstes als Ort der Begegnung setzt sich auch im Transzendenten fort und prägt die Grundhaltung: Die Gegenwart Gottes im Gottesdienst wird angenommen (vgl. Schweyer 2022, S. 145). Mit dieser Erkenntnis geht insofern eine positive Wirkung einher, als dass sich die Gebete unmittelbar an den gegenwärtigen Adressaten richten.

Megakirchen werden überwiegend quantitativ definiert, wobei Kirchen mit einer wöchentlichen BesucherInnenzahl von über Zweitausend in diese Kategorie fallen (vgl. Berg-Chan 2018, S. 41). Zu den wichtigsten Unterschieden zwischen Freikirchen und Landeskirchen gehört, dass das Personal Ersterer v. a. aus ehrenamtlichen Laien besteht. Durch diesen Umstand ist der Umgangston und die Vermittlung der Glaubensinhalte informeller gestaltet als in den Landeskirchen (vgl. Schweyer 2022, S. 142). In *Megakirchen* funktionieren *Seniorpastore* als Hauptakteure und als religiöse Autoritäten. Diese sind meist zumindest minimal theologisch ausgebildet, wobei ein großer Teil einen umfangreicheren akademischen Werdegang absolvierte und häufig promoviert ist (Kern und Schimank 2013, S. 301). Seniorpastoren sind stets männlich sowie durchschnittlich 51 Jahre alt (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 301). Zudem haben sie die Gemeinde, in welcher sie agieren, häufig selbst gegründet (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 300) und zuvor schon langjährige Gemeindeerfahrung in Leitungspositionen gesammelt (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 301). Viel wichtiger als diese biografischen Angaben erscheinen jedoch die Charakterzüge, die einem Großteil der Seniorpastoren gemein sind.

Seniorpastore sind sozusagen die Stellvertreterfiguren ihrer gesamten Kirche. »Die Megakirchen werden [...] personell mit ihren Seniorpastoren zumeist ähnlich identifiziert wie politische Parteien mit ihren Führern oder große Konzerne mit ihren CEOs.« (Kern und Schimank 2013, S. 300). Sie sind also die Frontmänner und können Popularitäten erreichen, die an die von Weltstars heranreichen. Selbst in kleineren Megakirchen gelten die Seniorpastoren zumindest als lokale Bekanntheiten (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 300). Da der Einfluss von Popstars und InfluencerInnen im medialen Zeitalter bereits in Bezug auf Themen wie Mode (vgl. dpa 2022), Sprachgebrauch (vgl. Bahlo 2019), Konsumverhalten (vgl. kjm 2021) und Freizeitgestaltung (vgl. van Göns 2020) viel diskutiert und mitunter harsch kritisiert wird, erscheint auch der Einfluss medial präsenter, populärer Geistlicher als nicht zu unterschätzender Faktor der Meinungsbildung. Verstärkt wird dieser Eindruck dadurch, dass die einfachen Gemeindemitglieder in der Regel in keinem direkten Kontakt zu ihrem jeweiligen Seniorpastor stehen (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 302). Es kann vermutet werden, dass die Unnahbarkeit dieser Akteure zu einem gesteigerten Empfinden von Autorität führen kann.

Die entsprechenden Akteure müssen also insgesamt in der Lage sein, eben diesen Einflussfaktor für ihr eigenes Feld optimal zu nutzen.⁵ Hierzu müssen sie das zusammenfassende Merkmal der »Medientauglichkeit« (Kern und Schimank 2013, S. 301) besitzen. Konkreter handelt es sich zumeist um redegewandte Menschen mit gutem Aussehen (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 301). KritikerInnen megakirchlicher Gemeinschaften degradieren Seniorpastoren häufig, indem sie sie etwa als »schillernde Charismatiker« (Kern und Schimank 2013, S. 301) bezeichnen. Zudem wird ihnen die negativ behaftete Eigenschaft der »Verführungskunst« (Kern und Schimank 2013, S. 301) nachgesagt, also die Fähigkeit, Menschen mittels lockender Versprechen an sich (und in diesem Fall an die Gemeinde) zu binden. Seniorpastoren kommen jedoch nicht nur religiöse Aufgaben zu, denn auch das Organisationsmanagement obliegt ihnen (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 300). Daraus resultiert die Voraussetzung, über »ein starkes unternehmerisches Denken sowie ausgeprägte Managementqualitäten« (Kern und Schimank 2013, S. 301) zu verfügen.

Thumma und Travis (2007, S. 62–69) unterscheiden zwei (Haupt-)Funktionen der Seniorpastoren von *Megakirchen*: Auf der einen Seite begeistern sie ihre AnhängerInnen durch ihre einfach und anschaulich gehaltenen Predigten, ihre Ansprachen und ihr öffentliches Auftreten. Auf der anderen Seite muss es ihnen gelingen, eine überzeugende Vision zu erschaffen, die die Gemeinde trägt, sie in ihrer Identifikation stützt und für die Ziele der Glaubensgemeinschaft einen (inhaltlichen sowie organisatorischen) Rahmen bildet (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 301). Letztgenannte Funktion bietet also gewissermaßen die Grundlage, um erstere zielgerichtet erfüllen zu können.

3 Evangelikale Perspektiven auf die Covid-19-Pandemie

3.1 Die beiden Akteure

Im Folgenden sollen die beiden zu untersuchenden Akteure⁶ eingeführt werden. Verständlicherweise kann lediglich eine Auswahl von in der Corona-Thematik besonders radikal herausstechenden AkteurInnen untersucht werden, welche in ihren Krisendeutungsmustern keine für die gesamte evangelikale Landschaft repräsentativen Aussagen treffen. Wie schon mehrfach gesagt sind es im Evangelikalismus wie in anderen Konfessionen und Religionen »[l]ediglich die radikalen,

⁵ Auch unter säkularen medial prominenten AkteurInnen geschieht die Nutzung des Einflusses auf ZuschauerInnen häufig bewusst, wenn etwa Produkte (gegen Beteiligung am erwirtschafteten Gewinn) beworben werden (vgl. hierzu Gerhards, 2017).

⁶ Das Maskulinum ist hier nicht generisch gebraucht, da es sich bei den religiösen Autoritäten der Megakirchen nahezu ausschließlich um männliche Personen handelt (vgl. Kern & Schimank, 2013, S. 301).

fundamentalistischen Zweige« (Yendell u. a. 2021, S. 8), welche im Aufruf zur vollständigen oder teilweisen Missachtung oder Fehlinterpretation wissenschaftlicher Erkenntnisse laut werden. Die allgemeine Tendenz zur kritischen Haltung gegenüber wissenschaftlichen (Neu-)Erkenntnissen und darauf basierenden Handlungsanweisungen (im Gegensatz zu glaubensbasierten Handlungsanweisungen) ist, so ist hoffentlich deutlich geworden, jedoch im bibeltreuen Charakterzug evangelikaler Gemeinschaften und Individuen gegeben. Die daraus gezogenen Schlüsse sind jedoch vielseitig und in ihrer Ausführung häufig nicht in dem Ausmaße radikal wie die der hier eingeführten Akteure.

Die Aussagen *Guillermo Maldonados* und *Kenneth Copelands* erweisen sich als besonders interessant, da beide im Rahmen der amerikanischen Präsidentschaftswahl 2016 breite mediale Betrachtung erfuhren. Sie unterstützten öffentlichkeitswirksam Donald Trump und traten gemeinsam mit ihm im Fernsehen auf (vgl. z. B. Miami Herald 2020). Während des Wahlkampfes bestärkte Copeland Trumps negative Haltung gegenüber Abtreibungen (vgl. Pulliam Bailey 2016), während Maldonado die Kandidatur als von Gott gewollt bezeichnete (vgl. Santiago 2021). Insgesamt entstand eine wechselseitige Wirkung: Auf der einen Seite wurden evangelikale AnhängerInnen zur Wahl des Republikaners aufgerufen, auf der anderen Seite wurden jedoch auch evangelikale Perspektiven auf kontroverse Themen aus einem religiösen Setting herausgehoben und in den politischen Diskurs eingebettet. Eine eben solche Verstrickung der Perspektiven und Interessen ergab sich auch in der Corona-Pandemie.

3.1.1 Guillermo Maldonado

Der in den Pandemie Jahren etwa Mittfünfziger Guillermo Maldonado stammt aus Honduras und fungiert als Seniorpastor (und Gründer) der Megakirche *King Jesus Ministry* (kingjesus.org o. J.), als Autor (vgl. z. B. Maldonado 2020: *Jesus Is Coming Soon: Discern the End Time Signs and Prepare for His Return*) und als Televangelist (*Show: The Supernatural Now*). Die *King Jesus Ministry* passt sich mit wöchentlichen BesucherInnenzahlen zwischen Fünfzehn- und Zwanzigtausend in die quantitative Definition der *Megakirchen* ein (vgl. Berg-Chan 2018, S. 41). Die im vorangegangenen Kapitel starkgemachte Zentrierung der *Megakirchen* auf ihren Seniorpastor (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 301) kommt im Falle Maldonados heraus, wenn dieser neben einer Website seiner Kirche (vgl. kingjesus.org o. J.)⁷ eine vergleichbar große Website über seine eigene Person unterhält (vgl. guillermomaldonado.org o. J.). Auf

⁷ Im Folgenden werden die Angaben zu Websites mit einer Kurzform des Links angegeben. Sollte auf einen bestimmten Bereich einer Website hingewiesen werden, wird dieser zusätzlich angegeben. Genauere Angaben und vollständige Links sind im Literaturverzeichnis zu finden.

seiner eigenen Website sind keine konkreten biografischen Angaben zu finden. Lediglich seine zwanzigjährige Erfahrung in christlicher Aktivität wird beworben sowie seine Gründung der *King Jesus Ministry* angegeben. Zudem wird seine Authentizität durch das Wachstum seiner Gemeinschaft generiert (vgl. Kern und Schimank 2013, S. 301). Weiter postuliert Maldonado die Sichtbarkeit der Anwesenheit und des übernatürlichen Handelns Gottes in seinen Gottesdiensten. Seine eigene unabdingbare Rolle für eben diese Erfahrungen stärkt er durch die Selbstbezeichnung als »Apostle« (guillermomaldonado.org o. J.: about). Er ist also ein durch Jesus⁸ (und damit durch Gott) legitimierter Vermittler des Wortes Gottes. Auf diesen transzendenten Legitimationsansatz folgt ein erneuter Verweis auf seinen quantitativen Einfluss, wenn er sich als »spiritual father to 500 churches in 70 countries« (guillermomaldonado.org o. J.: about) benennt. Zuletzt ist Maldonado, wie für Seniorpastoren üblich, durch einen Masterabschluss (praktische Theologie) sowie einen Doktor („Christian counseling“) einschlägig akademisch gebildet (vgl. guillermomaldonado.org o. J.: about).

Maldonado vermarktet über seine Tätigkeiten als Seniorpastor hinaus seine Weltanschauung in Form von Büchern, etwa zum stressfreien Leben (*Stress Free Living*) oder zum Sinn hinter der geplanten Erschaffung der Menschen und der Individuen (*Created for Purpose*).

3.1.2 Kenneth Copeland

Copeland gründete 1967 die *Eagle Mountain International Church*. Zwar sind keine wöchentlichen BesucherInnenzahlen veröffentlicht, die eine quantitative Einordnung der Kirche als *Megakirche* rechtfertigen würden, doch wird auf die *Eagle Mountain International Church* häufig als eine solche Bezug genommen (vgl. z. B. News Text Area 2021). Zudem verkörpert Kenneth Copeland die typischen, im vorangegangenen Kapitel beleuchteten Charakteristika eines Seniorpastors, so dass auch seine Aussagen als für die Fragestellung zielführender Untersuchungsgegenstand Betrachtung finden sollen. Außerdem sei erwähnt, dass Copeland selbst nicht mehr als Seniorpastor in der *Eagle Mountain International Church* aktiv ist, sondern seine Weltanschauungen inzwischen überwiegend als Televangelist veröffentlicht. Die für Seniorpastoren der *Megakirchen* kennzeichnenden Charakteristika treffen häufig jedoch auch auf Televangelisten zu, da diese (wie im Falle Copelands) häufig einst selbst Seniorpastoren waren oder beide Tätigkeiten parallel ausführen. Wichtiger als die wöchentlichen BesucherInnenzahlen der von Copeland gegründeten Kirche erscheinen in seinem Fall die durch seine Medienauftritte erreichten Menschenmassen: Während der YouTube-Kanal (Kenneth Copeland Ministries) von knapp 370

⁸ Hier kommt einmal mehr der von Bebbington eingeführte *Crucicentrism* zum Vorschein.

Tausend Menschen abonniert wurde (Stand September 2022), erreichen die Videos zwischen zwei- und zehntausend Klicks (vgl. z. B. Kenneth Copeland Ministries 2022). Reflektiert werden muss, dass Videos auch von KritikerInnen seiner Praktik und Person geschaut werden könnten, wohingegen Gottesdienstbesuche eine höhere zeitliche und organisatorische Hürde zur Auseinandersetzung bilden.

Kenneth Copeland bewirbt sich (und seine Frau) auf der Internetseite der *Kenneth Copeland Ministries* (o. J.) mit einer Rekapitulation seines Lebens. Der 86-Jährige macht einen dualistischen Schnitt zwischen seinem Leben vor dem Bekenntnis zu Christus (vgl. kcm.org: about us o. J.) und den Entwicklungen nach diesem Schritt und bekennt sich dadurch zum evangelikalischen Charakteristikum des *Conversionism*. Zusätzlich zu dieser individuellen, positiven und lebensverändernden Erfahrung zieht Copeland seinen mit der Zeit gestiegenen Einfluss und seine Hilfe »all over the world« (kcm.org: about us o. J.) heran. Zudem führt er seine helfenden Tätigkeiten bis aufs Jahr 1967 zurück (vgl. kcm.org: about us o. J.).

Seinem spirituellen Angebot vermeintlich gegenüber stellt Copeland auf seiner Website die Kategorie »Real Help« (kcm.org o. J.), welche wiederum Unterkategorien profaner Themen, etwa Beziehungen oder Gesundheit, aufmacht. Tatsächlich basieren auch die hier geführten Angaben auf ein tiefes Gottes- und Jesusvertrauen, denn »[t]he bible has your answers« (kcm.org: about us o. J.). Die Verknüpfung des evangelikalischen Glaubens mit sämtlichen Alltagssituationen und Lebensentscheidungen wird hier offenkundig (vgl. Hoberg 2017, 209). Zuletzt ist zu erwähnen, dass sowohl Kenneth als auch Gloria Copeland, ebenso wie Maldonado, ihre Ansichten in Büchern publiziert. Das Werk *The Power to Prosper in Troubled Times* (Copeland und Pearsons 2022), gibt einen ersten Hinweis auf alternative Ausdeutungsmuster krisenhafter Situationen.

3.2 Religiöse Krisendeutung

3.2.1 Guillermo Maldonado: »do not [take] the vaccine«⁹

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Titel des vorliegenden Artikels, *Religiöse Corona-Leugner?*, Interpretationsspielraum offenlässt. So kann sich das Leugnen sowohl auf die Existenz des Virus, seine Gefährlichkeit, seinen von der Politik angegebenen Ursprung oder auch auf die Wirksamkeit der Maßnahmen beziehen. Bei der nachfolgenden Untersuchung sind also die jeweils zutreffenden Ebenen herauszuarbeiten.

⁹ Dieses Zitat stammt aus einer Rede Maldonados am 06. Dezember 2020 (Right Wing Watch 2020b, 01:40).

Maldonado predigte am 16. März 2020 über die Reaktionen der Menschen auf die neuartige Situation (vgl. Right Wing Watch 2020a). Seine Predigt stammt demnach aus dem Anfang der Pandemie in den USA, also einer Zeit hoher medizinischer Unsicherheit, Einordnungsschwierigkeiten und weniger wissenschaftlicher Daten. Seine Worte stehen dabei ganz im Zeichen der Angst, die er als schädlich ansieht. Dieses Muster der Angstreduktion ist für religiöse Umgangsformen mit Krisenzeiten typisch (vgl. Universität Göttingen 2020). Maldonado eröffnet seine Predigt mit einem aus dem Unterhaltungs(massen)medien bekannten Akt des *Crowd Pleasings*, also des Gutstellens und Lobens des eigenen Publikums. Wie ein Vater¹⁰ drückt er seinen Stolz gegenüber den physisch Anwesenden aus, da sie sich nicht vom Teufel in Gestalt der Angst verkrüppeln ließen (»I'm so proud of you, that you don't let the devil in fear cripple[] you«, vgl. Right Wing Watch 2020a, 00:10). In einem für Krisensituationen nicht unüblichen Dualismus (vgl. Yendell u. a. 2021, S. 35) stellt Maldonado also die teuflisch gepeinigten Ängstlichen den mutigen ChristInnen gegenüber. Die Stärke der Letztgenannten unterstreicht er dadurch, dass sie sich im Haus Gottes befänden (vgl. Right Wing Watch 2020a, 00:17). Gott sei präsent, aus diesem Grund könne das Virus innerhalb des Gebäudes nicht überleben (vgl. Right Wing Watch 2020a, 00:30). Das Motiv, sich über Versammlungsverbote hinwegzusetzen oder zumindest Empfehlungen nicht zu folgen, da man sich im allumfassenden Schutz Gottes verstehe, ist ebenfalls nicht nur für Evangelikale typisch (vgl. Universität Göttingen 2020). Dass Gottesdienste und vor allem Events der *Megakirchen* sich jedoch tatsächlich als Superspreader-Events erweisen, wird im Verlauf der Pandemie mehrfach ersichtlich (vgl. z. B. Noack 2021). Bis hierher fällt also auf, dass nicht das Virus als solches geleugnet wird, aber die Maßnahmen zur Eindämmung durch Einschränkungen in religiösen Praktiken als unsinnig erachtet werden.

Im weiteren Verlauf der Predigt geht Maldonado auf sein negatives Verständnis von Angst ein, wonach Angst die Menschen verkrüppele und Dinge sehen ließe, die so nicht da seien (vgl. Right Wing Watch 2020a, 00:45). Obgleich diese Aussagen im Kontext des Coronavirus zunächst verharmlosend wirken, kann das lähmende Potenzial von überschwänglicher Angst vor etwas, was (noch) nicht eingetroffen ist, durchaus Thema einer mutmachenden Predigt sein, ohne wissenschaftlichen Empfehlungen zu widersprechen. Eindeutiger wird Maldonados Ablehnung des gesellschaftlichen Umgangs mit der Pandemie im darauffolgenden ironisch imitierten Dialog, in welchem ein Gläubiger zitternd sagt, er könne nicht zur Kirche gehen (vgl. Right Wing Watch 2020a, 01:00). Der Gang zur Kirche, also die gemeinschaftliche Lobpreisung, nimmt demnach für das eigene Wohl einen hohen Stellenwert ein. Maldonado zieht die aus seiner Sicht unverständliche Angst vor der Ansteckung im

¹⁰ Er selbst bezeichnet sich auf seiner Website als »spiritual father« (guillermomaldonado.org o. J.: about) verschiedener Gemeinschaften.

Gottesdienst weiter ins Lächerliche, wenn der von ihm imitierte Gläubige sagt, er habe Angst, der Pastor selbst könne das Virus haben (vgl. Right Wing Watch 2020a 01:03). Das Lachen seines Publikums bestätigt die Auffassung dieser Angst als völlig abwegig. Die besondere Abwegigkeit eben dieser konkreten Vorstellung könnte aus der Selbstbezeichnung Maldonados als Apostel, also als ein von Gott beauftragter Botschafter, resultieren. Weiter geht Maldonado darauf ein, dass sowohl das Leben als auch das Sterben eine göttliche Entscheidung und ein Akt für Christus wäre, es demnach also nichts zu verlieren gäbe (vgl. Right Wing Watch 2020a, 01:13). Dies lässt für sein Publikum einen über die Frage der Wirksamkeit des Virus innerhalb eines Gottesgebäudes hinausgehenden Interpretationsspielraum zu, etwa die Frage nach der Wichtigkeit übriger präventiver oder behandelnder Maßnahmen wie Impfungen oder (im Extremfall) künstlicher Beatmungen. Dieser Spielraum wird dadurch unterstrichen, dass Maldonado die rhetorische Frage stellt, ob die Anwesenden glauben, Gottes Macht würde ausreichen, jemanden vom Virus zu heilen (vgl. Right Wing Watch 2020a, 01:25). Diese Frage eröffnet eine Zwickmühle, denn wird sie mit *nein* beantwortet, stellt die oder der Gläubige die Allmacht Gottes, eine Grundeigenschaft des christlichen Gottesbildes (vgl. Offb 1,8, King James Version), in Frage, so dass die Gläubigen lediglich zum Entschluss kommen können, Gott könnte ihnen auch im Falle ihrer Erkrankung helfen. Demnach wären jegliche Maßnahmen und Behandlungen hinfällig.

Im weiteren Verlauf der Pandemie macht Maldonado diese Sichtweise expliziter. Am 06. Dezember 2020 (vgl. Right Wing Watch 2020b) zieht er in einer Predigt Referenzen zum biblisch-apokalyptischen »mark of the beast« (Offb 19,20, King James Version), also zu einer Markierung, die durch ein auftauchendes Biest erzwungen werde und dessen Namen oder die Nummer des Bösen (666) beinhalte (vgl. Dwoskin 2021). Die Impfung ist in dieser Predigt nicht nur eine nicht notwendige, Gottes Allmacht in Frage stellende Abkehr vom Glauben, sondern ein direktes Zuwenden hin zum Antichristlichen und Satanischen. Der Dualismus zwischen den Guten, die Gottvertrauen walten lassen, und den Bösen, die jetzt nicht mehr nur zweifeln und aus diesem Grund medizinische Wissenschaft betreiben, sondern bewusst das *mark of the beast* verbreiten, wird verschärft. Zwischen diesen beiden Positionen der gefestigten Gläubigen und der satanischen StrippenzieherInnen befinden sich die übrigen, un- oder schwächergläubigen Menschen, die Maldonado durch die Rede zu beeinflussen und für die gute Seite zu gewinnen versucht. Solche Menschen, die sich für eine Impfung entscheiden, seien zwar nicht die satanischen VerursacherInnen, werden jedoch von diesen getäuscht und hören nicht auf Gott und Christus. Die Vorstellung dämonischer StrippenzieherInnen, welche einen Vorteil aus den Mächenschaften, in diesem Fall aus der Impfung der Menschen, ziehen, fügt sich in verschwörungstheoretische Denkmuster ein, die sich durch Sündenbockdenken auszeichnen (vgl. Yendell u. a. 2021, S. 35). Adressiert wird hierbei eine im Geheimen

agierende Gruppierung (vgl. Schlipphak u. a. 2021). Das Ziel einer Verschwörung liegt, so Bernd Schlipphak, Michael Bollwerk und Mitja Back (2021), immer in der Machtgewinnung, die sich im Falle der religiösen Verschwörungstheorie Maldonados zunächst nicht auf politische, sondern auf transzendente Machtstrukturen bezieht. Trotzdem hebt Maldonado diesen Machtkampf auch auf eine politische Ebene, wenn er sich öffentlich zu Donald Trump bekennt und für diesen betet (vgl. Miami Herald 2020).

Maldonado argumentiert weiter, es werde durch Vermerke in den Ausweisen, wer geimpft ist und wer nicht, Druck darauf ausgeübt, sich den gefährlichen Impfstoff verabreichen zu lassen (vgl. Right Wing Watch 2020b, 00:45). An dieser Stelle führt er sein schon angeklungenes verschwörungstheoretisches Denkmuster weiter, wenn er fälschlicherweise angibt, der Impfstoff würde die DNA der Menschen verändern, er sei »made to change your DNA« (Right Wing Watch 2020b, 01:27). Diese Wortwahl zeigt, dass die Veränderung der DNA nach Maldonado nicht als unerwünschter (und unerwähnter) Nebeneffekt der Impfung gedacht, sondern als konkretes Ziel eben dieser verstanden wird. Das dualistische Weltbild und das Sündenbockdenken wird rhetorisch weiter offenkundig, wenn Maldonado über diejenigen, die die politischen Entscheidungen zu den Corona-Maßnahmen treffen, als *they* (in Abgrenzung zum *we*) spricht (vgl. Right Wing Watch 2020b, 00:45). Sie sind eine nicht bekannte, nicht zu identifizierende, nicht-individuelle Masse geheimer VerschwörerInnen. Gegen Ende seiner Ansprache ruft der Seniorpastor wörtlich dazu auf, sich nicht impfen zu lassen und an »divine immunity« (Right Wing Watch 2020b, 01:52) zu glauben. Letzterer Aufruf wirkt insofern verwirrend, als dass die Krankheit ohne Gottes Zutun sehr wohl als gefährlich erscheint. Es wird also weiterhin nicht das Virus an sich geleugnet, sondern die Notwendigkeit der Maßnahmen, welche wiederum angeblich zum Vorteil bestimmter Gesellschaftsgruppen missbraucht würden. Maldonados Krisendeutungsmuster steht also ganz im Zeichen des Misstrauens der Wirksamkeit der auf wissenschaftlichen Fakten basierenden Maßnahmen im Gegensatz zu seinen religiös fundierten und glaubensgeleiteten Überzeugungen der Immunität durch das Zutun Gottes. Diese Spaltung zwischen den Geimpften als ängstlich gegenüber den gottgefälligen, vertrauenden Ungeimpften wird durch eine verschwörungstheoretische Dimension verschärft, die eine absichtliche Manipulation der DNA durch vermeintliche StrippenzieherInnen der Pandemie, welche einen angeblichen Vorteil aus eben dieser ziehen könnten, behauptet. In Abgrenzung zu VerschwörungsideologInnen, die etwa von Levent Tezcan (2021) als »Unheilspropheten« (Tezcan 2021) bezeichnet werden, zeichnen sich religiöse Krisendeutungsmuster auch im Falle tiefen Pessimismus durch eine Hoffnungsperspektive aus (Vgl. Tezcan 2021). Verschwörungstheorien folgen also »kupierte[n] oder inverse[n] apokalyptische[n]« (Nagel 2021, S. 62f.) Deutungsmustern. Maldonado hingegen (re-)produziert lediglich Elemente des verschwörungstheoretischen

Kosmos, liefert jedoch eine deutliche Hoffnungsperspektive durch die Hinwendung zu Christus und zu Gott.

Zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass die *Megakirche* Maldonados, *King Jesus Ministry*, auf ihrer Website die Gottesdienste im Jahre 2021 aufgrund der Pandemiesituation bis auf Weiteres abgesagt hat (vgl. kingjesus.org o. J.: News of the Coronavirus (COVID-19)). Zudem wird auf das *Center for Disease Control* (CDC) verwiesen. Die radikalen Predigten des Seniorpastors, die in den vergangenen Jahren viral gegangen sind, scheinen also zumindest in der Außenpräsentation aktiv in den Hintergrund gerückt worden zu sein. Reflektiert werden muss, dass nicht nur evangelikale, sondern auch landeskirchliche und übrige Religionsgemeinschaften zu Beginn der Pandemie ihre eigene Rolle im Infektionsgeschehen nicht ernst nahmen und erst später konkreter einordneten (vgl. Yendell u. a. 2021, S. 9). Der Hauptunterschied liegt also nicht im Bestreben, weiter Gottesdienste abzuhalten, sondern in der *Kommunikation* des Coronavirus als lächerlich und dem Göttlichen in jeder Hinsicht untergeordnet.

3.2.2 Kenneth Copeland: »I blow the wind of God«

Kenneth Copelands wohl bekannteste Äußerung zur Corona-Pandemie entspringt einer Predigt Anfang April 2020 in seiner *Virtual Victory Campaign* (vgl. Kenneth Copeland Ministries 2020). Konkret geht es um einen illokutionären Ausruf¹¹ des Endes der Pandemie. Dem voraus geht jedoch eine längere Hinführung. Copeland greift eine Bibelstelle auf, in welcher Gott mit einem Wind die Sintflut zugunsten Noahs und aller Kreaturen an Bord seiner Arche beruhigte (vgl. Gen 8,1, King James Version). Erst vor diesem Hintergrund wird das Verständnis Copelands von der Rolle Gottes und auch von seiner eigenen Rolle im Pandemiegesehen deutlich. Gott ist, wie schon bei Maldonado, der Einzige, der das Virus bezwingen kann. Copeland selbst funktioniert dabei als Vermittler, als tatsächlich im Namen Gottes auf der Erde Wirkender, wenn er später in einem kräftigen Atemzug den »wind of God« (Kenneth Copeland Ministries 2020, 29:15) über die Anwesenden und über die Welt pustet. Mit diesem Akt stellt Copeland sich als Stellvertreter Gottes dar, welcher über transzendent wirkende Kräfte verfügt und Wunder wirken kann. Herauszustellen ist, dass Copeland, anders als Maldonado, zunächst keine Nutznießer der Pandemie ausmacht. Auch reflektiert er die Unwissenheit über das Virus, welches sich, so sagt er, nicht wie ein herkömmliches Virus verhält (vgl. Kenneth Copeland Ministries 2020,

¹¹ »Illokutionär« ist ein sprachlicher Beitrag dann, wenn er mit der Absicht geäußert wird, Einfluss auf die außersprachliche Wirklichkeit zu nehmen. Ein einfaches Beispiel hierfür ist die Eheschließung, bei welcher das Paar mit einem sprachlichen Ausdruck (»Hiermit erkläre ich Sie zu Mann und Frau.«) rechtskräftig verheiratet wird.

16:22). Trotzdem vermutet der Pastor hier keine Verschwörung oder etwa ein absichtlich erschaffenes Virus. Vielmehr käme Corona »straight outta hell« (Kenneth Copeland Ministries 2020, 16:30). Zudem würde das Virus Hitze hassen (vgl. Kenneth Copeland Ministries 2020, 16:01), weshalb Gott durch eine Bitte aus dem Mund Copelands eine paranormale Hitzewelle senden würde, die Amerika und zudem alle Regionen, wo sie erforderlich ist, erfassen würde (vgl. Kenneth Copeland Ministries 2020, 14:50).

Copeland beteuert in einem Aufruf seinen Glauben an die Wirksamkeit Gottes, denn dieser sei »more than enough« (Kenneth Copeland Ministries 2020, 27:42) und ein »miracle working God« (Kenneth Copeland Ministries 2020, 27:45). Es wird also implizit vermittelt, dass das Zurückgreifen auf medizinisch-wissenschaftliche Maßnahmen das Vertrauen zu Gott in Frage stellen würde. Zudem ist Gott, wie im evangelikalen Weltbild typisch, eine in die Alltagswelt der Menschen direkt eingreifende Instanz (vgl. Hoberg 2017, S. 209f.). Außerdem adressiert Copeland Satan, welcher aufgrund des Widerstands der Gläubigen und Gottes aufs Gesicht fällt (vgl. Kenneth Copeland Ministries 2020, 28:50). Wieder wird deutlich, dass der Ursprung des Virus in Copelands Krisendeutung bei Satan, liegt. Das Weltbild ist also auch hier dualistisch.

Während das Vertrauen zu Gott bisher nur implizit das Zurückgreifen auf wissenschaftliche (Präventions- oder Heilungs-)Maßnahmen überflüssig macht, beziehungsweise den Vorwurf zum Misstrauen auf Gottes Allmacht zulässt, wird Copeland in einem anderen Video direkter. Hier attackiert er verbal diejenigen vermeintlich Gläubigen, die den ganzen Tag nur Corona-News gucken würden, da dies gegen ihren Glauben spreche (vgl. The Victory Channel 2020). Hier tritt ein eigentlich für Verschwörungstheorien typisches Muster des Umgangs mit Krisen auf, nämlich die Kritik an den (Massen-)Medien (vgl. Tezcan 2021). Copeland beteuert auch an dieser Stelle, dass nicht nur er selbst, sondern alle Autorität über das Virus hätten und auch im Falle einer Erkrankung einfach geheilt werden könnten (vgl. The Victory Channel 2020, 19:02). Erkrankungen seien, so Copeland, ohnehin vom Teufel arrangiert, so dass der Kontakt zu Positiven, welcher zur Erkrankung führt, auf übernatürlichem Wege herbeigeführt worden wäre (vgl. The Victory Channel 2020, 19:30). Demnach erkennt der Televangelist durchaus die wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Verbreitung des Virus an, interpretiert die Maßnahmen jedoch aufgrund des Ursprungs des Virus als nicht hilfreich. Zuletzt sei es vielmehr die innere Einstellung des Menschen und nicht das Vermeiden von Kontakten, die über Erkrankung und Nicht-Erkrankung entscheide. Ist sich der Christ, die Christin darüber bewusst, durch Gott selbst gesund zu sein und zu bleiben und sich dem Vertrauen hinzugeben, demnach Satan zu trotzen, würde man auch nicht erkranken (vgl. The Victory Channel 2020, 20:17).

Anders als bei Maldonado tritt bei Copeland kein Sündenbockdenken in Form von ProfiteurInnen der Pandemie oder der Maßnahmen auf. Es kann also nicht von verschwörungstheoretischen Denkmustern gesprochen werden. Die von Copeland starkgemachte Hoffnungsperspektive bezieht sich auf ein Kleinreden der satanischen Gefährdung durch Bewusstmachen der Stärke Gottes und der gottgegebenen Stärke der Gläubigen.

4 Fazit

Insgesamt ist das Feld der Corona-KritikerInnen durchmischt und undurchsichtig. Religiöse DemonstrantInnen lassen sich nicht immer trennscharf beispielsweise von politischen ExtremistInnen oder VerschwörungstheoretikerInnen abgrenzen. Der verstärkte Austausch durch die neuen Medien und Kommunikationskanäle wie *Telegram* führt teilweise zur selektiven Informationsaufnahme und zur Durchmischung der Deutungsmuster, da die AktivistInnen gegen die Maßnahmen zwar unterschiedlichen Milieus entspringen, jedoch für das gleiche Ziel Seite an Seite auftreten. Der Austausch ist also über die Grenzen des eigenen Milieus hinweg organisiert und es kann vermutet werden, dass einmal gereifte Zweifel an bestimmten Aspekten des Systems zur Anfälligkeit für die Ausweitung eben dieser Skepsis führen.

Die Untersuchungen haben gezeigt, dass die beleuchteten evangelikalen Autoritäten einen für den Evangelikalismus typischen bibeltreuen Standpunkt vertreten. Dieser geht, in Debatten um das evangelikale Milieu ebenfalls häufig betrachtet, so weit, dass er mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen und Errungenschaften als unvereinbar erscheint. Sowohl Maldonado als auch Copeland sehen im Zurückgreifen auf medizinische Präventions- und Behandlungsmaßnahmen einen Ausdruck des Misstrauens gegenüber Gott. So sei Gottes Allmacht ausreichend, vor Ansteckung zu bewahren (insbesondere vor Ansteckung während des Gottesdienstes in mit göttlicher Präsenz durchdrungenen Räumlichkeiten) oder im Falle einer Ansteckung zu heilen. Die beiden Evangelikalen leugnen also nicht die Existenz des Virus im Allgemeinen. Interessant ist, dass sie strenggenommen auch nicht die Gefährlichkeit des Virus leugnen. Vielmehr leugnen sie die Gefährlichkeit des Virus *für gottgefällig Gläubige*. Daraus resultiert eine Verschiebung in den notwendigen Maßnahmen, die als zielführend erachtet werden, um gegen die Corona-Pandemie anzugehen. Während die medizinischen Perspektiven einen Verzicht auf persönlichen Kontakt und auf große Ansammlungen nahelegen, ist der gemeinsame Gottesdienst ein Grundpfeiler des christlichen Glaubens und vor allem für das untersuchte Feld der *Megakirchen*, welche ohne eine solche Dynamik der Menschenmassen kaum zu denken sind, unabdingbar. Die für Maldonado und Copeland zur Bekämpfung der Pandemie zentralen Elemente des Glaubens stehen also im direkten Gegensatz zu der von Politik und Medizin geratenen Herangehensweise des *Social Distancing*. Der religiösen

Sichtweise kommt dadurch Authentizität zu, dass sich die beiden Akteure als durch Gott legitimiert inszenieren.¹² Sie haben in Selbstwahrnehmung sowie in Wahrnehmung ihrer AnhängerInnen wunderwirkende Fähigkeiten und sind zudem akademisch theologisch gebildet. Zusammenfassend kann das Vertrauen in Gott und seine aktive Präsenz im Weltgeschehen, vom Alltag bis hin zur Krise, als typisch evangelikale Hoffnungsperspektive festgehalten werden. In seinen extremen und fundamentalistischen Ausprägungen kommt diese ohne die Notwendigkeit wissenschaftlichen (Um-)Denkens aus oder wird sogar als korrelierend mit dieser verstanden.

Durch Copelands Verortung des Ursprungs des Virus zeichnet er ein dualistisches Weltbild. Während er diese Einschätzung jedoch auf transzendent-religiöser Ebene belässt, personifiziert Maldonado sie und eröffnet dadurch eine verschwörungstheoretische Dimension. Indem er Nutznießer in denjenigen sieht, welche die Impfungen veranlassen, schafft er zu bekämpfende Sündenböcke. Die Motivation der Maßnahmenkritik und Demonstration liegt hier also nicht mehr lediglich im Gefühl, die wissenschaftlich-medizinischen Maßnahmen würden die eigentlich rettenden gottgefälligen, religiösen Maßnahmen verdrängen. Vielmehr sei es eine sich absichtlich gegen die Religion stellende, menschliche (obgleich von satanischen Einflüssen getragene) Macht, welcher Widerstand geleistet werden muss.

Mit der Betrachtung des evangelikalen Spektrums, von dem hier wiederum nur einige Facetten beleuchtet werden konnten, ist letztlich nur ein Bruchteil religiöser Krisendeutungsmuster in der Corona-Pandemie behandelt worden. Es konnte eine Verstrickung des Feldes gezeigt werden, welche eine tiefere Auseinandersetzung mit zusammenhängenden Milieus als interessant erscheinen lässt: Die Herangehensweise an Prävention durch innere Stärkung lässt beispielsweise an esoterische Krisendeutungsmuster erinnern, in denen ebenfalls die Idee existiert, durch innere Abwehrhaltung der äußeren Bedrohung standhalten zu können (vgl. Universität Göttingen 2020). Auch hier werden häufig konventionelle wissenschaftlich-medizinische Verfahren abgelehnt. Zuletzt ist auf den Bereich der apokalyptischen Religionen mit Naherwartung (vgl. hierzu z. B. Nagel 2021) hinzuweisen, welcher seinerseits umfangreiches Analysematerial birgt, welches zur Ausdifferenzierung der einzelnen Motive aufschlussreich sein kann.

¹² Maldonado bezeichnet sich selbst als Apostel, während Copeland seinen ständigen Dialog mit Gott betont.

Literaturverzeichnis

Bebbington, David W. 1989. *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge.

Berg-Chan, Esther. 2018. »Gelebte Religiosität in der Moderne. Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine neocharismatische Megakirche im gegenwärtigen Singapur«. Dissertation, Philosophische Fakultät, Universität Heidelberg.

Bingener, Reinhard und Rüdiger Soldt. 2021. »Reiter der Apokalypse. Corona und Religion«. *Frankfurter Allgemeine*. Letzter Zugriff: 15. September 2022. <https://www.faz.net/aktuell/politik/in-land/corona-und-religion-unterstuetzer-von-verschwoerungstheorien-17126699.html>.

Brumlik, Micha. 2021. »Virus gegen Geschichtsbewusstsein. Analyse der Coronaproteste«. *Taz*. Letzter Zugriff: 15. September 2022. <https://taz.de/Analyse-der-Coronaproteste/!5822361/>.

Clausen, Ralf. 2022. »Corona-Leugner reizten zur Gegendemo. Immer mehr Corona-Leugner demonstrieren gegen die Impfpflicht, auch zusammen mit Neonazis. Das Bündnis Keinen Meter den Nazis hielt gestern dagegen«. *Alles Münster*. Letzter Zugriff: 18. September 2022. <https://www.allesmuenster.de/corona-leugner-reizten-zur-gegendemo/>.

Copeland, Gloria und Pearsons, George. 2022. *The Power to Prosper in Troubled Times*. Newark: Kenneth Copeland Ministries.

Copeland, Kenneth und Gloria. o. J. Kenneth Copeland Ministries. Letzter Zugriff: 23. September 2022. <https://www.kcm.org>.

Kenneth Copeland Ministries. »Virtual Victory Campaign (April 2–4): A Supernatural Heat Wave! (8:00 p.m. ET)«. Letzter Zugriff: 13. September 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=XTX3osKtAbs>.

Kenneth Copeland Ministries. 2022. »Keep the Switch of Faith On for a Healthy Life«. Letzter Zugriff: 13. September 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=lbF-9sp8utA>.

King James Bible Online. 2024. Letzter Zugriff: 15. September 2022. <https://www.kingjamesbibleonline.org>.

DER SPIEGEL. 2020. »Der Corona-Soundtrack – Best Of ›Hygienesemos‹ | SPIEGEL TV«. Letzter Zugriff: 10. September 2022.
<https://www.youtube.com/watch?v=bCaTX7gd32E>.

Dpa. 2022. »Luxusmode bei jungen Menschen beliebt: Woher der Trend kommt. Influencer«. Zeit Online. Letzter Zugriff: 18. September 2022.
<https://www.zeit.de/news/2022-06/03/luxusmode-bei-jungen-menschen-beliebt-woher-der-trend-kommt>.

Dwoskin, Elizabeth. 2021. »COVID shots and ›The Mark of the Beast‹? Battling religious vaccine misinformation«. Genetic Literacy Project. Letzter Zugriff: 16. September 2022.
<https://geneticliteracyproject.org/2021/03/04/covid-shots-and-the-mark-of-the-beast-battling-religious-vaccine-misinformation/>.

Elwert, Frederik, Martin Radermacher und Jens Schlamelcher. 2017. »Einleitung«. In: Handbuch Evangelikalismus, hg. von Frederik Elwert, Martin Radermacher und Jens Schlamelcher, 11–20. Bielefeld: Transcript.

Evangelische Kirche in Deutschland. 2021. Gezählt 2021. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Hannover: EKD.

Fellner, Wolfgang. 2021. »Für Freiheit, gegen Impfwang: 2000 Demo-Teilnehmer laufen durch Neumarkt. Impfgegner machen mobil«. Nordbayern. Letzter Zugriff: 11. September 2022.
<https://www.nordbayern.de/region/neumarkt/fur-freiheit-gegen-impfwang-2000-demo-teil-nehmer-laufen-durch-neumarkt-1.11599981>.

Gerber, Thomas und Rebecca Wehrmann. 2022. »Erneut Demonstrationen gegen Corona-Politik«. SR. Letzter Zugriff: 15. September 2022.
https://www.sr.de/sr/home/nachrichten/panorama/demonstration_gegen_corona_impfpflicht_innenstadt_saarbruecken_congress-halle_100.html.

Hoberg, Verena. 2017. »Evangelikale Lebensführung und Alltagsfrömmigkeit«. In: Handbuch Evangelikalismus, hg. von Frederik Elwert, Martin Radermacher und Jens Schlamelcher, 209–226. Bielefeld: Transcript.

Gus Johnson. 2020. »This megachurch pastor is dangerous«. Letzter Zugriff: 16. September 2022. https://www.youtube.com/watch?v=k6hw0HSQ_G0.

Kern, Thomas und Uwe Schimank. 2013. »Megakirchen als religiöse Organisationen: Ein dritter Gemeindetyp jenseits von Sekte und Kirche?«

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65 (1): 285–309.
Wiesbaden: Springer VS.

Maldonado, Guillermo. o. J. King Jesus Ministry. Letzter Zugriff: 15. September 2022. <https://www.kingjesus.org>.

KJM. 2021. »KJM veröffentlicht Studie zu Influencer-Werbung an Kinder. 43 teils höchst problematische Werbeformen identifiziert«. Kommission für Jugendmedienschutz. Letzter Zugriff: 17. September 2022. https://www.kjm-online.de/service/pressemitteilungen/meldung?tx_news_pi1%5Bnews%5D=4955&cHash=c3d7f1c586a9254b4daf46eda8d77bb6.

Luhrmann, Tanya M. 2012. *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage.

Maldonado, Guillermo. 2019. *Created for Purpose*. New Kensington: Whitaker House.

Maldonado, Guillermo. 2019. *End Time Strategies of the Enemy*. New Kensington: Whitaker House.

Maldonado, Guillermo. o. J. Guillermo Maldonado. Letzter Zugriff: 16. September 2022. <https://www.guillermomaldonado.org>.

Maldonado, Guillermo. o. J. »News of the Coronavirus (COVID- 19)«. King Jesus Ministry. Letzter Zugriff: 16. September 2022. <https://www.kingjesus.org/blog/news/news-of-the-corona-virus-covid-19>.

Maldonado, Guillermo. 2019. *Stress-Free Living*. New Kensington: Whitaker House.

Maldonado, Guillermo. 2020. *Jesus Is Coming Soon: Discern the End Time Signs and Prepare for His Return*. New Kensington: Whitaker House.

Miami Herald. 2020. »Guillermo Maldonado prays for President Donald Trump during Evangelical rally in Miami«. Letzter Zugriff: 17. September 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=He7y6XTU52k>.

Nagel, Alexander-Kenneth. 2021. *Corona und andere Weltuntergänge: Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript.

- News Text Area. 2021. »Nach texanischem Recht vermeidet der Televangelist Kenneth Copeland legal die Zahlung von Steuern auf das Herrenhaus«. News Text Area. Letzter Zugriff: 21. September 2022. <https://newstextarea.com/deutsch/nach-texanischem-recht-vermeidet-der-televangelist-kenneth-cope-land-legal-die-zahlung-von-steuern-auf-das-herrenhaus/>.
- Noack, Rick. 2021. »A megachurch was one of France's first covid clusters. One year on, 600 members sang and mourned in an indoor service«. The Washington Post. Letzter Zugriff: 20. September 2022. https://www.washingtonpost.com/world/europe/covid-mulhouse-church-france/2021/02/25/7cc92286-7612-11eb-9489-8f7dacd51e75_story.html.
- Nocun, Katharina. 2020. »Verschwörungsmythen: ›Dahinter muss doch ein großer Plan stecken!«. Heinrich Böll Stiftung. Letzter Zugriff: 19. September 2022. <https://www.boell.de/de/2020/09/17/dahinter-muss-doch-ein-grosser-plan-stecken-verschwoerungsmythen-rund-um-corona>.
- Pulliam Bailey, Sarah. 2016. »Televangelist: Christians who don't vote are ›going to be guilty of murder«. The Washington Post. Letzter Zugriff: 10. September 2022. <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2016/10/11/televangelist-christians-who-dont-vote-are-going-to-be-guilty-of-murder/>.
- Right Wing Watch. 2020a. »Megachurch Pastor Guillermo Maldonado Mocks Congregants Who Stayed Home For Fear of Coronavirus«. [Video]. Right Wing Watch. Letzter Zugriff: 10. September 2022. <https://www.rightwingwatch.org/post/megachurch-pastor-mockes-people-who-stayed-home-over-coronavirus-fear/>.
- Right Wing Watch. 2020b. »Guillermo Maldonado Tells His Congregation Not to Accept the COVID-19 Vaccine«. [Video]. Right Wing Watch. Letzter Zugriff: 10. September 2022. www.rightwingwatch.org/post/guillermo-maldonado-tells-his-congregation-not-to-accept-the-covid-19-vaccine/.
- Röther, Christian. 2020. »›Gegen denselben Feind‹. Esoterik, Rechtsextreme und Proteste gegen Corona-Maßnahmen«. Deutschlandfunk. Letzter Zugriff: 14. September 2022. <https://www.deutschlandfunk.de/esoterik-rechtsextreme-und-proteste-gegen-corona-massnahmen-100.html>.
- Sandler, Willibald. 2021. Charismatisch, evangelikal und katholisch. Eine theologische Unterscheidung der Geister. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Santiago, Fabioloa. 2021. »Pastor was a charlatan, but few cared as long as he hosted Trump, pushed GOP agenda. Opinion«. Miami Herald. Letzter Zugriff: 10. September 2022. <https://www.miamiherald.com/news/local/news-columns-blogs/fabiola-santiago/article249118490.html>.
- Schlipphak, Bernd, Michael Bollwerk und Mitja Back. 2021. »Der Glaube an Verschwörungstheorien: Zur Rolle von Länderkontexten und Eigenart der Verschwörungstheorie«. Universität Münster. Letzter Zugriff: 14. September 2022. https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/schwerpunkte/epidemien/thema07_verschwoerung.html
- Schüler, Sebastian. 2017. »Evangelikalismus und Wissenschaft«. In: Handbuch Evangelikalismus, hg. von Frederik Elwert, Martin Radermacher und Jens Schlamelcher, 321–332. Bielefeld: Transcript.
- Schweyer, Stefan. 2022. »Grundmuster evangelikaler Gottesdienstpraxis. Ein Annäherungsversuch«. Praktische Theologie 57 (3): 140–145. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Sieg, Christian. 2021. »Verschwörungstheorien als Erzählungen«. Universität Münster. Letzter Zugriff: 14. September 2022. https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/schwerpunkte/epidemien/05_thema_verschwoerung.html
- Tezcan, Levent. 2021. »Der Joker der Verschwörung – Verschwörungstheorien als negativer Glaube«. Universität Münster. Letzter Zugriff: 14. September 2022. https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/schwerpunkte/epidemien/thema08_verschwoerung.html
- The Pew Forum on Religion & Public Life. 2007. »Religionen in den USA«. [Data Set]. In: Statista, hg. von Statista Research Department. Letzter Zugriff: 09. September 2022. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/153055/umfrage/religionen-in-den-usa/>.
- The Victory Channel. 2020. »VICTORY Update: Tuesday, June 23, 2020 with Kenneth Copeland«. Letzter Zugriff: 15. September 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=He7y6XTU52k>.

- Thomaser, Sonja. 2020. »Bill Gates und das Coronavirus – was steckt hinter der Verschwörungstheorie?« Frankfurter Rundschau. Letzter Zugriff: 08. September 2022. <https://www.fr.de/politik/corona-krise-bill-gates-virus-verbindungen-who-verschwoerung-13759001.html>.
- Thumma, Scott und Dave Travis. 2007. Beyond megachurch myths. What we can learn from America's largest churches. San Francisco: John Wiley & Sons.
- Universität Göttingen. 2020. »Zum religiösen und esoterischen Umgang mit der Corona-Pandemie – Andreas Grünschloss«. Letzter Zugriff: 18. September 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=ICiC1bdSRgl>.
- van Göns, Hauke. 2020. »MontanaBlack in der Kritik? Das etwas andere Vorbild«. E-sports.com. Letzter Zugriff: 15. September 2022. <https://www.esports.com/de/montanablack-in-der-kritik-das-etwas-andere-vorbild-90848>.
- Yendell, Alexander, Oliver Hidalgo und Carolin Hillenbrand. 2021. Die Rolle von religiösen Akteuren in der COVID-19-Pandemie: Eine theoriegeleitete empirische Analyse mit politischen Handlungsempfehlungen. Ifa-Edition Kultur und Außenpolitik. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen.



Zur Definitionspluralität des Religionsbegriffes innerhalb der Religionswissenschaft

Ein komprimiertes *Overview*

Atusa Stadler

Abstract

The aim of this paper is to provide a brief overview of existing research on the plurality of definitions of religion within the field of religious studies. While it does not claim to be exhaustive, it does present some of the most important positions on the issue of defining religion. By doing so, the paper addresses the overwhelming diversity of interpretive proposals for religion and facilitates the focus on central approaches and methods for future work. This is intended to ensure efficient use of time resources and ease the introduction to the essential approaches of this important and diverse topic. For better illustration, the focus is placed on a brief exemplary overview of the early history of Christianity up to the Middle Ages, followed by a short reflection on religion within Enlightenment discourse. This endeavor is undertaken through the presentation of selectively chosen events and developments that are crucial for understanding the broader historical contexts. Thus, the recourse to historical knowledge about Christianity serves a process-based representation instead of a chronological listing of major individual events. Through this process-based historical representation, a potential reference point for the evolving definitions of religion can be shown, ultimately contributing significantly to a better understanding of the definitional issues of religion within religious studies.

Korrespondierende Autorin: Atusa Stadler, Universität Salzburg, atusa.stadler@plus.ac.at.
Um diesen Artikel zu zitieren: Stadler, Atusa. 2024. »Zur Definitionspluralität des Religionsbegriffes innerhalb der Religionswissenschaft«. Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 19 | 2024: S. 51-75. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1393.

Keywords: *Religion, Concept of Religion, Definition of Religion, Plurality of Definitions, Christian Views*

Zusammenfassung

Ziel dieses Beitrags ist eine komprimierte Zusammenschau der bisherigen Forschung zur Definitionspluralität von Religion innerhalb der Religionswissenschaft. Zwar wird dabei keineswegs der Anspruch auf Vollständigkeit gestellt, sehr wohl jedoch werden einige der wichtigsten Positionen zur Problematik der Religionsdefinition vorgestellt. Hierdurch kann der kaum noch überschaubaren Vielfalt an Deutungsvorschlägen von Religion Abhilfe geschaffen und die Möglichkeit der Fokussierung auf zentrale Ansätze und Methoden für zukünftige Arbeiten erleichtert werden. Dies geschieht im Sinne eines effizienten Umgangs mit zeitlichen Ressourcen und erleichtert ebenso den Einstieg in die wesentlichen Ansätze dieser wichtigen und vielfältigen Thematik. Zur besseren Veranschaulichung wird der Fokus auf einen kurzen, exemplarischen Abriss der frühen Geschichte des Christentums bis in das Mittelalter gelegt und daran anschließend eine kurze Reflexion von Religion innerhalb des aufklärerischen Diskurses vorgenommen. Dieses Vorhaben wird durch die Darstellung selektiv gewählter, doch für das Verständnis der größeren historischen Zusammenhänge bedingender Ereignisse und Entwicklungen unternommen. Damit dient der Rückgriff auf das historische Wissen über das Christentum einer prozesshaften Darstellung anstelle einer auf Jahreszahlen basierenden Aufzählung größerer Einzelereignisse. Durch die prozesshafte Darstellung der historischen kann ein möglicher Referenzpunkt für die sich wandelnden Definitionen von Religion aufgezeigt und dadurch letztlich ein wesentlicher Beitrag für ein besseres Verständnis der Definitionsproblematik von Religion innerhalb der Religionswissenschaft geschaffen werden.

Schlagworte: *Religion, Religionsbegriff, Religionsdefinition, Definitionspluralität, Christliche Sichtweisen*

1 Zur Definitionspluralität von Religion

In der Religionswissenschaft ist die Definition des Wortes *Religion* und damit der Gegenstand der Disziplin selbst höchst umstritten. Die Vielfalt an Deutungsvorschlägen, die sowohl ältere als auch neuere Konzepte aufgreifen und damit zu einer schier unüberschaubaren Definitionspluralität führen, ist enorm. Schon James H. Leuba etwa konnte in seinem 1912 erschienen Werk *A Psychological Study of Religion* mehr als 50 Definitionen von Religion vorlegen. Indes lassen sich viele der Bemühungen um die Bestimmung von Religion meist auf zwei theoretische Ansätze zurückführen und zwar zum einen auf

substantialistische und zum anderen auf funktionale Definitionsversuche, die beide wiederum etliche Spielformen aufweisen, doch letztlich zu keiner mehrheitlich anerkannten Definition von Religion innerhalb der Religionswissenschaft führen (vgl. Bergunder 2020, 3–55; Tworuschka 2011, 9–12; Pollack 1995, 163; Neubert 2016, 15–33; Stausberg 2012, 1–45; Pickel 2011, 16; Rosenberger 2013, 3).

Substantialistische Definitionen, die mit dem heutigen Stand der Forschung nicht mehr rezipiert werden, versuchten das Phänomen Religion¹ anhand seines Wesens und seiner Eigenart und damit unter Berücksichtigung seiner Substanz zu bestimmen. Der Bezugspunkt substantialistischer Definitionen war damit eine übernatürliche Instanz in Form des Heiligen respektive des Transzendenten, des Göttlichen. Zwar folgten die ihnen zugrundeliegenden philosophisch-metaphysischen Schulen jeweils ganz unterschiedlichen Grundlegungen, doch erwies sich für sie die Religionsphänomenologie² ab dem Ende des 19. Jahrhunderts von immenser Bedeutung. Spätestens ab den späten 1970er Jahren wiederum befand sie sich, ähnlich wie substantialistische Definitionsversuche per se, unter anhaltender Kritik. Die Vorbehalte gegenüber der Religionsphänomenologie richteten sich insbesondere gegen ihre möglicherweise vorhandenen immanenten religiösen Eigeninteressen, die sowohl christlich-theologisch als auch esoterisch fundiert sein könnten. Speziell wurde der Religionsphänomenologie im Besonderen und substantialistischen Definitionsvorschlägen im Allgemeinen, das Fehlen einer notwendigen Abgrenzung zum Untersuchungsgegenstand bei gleichzeitiger Nähe zur christlichen Theologie kritisch attestiert (vgl. Bergunder 2020, 3–17; Tworuschka 2011, 9–11; Mohn 2015, 300–301).

Indes sind, ähnlich wie substantialistische Definitionskonzepte, auch funktionale Versuche zur Bestimmung von Religion nicht frei von Kritik. Teils richten sich die Vorbehalte gegen funktionale Definitionsversuche, die anders als substantialistische Deutungen nach wie vor en vogue sind, auf ihr mangelndes bis hin fehlendes Bewusstsein für die inhaltliche Dimension von Religion zugunsten eines vorrangig auf ihre Funktion für den Einzelnen und die Gesellschaft gerichteten Interesses. Funktionale Definitionsversuche

¹ Wenn im Folgenden von Religion im Singular zu lesen ist, dann einzig aufgrund des persönlichen Schreibstils und nicht um dadurch einen bestimmten Ansatz zu implizieren. Konkret ist in dieser Arbeit mit der Begriffswahl Religion im Singular stets ein vielschichtig heterogenes Phänomen gemeint, dessen definitorische Erfassung sich als bislang unverfügbar erwiesen hat.

² Der Begriff der Religionsphänomenologie wurde erstmals von Pierre D. Chantepie de la Saussaye geprägt. Sie ist die Wissenschaft von den verschiedenen Erscheinungsformen der Religionen. Dabei richtet sich ihr Augenmerk nicht wie bei der Religionsgeschichte um die Entwicklung von Religionen und damit der Erstellung historischer Analysen, sondern gemäß ihrem eigenen Anspruch auf die Äußerungen des religiösen Lebens. Freilich jedoch bedarf die Klassifikation religiöser Erscheinungen in der Praxis gar allzu oft der Hinzuziehung historischer Erkenntnisse, so dass sich die Grenzen der beiden Disziplinen fernab der Theorie durchaus fließend gestalten können; vgl. Widengren 1969, 1–2. Ausgehend vom Philosophen Edmund Husserl, dem Begründer der Phänomenologie, gelten Pierre D. Chantepie de la Saussaye sowie insbesondere Rudolf Otto und Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, ähnlich wie auch Friedrich Heiler und Geo Widengren als klassische Vertreter der Religionsphänomenologie. Indes gilt der Verweis auf die Vielfalt ihrer religionsphänomenologischen Ansätze, so dass ein homogen geprägtes Verständnis von der mittlerweile in Verruf geratenen Religionsphänomenologie ihrer Pluralität an Methoden und Theorien nicht gerecht werden würde; vgl. Schröder 2012, 1-15.

deuten Religion über jene Leistungen und Funktionen, die sie für das Individuum und die Gesellschaft erbringt. Daher richtet sich ihr Augenmerk nicht wie im Falle substantialistischer Bemühungen auf das Heilige oder das Transzendente, die die Untersuchung spezifischer Rituale und religiöser Erfahrungen erfordern würde, sondern stattdessen auf die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz von Religion, die sich beispielsweise in der Kontingenzbewältigung äußern kann und ebenso ihre Integrations- und Kompensationsleitung miteinschließen lässt (vgl. Pickel 2011, 16–24; Dillinger 2018, 13–16).

Nebst den beiden vorgestellten grundlegenden Schulen von Definitionsmöglichkeiten lassen sich aber auch vielfach mannigfache Versuche zur Verschmelzung beider Theorienansätze finden. Synthesen, die allerdings statt einer Abhilfe bei der Bewältigung der immensen Definitionspluralität vielmehr zu einer zusätzlichen Erweiterung der ohnehin etlichen Versuche zur Erklärung von Religion innerhalb der Religionswissenschaft führ(t)en (vgl. Bergunder 2020, 3–7).

An dieser Stelle angelangt, stellt sich freilich aber auch die Frage, was eigentlich *nicht* als Religion gelten kann. Autor*innen wie Schilbrack etwa definieren beispielsweise geistesgeschichtliche Haltungen und Ideen, die keinen Bezug zum Göttlichen, dem Übernatürlichen respektive zum Transzendenten aufweisen, explizit als kulturelle Phänomene, die nicht als Religion gelten sollten. Diesen Standpunkt begründen sie durch das Fehlen gemeinschaftlicher Handlungen wie feste Rituale und Zeremonien, deren kulturelle Phänomene doch als Voraussetzung für die Bezeichnung als Religion bedürfen. Ergo gebrauchen sie den Aspekt der Gemeinschaft mit festen, wiederholbaren institutionalisierten Praktiken als ein Ausschlusskriterium für all jene kulturelle Phänomene, die über keine öffentlich praktizierten Rituale verfügen. Das zweite Ausschlusskriterium sieht die Präsenz eines Glaubens an das Nicht-Empirische, d.h. das Nicht-Wahrnehmbare, das Nicht-Beobachtbare und das historisch Nicht-Belegbare vor. Der hierfür gebrauchte Originalwortlaut lautet »*nonempirical*« (Schilbrack 2013, 312) respektive »*superempirical*« (Schilbrack 2013, 313). Nichttheistische Glaubensvorstellungen können somit trotz und gerade aufgrund dieser beiden dargelegten Ausschlusskriterien als Religion bezeichnet werden (vgl. Schilbrack 2013, 291–318).

Die von Michael Bergunder vorgenommene Unterteilung von Religion in *Religion 1* und *Religion 2* wiederum sieht anstelle von Ausschlusskriterien die Hinwendung zum alltäglichen, dem zeitgenössischen Verständnis von Religion vor. Konkret empfiehlt er zwischen der akademischen Deutung und der alltäglichen Sicht auf Religion zu unterscheiden und sich damit unabhängig von einer expliziten Religionsdefinition innerhalb der Religionswissenschaft auf das in Gesellschaften vorherrschende, allgemeine, zeitgenössische Religionsverständnis zu stützen. *Religion 1* wird den etlichen und hier nur angedeuteten Definitionsversuchen der Religionswissenschaft zugeordnet. *Religion 2* dagegen wird als das nicht definierte und damit ungeklärt gebliebene, zeitgenössische Alltagsverständnis von Religion durch die Gesellschaft begriffen. *Religion 2* wird somit nicht anhand eines analytischen Rasters, sondern stattdessen vielmehr im Hinblick auf das zeitgenössische Alltagsverständnis von Religion erfasst. Daraus folgt die Annahme vom Stellenwert von Religion als ein Phänomen, das im Prozess der sozialen Interaktion

einem stets unaufhörlichen und immer wieder neu zu verhandelndem Wandel unterliegt. Ein Wandel, der zur Entstehung von interreligiösem Pluralismus und der Formierung lokaler Besonderheiten führt (vgl. Bergunder 2020, 3–55; Hutter 2016, 16).

Schon die Gestaltwerdungen des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten seiner Anfangszeit – und weit darüber hinausgehend – zeugen von einer anhaltenden Reflexion, bei gleichzeitiger Abwehr, ebenso aber auch der bewussten Übernahme vorhandener Kulturformen, religiöser Konzepte und Ausdrucksmuster, die sich die damals noch junge Religion in einem unaufhörlichen Transformationsprozess gegenüber inneren und äußeren Krisen wie in ihrem Umgang mit ihren philosophischen Gegnern, ihrem Ablösungsprozess vom Judentum, der montanistischen Bewährungsprobe oder ihrer Abgrenzung zu Marcion³ sowie ihrer Auseinandersetzung mit der Gnosis⁴, zu stellen hatte (vgl. Lauster 2020, 38–56). Häufig jedoch werden die vielschichtig verlaufenden Gestaltwerdungen des Christentums bis hin zu ihren plural gestalteten Ausformungen außerhalb des akademischen Wissenschaftsbetriebs zugunsten einer imaginierten Vorstellung von einer geradlinigen Entwicklung negiert. Daraus erklärt sich das Paradoxon seiner außerakademischen Deutung als eine homogen erfasste Entität trotz der Vielfalt seiner Lehren und seiner weltweit plural gelebten und je nach individuellen Bedürfnissen divers geformten Ausprägungen (vgl. Schmitz 2021, 15–22; Auffarth 2007, 14–15).

Welch unterschiedlichen Deutungen das Christentum auch heute noch unterliegt, wird vor allem anhand seiner Auffassung in außereuropäischen Gesellschaften deutlich. Nur um hier ein Beispiel zu nennen, wird das Christentum in der Republik Indonesien etwa nicht als eine Religion, die aus verschiedenen Konfessionen besteht, begriffen, sondern in zwei eigenständige Religionen geteilt. Nach indonesischer Staatsdoktrin gelten die beiden großen Konfessionen Katholizismus und Protestantismus als zwei voneinander unabhängige Religionen. Eine Sicht auf die christliche Religion, die dazu führt, dass anstelle des Christentums der Katholizismus und der Protestantismus nebst dem Buddhismus, dem Hinduismus und dem Islam offiziell als *Religion* anerkannt werden (vgl. Hutter 2016, 14–15, 53). Ein Umstand, der unter Zuhilfenahme religionswissenschaftlicher Methoden wie der von Martin Rötting aufgeworfenen Frage, nach dem Kenner des Tanzes mit all seinen Facetten, zu einem besseren Verständnis für die pluralen Deutungen von Religion in Geschichte und Gegenwart, ausgehend von einer interkulturellen Perspektive, führt (vgl. Rötting 2022). Denn nebst den mannigfachen Versuchen zur Klärung des Religionsbegriffes im europäischen Raum sollte gleichsam der Blick auf die sich sowohl historisch als auch gegenwärtig wandelnden Definitionen von Religion in außereuropäischen Gesellschaften gerichtet werden. Ausgehend von der Prämisse der sich prozesshaft wandelnden Perspektivenvielfalt von Religion in pluralisierten Gesellschaften erscheint die umfassende Berücksichtigung sowohl europäischer als auch

³ Marcion war ein gnostisch-beeinflußter Anhänger des rigorosen Paulinismus, der die Position des strikten Gegensatzes von Christentum zu dessen Mutterreligion, dem Judentum, verfolgte (vgl. Lauster 2020, 50).

⁴ Für ein umfassendes Verständnis der Gnosis empfiehlt sich die Auseinandersetzung mit den Arbeiten des Religionswissenschaftlers Kurt Rudolph, der gemeinhin als Experte auf diesem Gebiet gilt (siehe etwa: K. Rudolph 1990).

außereuropäischer kultureller Kontexte für die Deutung von Religion als geradezu unabdingbar (vgl. Rötting 2022, 13–58; Saroglou 2011, 1320–34).⁵

Tatsächlich stellt die Berücksichtigung kulturspezifischer Erscheinungen eines der zentralsten Hindernisse bei der Bejahung einer allgemein vertretenen Lehrmeinung einer universal gültigen Religionsdefinition dar. Der Vorwurf nämlich besteht darin, dass eine mehrheitlich akzeptierte Auffassung über Religion zu einer Verletzung der kulturellen Eigenständigkeit außereuropäischer Gesellschaften führen könnte. Und dies, indem die eigenen kulturellen Sonderheiten auf fremde Kulturen übergestülpt und dadurch zugunsten einer nicht vorhandenen Homogenität als universale Kennzeichen von Religion erklärt werden (vgl. Pollack 1995, 163–66; Daniel 2016, 13). Die Schwierigkeit bei der definitorischen Bestimmung von Religion zeigt sich indes schon allein im Hinblick auf die Genese und den Verlauf der auf den europäischen Kulturraum beschränkten religionsgeschichtlichen Sichtweisen.

⁵ Obwohl die interkulturelle Problematisierung des Religionsbegriffs einen wichtigen Beitrag dazu leistet, das divergierende Verständnis von Religion in verschiedenen Kulturen zu sensibilisieren, wäre es sicherlich vermessen, hier ein solch erforderliches Fachwissen über außereuropäische Kulturen und Religionen zu postulieren. Ferner würde ein solches Anliegen der eigentlichen Intention dieses Beitrags, welcher eine möglichst knappe und doch präzise Zusammenschau des europäischen Verständnisses von Religion forciert, widersprechen. Gleichsam empfiehlt sich die Sensibilisierung für das Vorhandensein außereuropäischer Religionsdefinitionen und dies scheint sowohl aus eigenem Recht heraus als auch im Sinne eines Spiegels für die eigenen Grenzen als geradezu unerlässlich. Eine essenzielle Anforderung bei der Beschäftigung mit dem europäischen Religionsverständnis nämlich besteht meiner Ansicht nach darin, die eigene Standortgebundenheit klar zu reflektieren und damit die Abwesenheit außereuropäischer Perspektiven deutlich zu kommunizieren. Dabei handelt es sich um einen Reflexionsprozess, der darauf abzielt, die europäische Deutungshoheit über das Nachdenken sowie das vermeintliche Erfassen und Erklären vom Phänomen Religion zu durchbrechen und so dem Eurozentrismus kritisch zu begegnen. Freilich wird die intensive Auseinandersetzung mit europäischen Erklärungsversuchen dadurch jedoch keineswegs obsolet, sondern behält ihre Daseinsberechtigung bei. Und dies nicht zuletzt allein aufgrund ihrer kulturellen Erscheinungsvielfalt wie etwa ihrer intensiven Auseinandersetzung mit der persischen Religion Zarathustras als dem Gegenentwurf zum abendländischen Denken (vgl. Stausberg 2018, 7–12). Hinzu gesellt sich der Hinweis, dass es sich bei europäischen Definitionsversuchen freilich ebenso um einen Teil des bisher nicht gelungenen Unterfangens eines mehrheitlich akzeptierten Verständnisses von Religion handelt. Ein Unterfangen, welches meiner Ansicht nach nicht aufgrund der Existenz außereuropäischer Deutungs- und Erklärungsmuster von Religion obsolet wird. Gleichsam gilt jedoch, ebenso darauf hinzuweisen, dass es sich bei *Religion* um einen eurozentrischen Begriff handelt, zu dem es laut gängiger Lehrmeinung in anderen Sprachen und Kulturen kein Äquivalent gibt (vgl. Figl 2003, 71–74). Wie das Beispiel des islamischen Verständnisses von *din*, der Bezeichnung für Religion aufzeigt, gilt sie als die göttliche Botschaft an alle mit Vernunft und Willen ausgestatteten Wesen. Dagegen diene die ursprüngliche Bedeutung des aus dem Arabischen stammenden Begriffes *din* zur Bezeichnung von *Tradition*, *Weg* und *Lebensweise* (vgl. Kalayci 2016, 368–69). Aus etymologischer Sicht wiederum ist *din* die Ableitung des altpersischen Wortes *daena*. Über *daena* galt in den religiösen Vorstellungen des antiken Persiens, sie wäre die Personifizierung der zu Lebzeiten vollbrachten gerechten Gedanken, Worte und Taten von Männern und würde ihnen nach ihrem Tod in Form eines schönen Mädchens erscheinen (vgl. Axworthy 2022, 21.)

2 Spezifisch europäische Betrachtungen

Schon ein kurzer Blick in die europäische Religionsgeschichte genügt, um ein Gespür für die vielfältigen Deutungen und Meinungen über Religion, allen voran den christlichen Religionen, zu bekommen (vgl. Pollack 2018a, 17–21). Zunächst einmal leitet sich der Begriff *Religion* aus dem lateinischen Substantiv *religio* ab, welches nach Cicero auf das Verb *relegere* zurückgeht. *Relegere* bedeutet *etwas sorgfältig beachten*. Laktanz dagegen leitete *religio* von *religare* ab, welches als *(sich) zurückbinden* übersetzt wird. *Religio* kann demnach mit Blick auf *relegere* sowohl *genaues Beachten* als auch *die Gewissenhaftigkeit* in dem Sinne das zu tun, *was den Göttern gegenüber zu tun ist* bedeuten und in Anlehnung an *religare* die *Bindung an Gott* bezeichnen (vgl. Hildebrandt, Mathias und Brocker, Michael 2008, 12; Stowasser, Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch 2008, 436; Interdiözesaner Katechetischer Fonds 2009, 49).⁶ Die lateinische Bezeichnung *religio* bezog sich demnach zwar auf die Einhaltung der kultischen Praxis, jedoch nicht auf konkrete Glaubensinhalte, die auf Dogmatismus und einem allumfassenden Wahrheitsanspruch ruhten. Vielmehr lag der Fokus gemäß dem Motto *do ut des* auf der peniblen Einhaltung von strengen Ritualen und Zeremonien und der Darbietung von Opfern, die das Wohlwollen der Gött*innen zum Zwecke der friedlichen Koexistenz der Römer*innen bewerkstelligen sollten. Vom Prinzip her ähnelte diese Maxime einem nüchternen Vertrag zwischen den Menschen und den Gött*innen, der beiden Parteien zum Vorteil gereichte. Indem sich die Menschen zur herausgehobenen Stellung ihrer Gottheiten durch die Darbringung von Ritualen, Zeremonien und Opfern bekannten, verpflichteten sie dieselben für die Sicherheit und das Wohlergehen der Gemeinschaft, der *res publica*, zu sorgen. Die Missachtung der Kultvorschriften wurde als ein sichtbares Zeichen mangelnder Ehrfurcht vor ihnen gewertet und als der Auslöser für etwaige Krisen wie militärische Katastrophen oder den Verfall politischer Instanzen gedeutet (vgl. Riedl 2008, 33–40; Rosenberger 2013, 3–6; Sonnabend 2008, 117–36).

Ergo könnte die religiöse Praxis im antiken Rom weniger auf der inneren Einstellung oder der Überzeugung des Einzelnen als vielmehr auf einem stark ausgeprägten Gemeinschaftscharakter, der sich auf Pragmatismus zurückführen ließ, geruht haben. Gemäß dieser Annahme, konnte und musste ein jeder/eine jede durch die sorgfältige Praxis der ihm/ihr vorgeschriebenen Riten und Kulte einen Beitrag zum Erhalt der öffentlichen Ordnung leisten. Die Religion der Römer*innen beinhaltete damit einen brisanten politischen Aspekt mit Blick auf ihre Mitwirkung bei der Herstellung von Identität.⁷ Zugleich fungierte sie als ein Instrument der Disziplinierung bei gleichzeitiger

⁶ Obgleich die Verben *relegere* und *religare*, wie oben dargestellt, vielfach als die möglichen Ursprünge des Wortes *religio* diskutiert und selbst an Schulen wie im oben zitierten Lehrbuch *Leben, Glauben, Lernen I.* als solche gelehrt werden, empfiehlt sich der Hinweis, dass eine endgültige Klärung letztlich offen bleibt.

⁷ Im Kontext der engen Verflechtung von Religion und Politik sei hier exemplarisch an das in Nikomedia erlassene Toleranzedikt Kaiser Galerius' aus dem vierten Jahrhundert erinnert. Dieser führte zu einer Übertragung des römischen Staatsverständnisses von der Religion als ein unter anderem politisches Instrument, das dem Wohl der *res publica* diene, auf das Christentum. Die Gebete von Christ*innen wurden infolge – und damit noch vor der Konstantinischen Wende – zwar nicht im ganzen Reich, doch

Enthaltung verbindlicher Aussagen (vgl. B. Maier 2011, 38; Dinzelsbacher 2012, 118–31). Gleichwohl waren nahezu sämtliche Aspekte des Lebens und so auch das politische Spektrum von Religion durchdrungen, obgleich es sich dabei um kein geschlossenes System handelte. Von daher sollte fehlende Kohärenz, die im Unterschied zu Dogmen, Orthodoxie und Moralkodizes dynamische Ausformungen religiöser Traditionen erlaubte, bei der Beschäftigung mit der antiken Religion von Römer*innen mitberücksichtigt werden (vgl. Rosenberger 2013, 3–5).⁸

Innerhalb der christlichen Konfessionen hingegen wird der Fokus auf das *Credo* gelegt. Das Wort *Credo* stammt vom gleichnamigen lateinischen Verb *credo* ab und bedeutet *vertrauen*, *glauben* respektive *ich glaube*. Das *Credo* der ersten Christ*innen manifestierte sich in ihrer Überzeugung von Jesus Christus als Gottes Sohn. Eine Überzeugung, die zur Erlangung der Taufwürde vor der versammelten Gemeinde kundgetan werden musste, so dass das Taufbekenntnis in der Anfangsphase des Christentums das Glaubensbekenntnis selbst darstellte. Eines der ältesten, überlieferten Taufbekenntnisse stammt aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das altrömische Glaubensbekenntnis *Romanum* besteht aus drei jeweils dreigliedrigen Artikeln *Gott*, *Christus* und *Heiliger Geist*. Das seit dem fünften Jahrhundert bis heute gebräuchliche apostolische Glaubensbekenntnis wiederum ist umso ausführlicher als es im zweiten Teil den Glauben an Jesus als Gottes Sohn in einer Abwärts- und Aufwärtsbewegung skizziert. Die Abwärtsbewegung vollzieht sich primär in der Menschwerdung Jesus, dem Sohn Gottes, und wird ergänzt durch seine Leiden, seine Kreuzigung, seinen Tod und seine Beerdigung. Die Aufwärtsbewegung wiederum vollzieht sich in der Auferstehung Christi und seine Auffahrt in den Himmel als der künftige Weltenrichter (vgl. Seresse 2011, 14–23). Im Sächsischen Taufgelöbnis aus dem späten achten Jahrhundert hingegen reichte das erweiterte Bekenntnis an Gott, Christus und den Heiligen Geist für die Erlangung der Taufwürde nicht mehr aus. Um das triadische Glaubensbekenntnis an den allmächtigen Schöpfergott überhaupt erst ablegen zu können, mussten die Taufwerber*innen fortan in einem ersten Schritt ihren eigenen Gottheiten entsagen.

zumindest mancherorts als politisch nützlich begriffen. Mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Kaiser Theodosius im Jahr 380 wiederum wurde das Heil des Staates von Jesus, als Christus, dem Gesalbten anstelle der alten Gottheiten, die man durch kultische Pflichterfüllung zu besänftigen versucht hatte, erhofft; (vgl. Seubert 2009, 27; Fleischmann-Bisten 2015, 139–42).

⁸ Für ein umfassendes Verständnis der antiken Religionsgeschichte empfiehlt sich die Auseinandersetzung mit den Arbeiten bedeutender Religionswissenschaftler*innen wie etwa – nur um hier einige wenige Beispiele zu nennen – jene Jörg Rüpkes, einem Experten auf dem Gebiet der römischen Religion oder Walter Burkerts, der sich intensiv mit der griechischen Religion befasst hat; siehe: Rüpke und Woolf 2021; Burkert 2011. Hinzu kommen die Werke Karl Kerényis, der sich ausgehend von der Mythologie der antiken Religion Roms und Griechenlands nähert; siehe: Kerényi 1995. Um nun aber nicht den Eindruck zu erwecken, beim Stichwort *antike Religionsgeschichte* müsste zwangsläufig an das antike Griechenland oder das römische Imperium gedacht werden, gilt der Hinweis auf die Hinzuziehung von Arbeiten, die sich der Religion bzw. den Religionen nicht-graeco-romanischer Kulturen widmen. Nur um hier ein Beispiel zu geben anstatt den Versuch zu wagen, sämtliche nicht-graeco-romanische Religionen aufzuzählen, seien in diesem Zusammenhang etwa die Forschungen Michael Stausbergs zum Zoroastrismus erwähnt; siehe: Stausberg 2018. Und um bei dem selbigen Beispiel zu bleiben, sollte der Zoroastrismus trotz seiner zweifellos herausragenden Stellung, nicht als die alleinige, sondern lediglich als eine von vielen (größeren) Religionen des Persischen Reiches neben der mazdäistischen Religion oder beispielsweise dem Manichäismus Erwähnung finden (vgl. Axworthy 2022, 17–25; Wiesehöfer 2021, 99–116).

Nach der Kirchenordnung Hippolyts von Rom aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts bedingte die Taufe einer Vorbereitungszeit – *Katechese* genannt – von drei Jahren, in der die zu Taufenden im christlichen Glauben unterrichtet wurden. In der Praxis jedoch erfolgte vielfach zuerst die Taufe und erst im Nachhinein die Unterweisung in die Lehre – sofern dies überhaupt je geschah. Nicht anders ließe sich sonst das weit verbreitete Phänomen der Rückkehr zur alten Religion trotz vielfach belegter Massentaufen und die Präsenz von Elementen aus vorchristlichen Glaubensvorstellungen noch bis ins Hochmittelalter erklären. Aufgrund dieses Missstands, an dem in der Regel selbst Geistliche wegen mangelnder theologischer Kenntnisse keine Besserung erwirken konnten, entstanden schon im Laufe des achten und neunten Jahrhunderts im Zuge der Karolingischen Kirchenreform die ersten Katechismen (vgl. Heinz 2011, 71–76; Seresse 2011, 23–24; Dinzelbacher 2012, 136–45).

Als Katechismen galten all jene schriftlichen Werke sowie Lieder, Katechismuslieder genannt, und Bilder, mit der Bezeichnung *Exempla* für Beispielgeschichten versehen, die sowohl Laien als auch Geistlichen die wichtigsten Inhalte der christlichen Religion⁹ lehrten. Die ersten Katechismen beinhalteten lediglich das *Credo* und das *Vaterunser*. Erst im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters wurden sie sukzessive durch die Erklärung der *Sakramente*, der *Zehn Gebote*, das *Ave Maria* und gelegentlich auch durch eine Aufzählung der *Sieben Werke der Barmherzigkeit*, der *Sieben Tugenden* und der *Sieben Todsünden* ergänzt (vgl. Seresse 2011, 23–24).¹⁰

Verfehlt wäre jedoch der Glaube, die *formell* fortschreitende Christianisierung der Bevölkerung mit der Durchdringung christlicher Werte und Riten im Denken und Fühlen der Getauften gleichsetzen zu können, denn noch heute handelt es sich bei dem Verhältnis zwischen *religion prescrite* versus *religion vecue*¹¹ um eine kontrovers diskutierte Thematik innerhalb der Forschung zur Frömmigkeit, Religiosität und Spiritualität in der Vormoderne. Die zentrale Frage, die dabei gestellt wird, ist, inwieweit die Religion kirchlicher Eliten in der tausendjährigen Epoche des Mittelalters¹² in die innere Haltung der

⁹ Freilich gilt es auch hier die Vielfalt der unterschiedlichen Ausformungen des Christentums zugunsten einer imaginierten homogenen Entität mitzudenken.

¹⁰ Zwar ließen sich nun mehrere Abhandlungen über den Entstehungskontext und die weitere Entwicklung sowie die Inhalte von Katechismen selbst erstellen, doch sei mit Blick auf die eigentliche Intention dieser Arbeit an dieser Stelle nur vermerkt, dass der Katechismus der Katholischen Kirche von 1993, der im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil auf Anordnung von Papst Johannes Paul II. verfasst wurde, gegenwärtig als die gültige, legitime und sichere Norm für die Lehre des Katholischen Glaubens gilt, obgleich er nicht als Dogma, sondern als ein religionspädagogisches Mittel zu verstehen ist (vgl. Apostolische Konstitution »Fidei Depositum« 1993, 29–34).

¹¹ Die Bezeichnungen *religion prescrite* und *religion vecue* beziehen sich auf die verordnete und die gelebte Religion. Während erstere das dogmatische Normensystem umfasst, betrifft letztere die Glaubenspraxis, die sich zur Gesamtheit der Glaubensinhalte sowohl systemkonform als auch systemkonträr gestalten kann (vgl. Dinzelbacher 2003, 21–35).

¹² Ursprünglich diente die Bezeichnung *Mittelalter* Humanist*innen zur Abgrenzung ihrer eigenen Gegenwart von der mittleren Zeit, *temps moien*, die sie als die Zwischenzeit von der idealisierten Antike schied. Erst im 17. Jahrhundert führte Christoph Cellarius aus Halle den Begriff *Mittelalter* zur Epochenbezeichnung für die Zeit zwischen 500 bis 1500 ein. Dies tat er ungeachtet der Disparität pluraler Lebenswelten von Menschen aus zehn Jahrhunderten und unter Ausklammerung sämtlicher

Bevölkerung übergehen und vor allem unter Zuhilfenahme welcher Maßnahmen dies geschehen konnte. Hinzu gesellt sich die Frage, inwieweit die Religiosität kirchlicher Eliten nach wie vor nichtchristliche Elemente inkludierte.¹³ Als gesichert gilt jedenfalls die Prämisse, dass im Mittelalter die Grundhaltung des Menschen durchaus den Konnex zu Himmel und Hölle, die in Dante Alighieris *Divina Commedia* (ca. 1321) etwa eine besonders plastische Darstellung erfährt,¹⁴ gewährte. Das vorrangige Ziel der im Mittelalter lebenden Menschen bestand darin, der Hölle zu entfliehen und den Himmel zu erklimmen (vgl. Dinzelbacher 2000, 25–30; 2012, 136–153; Goetz 2013b, 1–6).¹⁵ Zur Erreichung dieses Ziels, d. h. des Eintritts in den Himmel, bot sich vielfach die sich im Hochmittelalter etablierende Praxis des Ablasshandels an. Zum einen verbargen sich darin urreligiöse Vorstellungen eines Tauschhandels mit Gott und zum anderen die Haltung einer stark rechtlich geprägten Heilsvermittlung, die dem Selbstverständnis der Kirche als eine von Gott eingesetzte Institution durchaus zukam. Zudem gab der Ablasshandel den Menschen die Möglichkeit des Schuldabbaus und der Schuldbegleichung durch Bußleistung, die nicht willkürlich, sondern in einem geregelten Verfahren vonstattenging. Doch als der Handel mit Ablassbriefen im Laufe der Zeit eine zunehmend sehr problematische Wendung nahm, wandte sich Martin Luther gegen die Idee der päpstlich autorisierten Heilsvermittlung, indem er den Ablasshandel in seinen Thesen zunächst aus strategischen Gründen als ein großes Missverständnis interpretierte und ihn später offen kritisierte (vgl. Lauster 2020, 297–300). Sein Verständnis vom christlichen Glauben war die einer natürlichen Religion,¹⁶ die den Menschen dazu befähigt, zu wissen, was Gottesgebot, was Recht und Unrecht ist. Diese Vorstellung, die er zur wahren christlichen Religion ernannte, definierte er im Gegensatz zu anderen Glaubensvorstellungen als eine Religion, die statt der Befolgung der Formel *ex opera operato* den Glauben und die innere Haltung des Menschen in den Vordergrund stellt (vgl. Seubert 2009, 39). Damit

Diskontinuitäten, die neben nicht unbedingt geradlinig verlaufenden Entwicklungslinien bestanden. Infolge wurde der europäischen Wahrnehmung von der Geschichte, die schon zur Zeit des ausgehenden 15. Jahrhunderts eine Dreiteilung in Antike, der mittleren Zeit und der Neuzeit forciert hatte, nun vollends Rechnung getragen und ein Dreierschema, welches das Mittelalter zwar meist, jedoch nicht ausschließlich, als Negativfolie zur Antike und der eigenen Gegenwart trennte, errichtet. Gleichzeitig jedoch wäre es verfehlt, durch die heute in der Forschung gängige Epochenbezeichnung Mittelalter Vorstellungen von Einheit zu suggerieren. Im Kontext von Religion etwa war das frühmittelalterliche Europa von mindestens fünf unterschiedlichen Glaubensvorstellungen, und zwar vom katholischen sowie orthodoxem Christentum und daneben vom Judentum, Islam und Heidentum geprägt. Hinzu kam, dass dieselben über unterschiedliche Ausprägungen verfügten und innerhalb desselben Glaubens abweichende Lehren boten (vgl. Goetz 2013a, 1–6; Fried 2008, 7–10; Hilsch 2017, 11–14.).

¹³ Freilich handelt es sich dabei um zwei einschneidende Fragen, die beispielsweise ebenso in Bezug auf die Religion der zuvor schon thematisierten Römer*innen gestellt werden könnten.

¹⁴ Siehe: Alighieri 2016.

¹⁵ Erst vor diesem Hintergrund lässt sich die fortschreitende Christianisierung ehemals weitgehend profaner Bereiche wie jene der Eheschließung erklären. So wurde sie erst im 12. Jahrhundert zum Sakrament erklärt und damit in den Kompetenzbereich der Kirche verlegt. Freilich jedoch hatte es schon im 5. Jahrhundert durch Papst Innozenz I. intensive Versuche zur Umsetzung christlicher Eheregungen wie jene des Scheidungsverbots gegeben (vgl. Witthinrich 2011, 456).

¹⁶ Die Idee der natürlichen Religion bezog sich auf eine Form von Religion, die das Ältere als das zugleich Bessere betonte und daher zu den Ursprüngen, im Sinne des natürlichen Zustands des Menschen, der sich angeblich durch ein besonders hohes Maß an Vernunft auszeichnet, zurückkehren wollte (vgl. Feldtkeller 2014, 39–41).

untergrub er die Stellung der Kirche als eine dem Glauben übergeordnete Instanz, indem er das Heil der Menschen nicht länger von der Vermittlungsinstanz von Amtsträger*innen, sondern von der Beziehung der Gläubigen zu Gott abhängig machte (vgl. Lauster 2020, 299–302).

Unterdessen prägte das neuzeitliche Konzept der natürlichen Religion nebst der Reformation auch die Aufklärung.¹⁷ Meist zielten die Forderungen aufgeklärter Religionskritiker*innen auf das Autonomieprinzip hin, welches es dem Menschen ermöglichen sollte, sein Verhältnis zum Glauben selbst zu bestimmen anstatt durch kollektive Zwänge in seinen Überzeugungen blockiert zu werden. Ein revolutionäres Plädoyer, welches zwar durchaus auf die Entkonfessionalisierung und die Entklerikalisierung sowie die Entdogmatisierung von Religion hinzielte, doch keineswegs die Abschaffung der christlichen Religionen selbst forcierte. In Summe begegnet man aufklärerischen Positionen, die wie der Rationalismus den (radikalen) Atheismus befürworteten, relativ selten. Vielmehr richtete sich der Fokus einer breiten Mehrheit aufklärerischer Schriften auf die Frage nach den rationalen Grundlagen von Religion für den mündigen Menschen. Ernst Cassirer etwa plädierte in seiner 1932 erschienen, vielbeachteten Schrift über *Die Philosophie der Aufklärung*¹⁸ dafür, den radikalen Gegensatz zum Glauben nicht als Unglauben, sondern als Aberglauben zu definieren. Meist nämlich bildete nicht die Abschaffung von Religion, sondern die Einführung der Meinungs- und Glaubensfreiheit sowie die Ersetzung der kirchlichen Erziehung durch die staatliche und die Trennung von Staat und Religion das erklärte Ziel des aufgeklärten Diskurses. Ein Diskurs, der die Religion mit den Kriterien der Vernunft und der Moral verknüpfen wollte und nicht, wie in seiner Rezeption meist zu voreilig und wenig differenziert unterstellt wird, eine generell religionskritische und dem Christentum gegenüber feindlich gesinnte Haltung forcierte (vgl. E. Rudolph 1992, 53–64; Barth et al. 2013, 111–12; Lehmann 2007, 127; Comtesse 2018, 611; Barth 1998, 611).

Weder Voltaire noch Immanuel Kant, nur um hier zwei Klassiker ihrer Zeit zu nennen, zielten auf die Abschaffung von Religion hin. Per exemplum schränkte Kant, der selbst pietistisch geprägt war, zwar die Religion durchaus auf den Bereich innerhalb der Grenzen der Vernunft ein, plädierte jedoch gleichsam, analog zu seinem ethischen Formalismus,¹⁹ für einen Glauben an die Existenz Gottes aus moralisch-praktischen Gründen, so dass sein Wirken letztlich einen maßgeblichen Beitrag an der Moralisierung von Religion erbrachte.²⁰ Die Moral, die er zum Grundprinzip

¹⁷ Als Ergänzung dient der Vermerk, den Begriff *Aufklärung* nach der neueren Forschung in Plural zu verwenden und damit aufgrund von Disparatheit in korrekter Form von den *Aufklärungen* zu sprechen, obgleich dieselbe Literatur ungeachtet ihres Verweises den Terminus der Aufklärung stets in Singular gebraucht (vgl. Barth 2013, 91; Seubert 2009, 39–42).

¹⁸ Siehe: Cassirer und Rosenkranz 2007.

¹⁹ Auch Voltaire erkannte den Nutzen von Religion für die Moral, indem er erstere mit einer disziplinierenden, den Frieden in der Gesellschaft forcierenden Wirkung versah (vgl. Barth 2013, 101–4; Wagner 1975, 507–20; H. Maier und Denzer 2007, 89–103; Kant 2017, IX.-XII.; E. Rudolph 1992, 53–64).

²⁰ »[...] alles, was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes. [...] Der Wahn, durch religiöse

der Vernunft erklärte, führte er als eine notwendige Bedingung für die Religion an, so dass seinen Ansichten gemäß die Moral unumgänglich zur Religion führen müsse. Einzig ist in diesem Kontext zu beachten, dass der Prozess der Verflechtung von Religion und Moral nicht erst in der Aufklärung einsetzte, sondern bis weit in das europäische Mittelalter – beziehungsweise im Hinblick auf den im Perserreich entstandenen Zoroastrismus – bis weit in die Antike hinein zurückreichte. Durch die Moralisierung religiöser Kommunikation diente die Moral der Repräsentation jener Werte, durch welche der Einzelne in die religiöse und damit in die gesellschaftliche Ordnung gestellt wurde (vgl. Krüggeler und Pickel 2001, 7–9; Nagl-Docekal 2022, 25–45; Nassehi 2001, 21–26; Stausberg 2018, 71–86).²¹

Im Kontext von Religion und Moral empfiehlt sich nebst dem Vermerkten, ebenso die Betrachtung Émile Durkheims von der Religion als eine moralische Gemeinschaft. Für ihn waren Religionen solidarische Systeme von Überzeugungen und Praktiken, die ihre Anhängerschaft zu moralischen Gemeinschaften zusammenführten. Ergo empfand er die Vergemeinschaftung des Individuums im Sinne moralischer Gesellschaften als eine integrale Funktion von Religion, die er von ihrem Wesen her als das *Heilige* im strikten Gegensatz zum Profanen, dem Alltäglichen unterschied (vgl. Pickel 2011, 16–17; Stollberg-Rilinger 2019, 22–23).

Ein ähnlich langes, wechselseitiges Verhältnis wie jenes zwischen Religion und Moral lässt sich auch im Hinblick auf Religion und Magie feststellen. Wobei es sich dabei um ein vordergründig konflikträchtiges Verhältnis handelte, da sie doch über ein höchst divergentes Sozialprestige verfügten. Selbst heute noch genießen Religionen in Form institutionalisierter Glaubensgemeinschaften vielfach staatliche Anerkennung, während dieselbe Vertreter*innen der Magie versagt bleibt. Bei Letzteren kann es sich sowohl um Einzelpersonen als auch um (kleine) informelle Gruppen handeln, die mancherorts

Handlungen des Kultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. – Es ist abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch tun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen [...]. Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich bloße Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d.i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können. [...] der schwärmerische Religionswahn [ist] der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muß, stattfinden kann. Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz [...] ist also: [...] die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel [...].« (Kant 2017, 230–36).

²¹ Heute wiederum bedienen sich vielfach rechtspopulistische Parteien und Akteur*innen in ihrer politischen Kommunikation religiöser Stilmittel, um an angeblich genuin europäische Wert- und Moralvorstellungen zu appellieren. Die einschlägige Literatur zum Thema spricht in diesem Kontext gar von der *heiligen Sprache* rechtspopulistischer Akteur*innen, die die *Religionisierung* sozialer Konflikte forcieren. Auf Religion beziehen sie sich dabei meist als eine leere Konstante, die sie – bedarfsorientiert – mit unterschiedlichen Inhalten und Deutungen füllen, um sie dann, in einem nächsten Schritt, als eine identitätsstiftende Ressource gebrauchend, als ein Mittel der Spaltung zwischen dem *Wir* und den *Anderen* einzusetzen. Das *Wir* wird dabei als das rechtschaffene und doch nebulös begriffene Volk verstanden, während unter der Bezeichnung der *Anderen* sowohl abstrakt konzipierte Eliten als auch Menschen mit Migrationshintergrund subsumiert werden (vgl. Hidalgo 2023a, 136–42; Gmainer-Pranzl 2018, 7–12; Yilmaz und Morieson 2021, 1–20).

außerhalb des europäischen Kontinents auch heute Opfer von Verfolgung und Gewalt mit tödlichem Ausgang werden.²² Ein weiterer Gegensatz zwischen Religion und Magie betrifft die (Nicht-)Existenz verbindlicher Aussagen. Während Religionen stets über Glaubenssätze mit Ge- und Verboten sowie über feste Regeln für das Zusammenleben verfügen, sind dieselben im Kontext von Magie nicht gegeben (vgl. Dillinger 2018, 15–17).

Eine weitere Unterscheidung betrifft das Verhältnis von Religion und Glaube. Im Englischen etwa werden die Konzepte *Kirchlichkeit* als *belonging* und *Glaube* als *believing* terminologisiert und damit kenntlich voneinander unterschieden. Getreu dem Motto *believing without belonging*²³ (Davie 2008, 165) vertritt das Individualisierungskonzept als eines von mittlerweile zwei gewichtigen Gegenmodellen zur Säkularisierungstheorie²⁴ die Grundannahme, dass die unbestreitbar stattgefundene Abnahme an Kirchlichkeit gepaart mit steigenden Kirchenaustrittszahlen nicht zwingend als ein Indiz für den Rückgang oder gar das Verschwinden von Religion gelten müsse (vgl. Storch 2000, 259–60; Koslowski 2008, 111–12; Dalferth 2017b, V–VI; Joas 2007, 9–14; Pickel 2010, 219–42; Dalferth 2017a, 1–2; Schmidt und Pitschmann 2014, 142–43; Lehmann 2007, 7–15; Klemens 1990, 9–10).²⁵

²² Für ein besonders drastisches Beispiel sei an die 1996 begangenen Hexenverfolgungen in der Republik Südafrika mit annähernd dreihundert Todesopfern erinnert (vgl. Behringer 2011, 6–8).

²³ Laut der hier verwendeten Literatur birgt sich just darin die Chance, sich aus freier Überzeugung dem Christentum zu nähern (vgl. Weyel 2008, 23).

²⁴ Das zweite Gegenstück zur Säkularisierungstheorie nennt sich das Marktmodell des Religiösen. Seine Kernannahme besteht darin, dass eine möglichst geringe staatliche Regulierung bei gleichzeitiger Zunahme des religiösen Angebots, ähnlich wie die Intensivierung des Wettbewerbs auf dem religiösen Markt, die Steigerung der religiösen Vitalität bedingen würde. Doch konträr zum Postulierten lässt die Empirie erhebliche Zweifel am Marktmodell des Religiösen aufkommen. Zum einen nämlich zeugt das Beispiel europäischer Staaten mit dem geringsten Regulierungsgrad des religiösen Marktes von den niedrigsten Raten an Kirchgänger*innen. Zum anderen scheint sowohl der Glaube an Gott als auch die subjektive Religiosität in jenen europäischen Staaten stärker verbreitet zu sein, die einen möglichst hohen und eben keinen besonders niedrigen Grad an religiöser Regulierung vorweisen (vgl. Pickel 2010, 235).

²⁵ Der steigenden Abnahme an Kirchlichkeit zum Trotz ist Westeuropa – zumindest aus statistischer Sicht – nach wie vor ein christlicher Kontinent, in der die Mitgliedschaft zu einer christlichen Religionsgemeinschaft und die Selbstwahrnehmung als Christ*in, wenn auch als nicht-praktizierende/r Christ*in, meist die Regel und nicht die Ausnahme darstellt. In Österreich etwa bekannten sich 2021 rund 6,1 Millionen Menschen, die einem Anteil von 68,2 Prozent an der Gesamtbevölkerung entsprachen, zum Christentum. 4,8 Millionen Personen und damit 55 Prozent an der Gesamtbevölkerung bekannten sich zur römisch-katholischen Kirche, 436.700 Personen und damit 4,9 Prozent zur orthodoxen Kirche sowie weitere 340.300 Personen mit einem Anteil von 3,8 Prozent zum evangelischen Glauben. Ergo bestanden 2021 rund zwei Drittel der Bevölkerung aus Christ*innen (vgl. Hidalgo 2023, 136–45; Atzmüller 2023, 60–69; Gräß 2008a, 9–11; Pickel 2010, 225–42; Gmainer-Pranzl 2017, 39; Davie 2008, 165–68; Pickel 2011, 11–13, 178–182; Pollack 2006, 83; Gräß 2008b, 31–34; Pollack 2018b, 303–12; Sass 2019, 12–14). Welch erhöhter Stellenwert dem Faktor Religion respektive den christlichen Religionen für die Strukturierung europäischer Gesellschaften zukommt, zeigt sich insbesondere anschaulich angesichts kontrovers geführter Debatten rechtspopulistischer Akteur*innen und ihres gesteigerten Interesses für das christliche Erbe des Abendlandes. Im Kontext europäischer Gesellschaften wirkte das Christentum noch bis in das 18. Jahrhundert hinein als die moralische Instanz par excellence. Nach der

Doch was bedeuten die oben gebrachten Gegenüberstellungen nun für die Frage nach einer adäquaten und mehrheitlich vertretenen Lehrmeinung über die Definition von Religion? Autor*innen wie Detlef Pollack etwa versuchen anschaulich nach der Darbringung methodischer Ansätze zur Religionsbestimmung letztlich doch zu einer Definition zu gelangen anstelle ihre dahingehenden Bemühungen angesichts der Überlegung, die Deutungspluralität nicht noch zusätzlich erweitern zu wollen, gänzlich sein zu lassen. Die Unterlassung einer allgemeingültigen Definition würde nämlich – und so lautet ihr aus meiner Sicht durchaus nachvollziehbares Argument – zu einem unkontrollierten und damit inflationären Gebrauch des Begriffes Religion führen. Zur Beseitigung des Definitionsproblems empfiehlt Detlef Pollack etwa die Kombination substantialistischer und funktionaler Methoden und bietet im selben Beitrag eine detaillierte Auflistung unterschiedlichster Methoden, die bislang zur Bestimmung von Religion gebraucht wurden. So bezieht er sich auf viele unterschiedliche Methoden wie der Philosophischen Methode oder auch hermeneutischen Ansätzen. Letztere unterteilt er in die Intentionsforschung und die Methode des Verstehens und demnach in die Religionsphänomenologie. Ferner bezieht er sich auf Methoden des Erklärens, bestehend aus der historisch-philologischen oder der kontextualen und der genetischen sowie der funktionalen Methode und daneben jene der Dimensionsforschung.²⁶ Für eine entsprechende Vertiefung in die einzelnen Zugänge sorgen die vielen in seinen Fußnoten hinterlegten Literaturhinweise (vgl. Pollack 1995, 163–90).

Säkularisierungstheorie änderte sich dies erst in den sich modernisierenden Staaten des 19. Jahrhunderts. Anstelle der Bezugnahme auf christliche Werte und Traditionen fand großer regionaler Unterschiede zum Trotz die sukzessive Säkularisierung, wenn nicht gar *Dechristianisierung*, europäischer Gesellschaften im Hinblick auf ihre Kultur, Politik und Wirtschaft statt. Die Folge dieses – nach der Säkularisierungstheorie stattgefundenen – Prozesses war, nebst der unbestreitbar stattgefundenen Trennung von Religion und Politik, der fortschreitende Rückgang der sozialen Bedeutung des Christentums und der Abnahme der individuellen Bindung des Einzelnen an denselben Glauben (vgl. Pickel, Religionssoziologie, 137–141; Dalferth, Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus. Orientierung in einem unübersichtlichen Feld am Leitfaden der Frage nach dem Geist der Reformation, 1-2; Lehmann, Säkularisierung, 126–129).

²⁶ Bei der philosophischen Definitionsmethode liegt das Augenmerk auf der philosophisch nachvollziehbaren Begründung der religiösen Überlieferung. Die Intentionsforschung dagegen konzentriert sich auf die Selbstwahrnehmung des Individuums. All jenes, was für den Einzelnen oder für die Gruppe von *absoluter Qualität* ist und eine *letzte Bedeutung* hat, überschreitet die Grenzen der alltäglichen Erfahrungen des Lebens und kann damit als Religion begriffen werden. Der Fokus der Religionsphänomenologie wiederum liegt – wie oben schon ausführlich erörtert – auf dem Wesen von Religion, welches sie als etwas genuin Transzendentes erkennt. Zwar wird ebenso auch die historisch-philologische Methode zur Bestimmung des Wesens von Religion herangezogen, doch nicht etwa deshalb, weil sie das Wesen von Religion als etwas Transzendentes begreift. Vielmehr ist Religion in ihrer Sicht ein historischer und daher mit den Techniken des geschichtswissenschaftlichen Arbeitens erforschbarer Gegenstand. Die Dimensionsforschung wiederum unternimmt stete Bemühungen zur systematischen Erfassung von Religion über die drei definierten Charakteristika Gemeinschaft, Ritus und Mythos. Bei der kontextualen Methode dagegen geht es um die Verortung und Erforschung des historischen und kulturellen Kontextes von Religion. Die genetische Methode schließlich behandelt das Verhältnis zwischen dem uns *Unbekannten* und *Unbegreifbaren* von Religion mit all dem uns Vertrauten und Begreiflichen. Konkret liegt ihre Intention in der Herstellung des Zusammenhangs zwischen diesen beiden Bereichen, so dass letztlich alles dem Menschen Fremde und Unerklärliche auf uns durchaus vertraute und begreifbare Zustände und Phänomene zurückgeführt werden kann (vgl. Pollack 1995, 167–82).

3 Fazit

Ogleich die Frage nach der Definition von Religion innerhalb der Religionswissenschaft letztlich offenbleibt, sollte dieselbe in späteren Arbeiten zum Thema doch noch geklärt werden. Das Ziel dieses Beitrags war es nicht, sich der Herausforderung eines solchen Unterfangens zu stellen, sondern vielmehr den Weg für dasselbe zu ebnet. So sollte zum einen in einem ersten Schritt klar benannt werden, dass die Definition von Religion innerhalb der Religionswissenschaft höchst umstritten und von vielerlei Bedenken geprägt ist. Bedenken, die zwar keinesfalls ausschließlich doch teils vor dem Hintergrund einer kritischen Haltung gegenüber einer möglicherweise aufgezwungenen Dominanz der eigenen kulturellen Besonderheiten auf fremde Kulturen und Glaubensvorstellungen gesehen werden müssen. Hinzu kommt, dass eine einheitliche Vorstellung über die Definition von Religion nicht mal in Anbetracht der europäischen Religionsgeschichte möglich ist. Schon allein das Beispiel des antiken Religionsverständnisses zeugt von einer uns heute fremden Deutung von Religion. Nebst dem stellt sich hier ferner die zentrale Frage, warum ausgerechnet europäische Erklärungsversuche von Religion Allgemeingültigkeit besitzen und damit auf nichteuropäische Gesellschaften anwendbar sein sollten. Eine Frage, die ihre Ableitung aus der Kritik am impliziten Eurozentrismus erfährt, die – meines Erachtens – sicherlich in künftigen Abhandlungen über die Problematik der Definitionspluralität von Religion Beachtung finden sollte.²⁷ Dies jedoch nur als eine – wenn auch zentrale – Nebenbemerkung. Das Hauptanliegen dieses Beitrags war das zur Verfügungstellen einer komprimierten Zusammenschau, d. h. eines kurzen *Overviews* über die diversen Zugänge bei der Religionsdefinition.²⁸ Und es zeigte sich, dass während substantialistische Versuche zur Bestimmung von Religion früher noch stark verbreitet waren, heute vielfach funktional ausgerichtete Ansätze zur Lösung des Definitionsproblems diskutiert werden. Daneben finden sich vielfach auch solche Zugänge, die die

²⁷ Siehe dazu etwa: Daniel 2016.

²⁸ Für die weiterführende Beschäftigung mit der Definitionsproblematik empfiehlt sich die Auseinandersetzung mit Standardwerken der Religionswissenschaft. Exemplarisch sei hier an *Das Heilige* von Rudolph Otto, dem oben schon erwähnten Klassiker der Religionsphänomenologie, verwiesen; siehe: Otto 1997. Sein Konzept vom Heiligen bestand aus einer komplexen Verflechtung von rationalen und irrationalen Elementen. Zur Bezeichnung der irrationalen Elemente von Religion prägte er den Begriff des Numinösen. Damit kennzeichnete er die religiöse Erfahrung, die er zwar als erlebbar, doch nicht in Worte fassbar beschrieb. Und eben diese sich den Worten entziehende religiöse Erfahrung betrachtete er als die Essenz von Religion. Mit der Rationalisierung oder auch Ethikalisierung der Erfahrung des Numinösen dagegen – ein Vorgang, für den er den Begriff der *Schematisierung* wählte – bezog er sich auf die rationalen Elemente des Heiligen, die er als Doktrin begriff (vgl. Sawai 2023, 250–56). Einen ausführlichen Überblick über das Wirken Rudolph Ottos, ähnlich wie jenes vieler weiterer herausragender Religionswissenschaftler*innen, findet sich etwa in *Klassiker der Religionswissenschaft*; siehe: Michaels 2004. Wer sich dagegen für jene Ansätze interessiert, die sich mit dem Zustand und der Transformation von Religion in säkularisierten Gesellschaften befassen, könnte sich als eine erste Anlaufstelle der vielbeachteten Schrift Martin Riesebrodts *Die Rückkehr der Religionen* widmen; siehe: Riesebrodt 2001. Durch seine Schrift wurde die Säkularisierungsthese, die schon im Laufe der 1990er Jahre den Gegenstand einiger kontrovers geführter Debatten gebildet hatte, nachhaltig kritisch diskutiert. Infolge bestimmen seither verstärkt jene Werke den religionssoziologischen Diskurs, die statt der Bezugnahme auf die einstmalig dominante Säkularisierungstheorie zur Beschreibung und Erklärung des religiösen Wandels in der Moderne, ihren Fokus auf die Rückkehr respektive auf die Revitalisierung von Religion legen (vgl. Winand 2014, 139–50).

funktionale Methode mit jenen substantialistischen Definitionsversuchen zu vereinen suchen. Und obgleich die schon seit Jahrzehnten anhaltende Definitionspluralität durch die wachsende Zahl an immer neuen Definitionsversuchen statt gelöst zu werden stets erweitert wird, wird die Notwendigkeit der Präsenz einer mehrheitlichen akzeptierten Lehrmeinung über den Religionsbegriff dadurch keineswegs obsolet. Vielmehr müsste unter Hinzuziehung der mannigfachen vorhandenen Definitionen letztlich eine Deutung gefunden werden, die den Gegenstand der Religionswissenschaft vor inflationär gebrauchten, willkürlichen Auffassungen klar abgrenzt. Freilich macht es dabei jedoch wenig Sinn, sich auf einzelne Definitionen zu stützen. Stattdessen sollte der Fokus vielmehr auf die hier nur kurz umrissenen Methoden, die Detlef Pollack etwa in seinem oben zitierten Beitrag anschaulich erklärt, gelegt und damit die dringend benötigte Operationalisierung des Phänomens Religion ermöglicht werden.

Literaturverzeichnis

Alighieri, Dante. 2016. Die göttliche Komödie. Unter Mitarbeit von Gustave Doré und William Blake. Ungekürzte Ausgabe. Hamburg: Nikol Verlag.

Apostolische Konstitution »Fidei Depositum«. 1993. Katechismus der Katholischen Kirche. München: Oldenbourg.

Atzmüller, Roland. 2023. »Nächstenliebe nur für ›unsere Leute‹, ›echte Familien‹ und das ›Abendland‹: Über Zusammenhänge zwischen religiösen und rechtspopulistischen Sozialpolitikvorstellungen.« Theologisch-praktische Quartalsschrift (THPQ) 171: 60–69.

Axworthy, Michael. 2022. Iran: Weltreich des Geistes: von Zoroaster bis heute. 5. Auflage. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Barth, Ulrich. 1998. »Säkularisierung.« In Theologische Realenzyklopädie: Religionspsychologie - Samaritaner, hg. von Gerhard Müller, 603–34 29. Berlin.

Barth, Ulrich. 2013. Religion in der europäischen Aufklärung. In: Aufgeklärte Religion und ihre Probleme: Schleiermacher - Troeltsch - Tillich, hg. von Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräb und Friedrich W. Graf, 91–112. Theologische Bibliothek Töpelmann 165. Berlin: De Gruyter.

Barth, Ulrich, Christian Danz, Wilhelm Gräb und Friedrich W. Graf, Hrsg. 2013. Aufgeklärte Religion und ihre Probleme: Schleiermacher - Troeltsch - Tillich. Theologische Bibliothek Töpelmann 165. Berlin: De Gruyter.

Behringer, Wolfgang. 2011. Hexen: Glaube, Verfolgung, Vermarktung. Beck'sche Reihe 2082. München: C.H. Beck.

<https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=4863824>.

Bergunder, Michael. 2020. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.« Zeitschrift für Religionswissenschaft 19 (1–2): 3–55. <https://doi.org/10.1515/zfr-2011-0001>.

Burkert, Walter. 2011. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. 2., überarb. u. erw. Aufl. Die Religionen der Menschheit 15. Stuttgart: Kohlhammer.

Cassirer, Ernst und Claus Rosenkranz. 2007. Die Philosophie der Aufklärung. 1. Aufl. Philosophische Bibliothek Bd. 593. s.l. Felix Meiner Verlag GmbH. <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10485229>.

Comtesse, Dagmar. 2018. Religion, Religionskritik, Zivilreligion und Revolution. In: Staatsverständnisse in Frankreich, hg. von Norbert Campagna und Franziska Martinsen. 1. Auflage, 55–72. Staatsverständnisse 112. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

Dalferth, Ingolf U., Hrsg. 2017. Reformation und Säkularisierung: Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dalferth, Ingolf U. 2017a. Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus. Orientierung in einem unübersichtlichen Feld am Leitfaden der Frage nach dem Geist der Reformation. In Dalferth 2017, 1–23.

Dalferth, Ingolf U. 2017b. Vorwort. In Dalferth 2017, V–VI.

Daniel, Anna. 2016. Die Grenzen des Religionsbegriffs: Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses. Religionswissenschaft Band 6. Bielefeld. Dissertation.

Davie, Grace. 2008. From Believing Without Belonging to Vicarious Religion: Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe. In: The Role of Religion in Modern Societies, hg. von Detlef Pollack und Daniel V. A. Olson, 165–76. Routledge Advances in Sociology. Hoboken: Taylor and Francis.

- Dillinger, Johannes. 2018. Hexen und Magie. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Historische Einführungen Band 3. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- Dinzelbacher, Peter, Hrsg. 2000. Hoch- und Spätmittelalter: 2. Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 2. Paderborn.
- Dinzelbacher, Peter. 2003. Mentalität und Religiosität im Mittelalter. Klagenfurt, Wien.
- Dinzelbacher, Peter, Hrsg. 2011. Altertum und Frühmittelalter. Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 1. Paderborn.
- Dinzelbacher, Peter, Hrsg. 2012. Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen. 2., durchges. und erg. Aufl. Kröners Taschenausgabe 469. Stuttgart: Kröner. <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=4341675>.
- Feldtkeller, Andreas. 2014. »Umstrittene Religionswissenschaft: Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie.« Forum Theologische Literaturzeitung 31 (2014). Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Figl, Johann, Hrsg. 2003. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, Wien, Göttingen: Tyrolia-Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. <https://swbplus.bsz-bw.de/bsz102972524rez.htm>.
- Fleischmann-Bisten, Walter. 2015. Unheilige Allianz von Religion und Politik. In: Religion und Politik: Analysen, Kontroversen, Fragen, hg. von Doron Kiesel und Ronald Lutz, 138–54. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Fried, Johannes. 2008. Das Mittelalter: Geschichte und Kultur. München: Beck. <https://permalink.obvsg.at/AC06946967>.
- Gmainer-Pranzl, Franz. 2017. Die »Wahrheit« von Religion(en) und die »Freiheit« der Gesellschaft. In Historische und systematische Fallstudien in Religion und Politik vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert, hg. von Arno Strohmeier und Lena Oetzel, 23–48. Salzburger interdisziplinäre Diskurse Band 9. Frankfurt am Main, Bern, Wien: Peter Lang Edition.
- Goetz, Hans-Werner. 2013a. Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert). Bd. 1: I-X, 1- 410 Bd. 2: I-X, 411-942. Berlin: Akademie Verlag. <https://permalink.obvsg.at/>.

- Goetz, Hans-Werner. 2013b. Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert). Bd. 1: I–X, 1–410 Bd. 2: I–X, 411–942. Berlin: Akademie Verlag. <https://permalink.obvsg.at/>.
- Gräb, Wilhelm. 2008a. Einleitung. In: Gräb und Charbonnier 2008, 9–19.
- Gräb, Wilhelm. 2008b. Spiritualität - die Religion der Individuen. In: Gräb und Charbonnier 2008, 31–44.
- Gräb, Wilhelm und Lars Charbonnier, Hrsg. 2008. Individualisierung - Spiritualität - Religion: Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Studien zu Religion und Kultur Bd. 1. Berlin, Münster: Lit. http://bvbr.bib-bvb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&doc_number=017075502&line_number=0002&func_code=DB_RECORDS&service_type=MEDIA.
- Heinz, Werner. 2011. Völkerwanderung und Merowinger. In: Dinzelsbacher 2011, 59–86.
- Hidalgo, Oliver. 2023. »Die Zerrissenheit Europas vor dem Hintergrund politisch-theologischer Konfliktlinien.« Theologisch-praktische Quartalsschrift (THPQ) 171 (2): 136–46.
- Hildebrandt, Mathias und Manfred Brocker, Hrsg. 2008. Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven. 1. Aufl. Politik und Religion. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hildebrandt, Mathias und Brocker, Michael. 2008. Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. In: Hildebrandt, Mathias and Brocker 2008, 9–29.
- Hilsch, Peter. 2017. Das Mittelalter - die Epoche. 4., überarbeitete Auflage. basics 2576. Konstanz, München: UVK Verlagsgesellschaft mbH; UVK/Lucius. <http://www.elibrary.utb.de/doi/book/10.36198/9783838548067>.
- Hutter, Manfred. 2016. Die Weltreligionen. Originalausgabe, 5., aktualisierte Auflage. C.H.Beck Wissen 2365. München: Verlag C.H. Beck.

- Interdiözesaner Katechetischer Fonds, Hrsg. 2009. Leben - Glauben - Lernen I: Für die 5. Klasse AHS. AHS [Allgemein bildende höhere Schule], überarb. Aufl. Klagenfurt: Hermagoras.
- Joas, Hans. 2007. Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen: Eine Einleitung. In: Säkularisierung und die Weltreligionen: Vom 31. März bis 5. April 2006 fand in der Europäischen Akademie Otzenhausen (Saarland) das fünfte Kolloquium der Stiftung »Forum für Verantwortung« statt, hg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt. 2. Aufl., Orig.-Ausg, 9–43. Fischer-Taschenbücher 17647. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Kalayci, Mehmet. 2016. »Religion/Din (isl.).« In Lexikon des Dialogs: Grundbegriffe aus Christentum und Islam, hg. von Richard Heinzmann, Peter Antes, Martin Thurner, Muallâ Selçuk und Hâlis Albayrak. Taschenausgabe, 368–69. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Kant, Immanuel. 2017. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2., durchgesehene Auflage; Jubiläumsausgabe zum 150jährigen Bestehen der Philosophischen Bibliothek, hg. von Bettina Stangneth. Philosophische Bibliothek Band 545. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kerényi, Karl. 1995. Antike Religion. Hg. von Magda Kerényi. Werke in Einzelausgaben / Karl Kerényi, hg. von Magda Kerényi 2. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Klemens, Richter. 1990. Der Umgang mit Toten und trauernden in der christlichen Gemeinde. Eine Einführung. In: Der Umgang mit den Toten: Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, hg. von Klemens Richter, 9–26. Quaestiones disputatae 123. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Koslowski, Peter. 2008. Der Dialog der Weltreligionen und die Philosophie der Offenbarungen. In Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, hg. von Manfred Brocker. 1. Aufl., 111–22. Politik und Religion. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Krüggeler, Michael und Gert Pickel. 2001. Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft. In: Pickel and Krüggeler 2001, 7–18.
- Lauster, Jörg. 2020. Die Verzauberung der Welt: Eine Kulturgeschichte des Christentums. 1. durchgesehene Auflage. C.H. Beck Paperback 6400. München: C.H. Beck.

- Lehmann, Hartmut. 2007. *Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. 2., erw. Aufl. Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Maier, Bernhard. 2011. Germanen. In: Dinzelbacher 2011, 33–57.
- Maier, Hans und Horst Denzer. 2007. *Klassiker des politischen Denkens: Von Locke bis Max Weber*. 3., überarb. Aufl. Beck'sche Reihe 1362. München: Beck.
- Michaels, Axel, Hrsg. 2004. *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. 2. Aufl. München: Beck.
- Mohn, Jürgen. 2015. »Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft.« *Münchener Theologische Zeitschrift* 55 (4) (2004), 300–309. <https://doi.org/10.5282/mthz/4374>.
- Nagl-Docekal, Herta. 2022. »Religion ist das, was jeden interessiert«. *Philosophische Fragen zur Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen*. In: *Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen: Festschrift für Yvanka B. Raynova zum 60. Geburtstag*, hg. von Hans-Walter Ruckebauer und Susanne Moser, 25–47. Berlin, Heidelberg: J.B. Metzler.
- Nassehi, Armin. 2001. Religion und Moral - Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft. In: Pickel and Krüggeler 2001, 21–38.
- Neubert, Frank. 2016. *Die diskursive Konstitution von Religion*. 1. Auflage. Theorie und Praxis der Diskursforschung. Wiesbaden: Springer VS. <http://gbv.eblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=4354373>.
- Otto, Rudolf. 1997. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 54.–56. Tsd., Nachdr. d. ungekürzten Sonderausg. Beck'sche Reihe 328. München: Beck.
- Pickel, Gert. 2010. »Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell?«. *Köln Z Soziol* 62 (2): 219–45. <https://doi.org/10.1007/s11577-010-0102-5>.
- Pickel, Gert. 2011. *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. 1. Aufl. Lehrbuch. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. <https://swbplus.bsz-bw.de/bsz265957915kla.htm>.

- Pickel, Gert und Michael Krüggeler, Hrsg. 2001. Religion und Moral: Entkoppelt oder verknüpft? Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 6. Opladen: Leske + Budrich.
- Pollack, Detlef. 1995. »Was ist Religion?«. Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (2): 163–90. <https://doi.org/10.1515/0023.163>.
- Pollack, Detlef. 2006. Explaining Religious Vitality: Theoretical Considerations and Empirical Findings in Western and Eastern Europe. In: Religiosität in der Säkularisierten Welt: Theoretische Und Empirische Beiträge Zur Säkularisierungsdebatte in Der Religionssoziologie, hg. von Manuel Franzmann, Christel Gärtner und Nicole Köck. 1. Auflage, 83–103. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie Bd. 11. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pollack, Detlef. 2018a. Probleme der Definition von Religion. In: Pollack et al. 2018, 17–50.
- Pollack, Detlef. 2018b. Säkularisierung. In: Pollack et al. 2018, 303–28.
- Pollack, Detlef, Volkhart Krech, Olaf Müller und Markus Hero, Hrsg. 2018. Handbuch Religionssoziologie. Handbuch. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS.
- Riedl, Matthias. 2008. Vera religio. Ein Schlüsselbegriff im politischen Denken des spätantiken Christentums. In: Hildebrandt, Mathias and Brocker 2008, 33–57.
- Riesebrodt, Martin. 2001. Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«. Originalausgabe, 2. Auflage. Beck'sche Reihe 1388. München: Beck.
- Rosenberger, Veit. 2013. Religion in der Antike. Darmstadt: WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1273429>.
- Rötting, Martin. 2022. Spiritualität vs. Religion: Eine interreligiöse Beziehungsanalyse. First impression. Sankt Ottilien: EOS. <https://swbplus.bsz-bw.de/bsz1774639963kla.htm>.
- Rudolph, Enno. 1992. Kritik der religiösen Vernunft. In: Die Vernunft und ihr Gott: Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung, hg. von Enno Rudolph, 53–68. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 46. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Rudolph, Kurt. 1990. *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3., durchges. und erg. Aufl. UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher Theologie 1577. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Rüpke, Jörg und Greg Woolf, Hrsg. 2021. *Religion in the Roman Empire*. Unter Mitarbeit von Peter Antes, Manfred Hutter und Jörg Rüpke. *Die Religionen der Menschheit* 16,2. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. <http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:24-epflicht-1898645>.
- Saroglou, Vassilis. 2011. »Believing, Bonding, Behaving, and Belonging.« *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42 (8): 1320–40. <https://doi.org/10.1177/0022022111412267>.
- Sass, Hartmut. 2019. Von Deutungsmächten wunderbar verborgen: Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie. In: *Säkularisierung und Religion: Europäische Wechselwirkungen*, hg. von Irene Dingel und Christiane Tietz, 11–37. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Beiheft Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte Band 123. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sawai, Yoshitsugu. 2023. »A Semantic Interpretation of Rudolf Otto's Religious Theory.« *The Heythrop Journal* 64 (2): 250–57. <https://doi.org/10.1111/heyj.14200>.
- Schilbrack, Kevin. 2013. »What Isn't Religion?« *The Journal of Religion* 93 (3): 291–318. <https://doi.org/10.1086/670276>.
- Schmidt, Thomas M. und Annette Pitschmann. 2014. *Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler. <http://swb.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1770070>.
- Schröder, Stefan. 2012. »Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7 (Online): 1–17. <https://doi.org/10.4000/zjr.382>.
- Seresse, Volker. 2011. *Kirche und Christentum: Grundwissen für Historiker*. UTB 3342. Paderborn: Schöningh.
- Seubert, Harald. 2009. *Religion*. UTB Profile 3279. Paderborn: Fink.

- Sonnabend, Holger. 2008. Religiösität: Antike. In: Europäische Mentalitätsgeschichte, hg. von Peter Dinzelbacher. 2., erg. Aufl., 117–36. Kröners Taschenausgaben (KTA) 469. Stuttgart: Kröner.
- Stausberg, Michael. 2012. Religionswissenschaft. De-Gruyter-Studium. Berlin: De Gruyter.
- Stausberg, Michael. 2018. Zarathustra und seine Religion. 3., durchgesehene Auflage. C.H. Beck Wissen 2370. München: Verlag C.H. Beck.
- Stollberg-Rilinger, Barbara. 2019. Rituale. 2., aktualisierte Auflage. Historische Einführungen Band 16. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Storch, Kerstin. 2000. Kontingenzbewältigungen - Eine qualitative Untersuchung über den Zusammenhang von Konfessionalität bzw. Konfessionslosigkeit und der Bewältigung des kritischen Lebensereignisses »Wende«. In: Religiöser und Kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999, hg. von Detlef Pollack und Gert Pickel, 259–75. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft Für Soziologie Ser v.3. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften GmbH.
- Stowasser, Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch. 2008. [Erscheinungsort nicht ermittelbar]: Verlag Holder-Pichler-Tempsky.
- Tworuschka, Udo. 2011. Religionswissenschaft: Wegbereiter und Klassiker. UTB 3492. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Wagner, Hans. 1975. »Moralität und Religion bei Kant.« Zeitschrift für philosophische Forschung 29 (4): 507–20.
- Weyel, Birgit. 2008. Individualisierung und die Transformation des Religiösen am Beispiel von Kasualien. In: Gräb and Charbonnier 2008, 23–29.
- Widengren, Geo. 1969. Religionsphänomenologie. De Gruyter Lehrbuch. Berlin: De Gruyter. <https://permalink.obvsg.at/AC15745889>.
- Wiesehöfer, Josef. 2021. Das frühe Persien: Geschichte eines antiken Weltreichs. 6., durchgesehene und aktualisierte Auflage, Originalausgabe. C.H.Beck Wissen 2107. München: C.H.Beck.

Winandy, Julian. 2014. Wiederkehr der Götter? Die These von der Revitalisierung der Religion (Riesebrodt, Pollack). In Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. von Thomas M. Schmidt und Annette Pitschmann, 139–50. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.



Zeitschrift für junge Religionswissenschaft

Rezension: Nancy Tatom Ammerman, Studying Lived Religion. Contexts and Practices

New York University Press, New York, 2021, 257 Seiten
Jenny Vorpahl

Rezensiertes Werk:

Ammerman, Nancy Tatom. 2021. *Studying Lived Religion. Contexts and Practices*. New York: New York University Press, 257 Seiten, 30\$/29,26€, ISBN: 978-1-4798-0434-4.

Anliegen der hier besprochenen Publikation ist die Heranführung an religiöse Gegenwartsforschung mittels des Konzeptes »lived religion«. Nancy Tatom Ammerman, mittlerweile emeritierte Professorin für Religionssoziologie, adressiert daher die potentielle Leser*innenschaft, vornehmlich Studierende und Nachwuchswissenschaftler*innen, und fordert sie zu bestimmten Beobachtungen und Reflexionen auf.

Ammerman nimmt an, dass das Umfeld und ein Großteil der Aktivitäten der Leser*innen säkular geprägt sind, sie ihren Alltag meist problemlos ohne Religion leben können und dadurch viele Ausdrucksformen von Religiosität übersehen.¹ Die Einleitung prägt davon ausgehend eine bekannte Gegenüberstellung von Vertreter*innen der Säkularisierungstheorie und qualitativ Forschenden im Bereich der Anthropologie. Der Autorin zufolge berücksichtigen Sozialwissenschaftler*innen die anhaltende Präsenz und Vitalität religiöser Praxis in modernen Gesellschaften nicht genügend. Dabei kritisiert sie deren vermeintliche Gleichsetzung von Religion und Glaube an bestimmte Lehrsätze oder von Religion und Mitgliedschaft sowie die

¹ Die von Ammerman skizzierte Situation der Adressat*innen erinnert an Charles Taylors Erläuterung seiner dritten Bedeutung von Säkularität: Säkularität als Bedingung für Religiosität im Sinne einer Optionalität von Religiosität innerhalb einer Gesellschaft. Vgl. Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.; London: Belknap Press of Harvard University Press, 4.

Korrespondierende Autorin: Jenny Vorpahl, Universität Potsdam, jenny.vorpahl@uni-potsdam.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Vorpahl, Jenny. 2024. » Rezension: Nancy Tatom Ammerman, *Studying Lived Religion. Contexts and Practices*.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* (19 | 2024): S. 76–82. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1775.

© Zeitschrift für junge Religionswissenschaft und Jenny Vorpahl

Ignoranz gegenüber der persönlichen Standortgebundenheit und deren Einfluss auf die eigene Forschung. Zunächst irritiert dieses Ausspielen von quantitativen gegen qualitative Ansätze sowie die einseitige Darstellung von sozialwissenschaftlichen Forschungen zu Religion und Moderne. In den letzten zwanzig Jahren wurde die Reichweite von Theorien und Konzepten sowie die Kontextgebundenheit und Vielfalt moderner Gesellschaften kritisch reflektiert mit entsprechenden Auswirkungen auf die Forschungspraxis. In Ammermans Darstellung fehlt zu Beginn die wissenschaftsgeschichtliche Einordnung, sodass die Aussagen pauschal wirken. Doch Ammerman holt diese Einordnungen nach und es wird deutlich, dass sich im Zuge des sogenannten »material turn« seit Beginn des 21. Jahrhunderts Forschungsinteressen verändert und Disziplinengrenzen verschoben haben. Ausgangspunkt dafür war laut der Autorin die Wahrnehmung von zahlreichen Phänomenen, die in kein klassisches Säkularisierungsmodell oder zu einem westlich-christlichen Religionsverständnis passen. Ammerman beschreibt die Etablierung neuer Forschungsfelder und die Überwindung von Arbeitsteilungen zwischen Anthropologie, Sozial- und Politikwissenschaften als Teil einer theoretischen und empirischen Rebellion, die nun nach einer Fundierung verlangt, die das Buch bieten soll (8).

Um dies zu leisten, braucht es eine systematische, nachvollziehbare Vorgehensweise, die im ersten Teil des Buches hergeleitet wird und mit dem Konzept »lived religion« überschrieben ist. Leider definiert Ammerman nicht konkret, was sie darunter versteht. Vielmehr weist sie an verschiedenen Stellen darauf hin, worauf der Fokus bei diesem Konzept nicht liegt: Zum Beispiel liegt er bei Ritualen weniger auf Ritualskripten und offiziellen, theologischen Erklärungen als auf dem Erleben der Praxis durch die Teilnehmenden und ihrer Aneignung von religiösen Traditionen.² Dabei fordert sie dazu auf, immer nach sozialen Mustern zu suchen: Was sind geteilte Verständnisse, moralische Erwartungen, Narrative und Ästhetik? Des Weiteren ist aufschlussreich, dass Handlungstheorien Ausgangspunkt für die Herangehensweise an die Erforschung gelebter Religiosität sind, z. B. diejenigen von Theodore Schatzki und Andreas Reckwitz. Aus Merkmalen ihrer Definitionen von »practice« oder »social practice« werden Dimensionen für einen multidimensionalen Ansatz zur Erforschung gelebter religiöser Praxis abgeleitet (23-25). Dieser umfasst Spiritualität, Verkörperung, Materialität, Emotionen, Ästhetik, Moral und Narration. Das erwähnte polythetische Konzept von Religion strukturiert den Hauptteil ihres Buches (51-206).

² Ausführlich legt sie den Rückgriff auf theologische Lehren zur Weltdeutung und dogmatische Formeln im Unterkapitel zur narrativen Dimension dar (vgl. 177-197). Es geht nicht um eine Gegenüberstellung von Elite und Lai*innen, Theologie und Volksfrömmigkeit oder Observanz und Subversion, sondern um ihr Zusammenspiel, ihre Beziehung und deren Kontexte. Siehe dazu: Orsi, Robert. 1997. *Everyday Miracles. The Study of Lived Religion*. In: *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, hg von David D. Hall, 3-21. Princeton: Princeton University Press, 9 und 15f.

Arbeiten, die nach dem Ansatz »lived religion« ausgerichtet sind, kennzeichnen die Erforschung von religiöser Praxis in Alltagswelten, in der Regel durch religiöse Lai*innen, und eine Vorliebe für vermeintlich triviale Texte und Aktivitäten (vgl. Orsi, 7). Wegbereitend sind Ansätze aus den Community Studies, den Ritualwissenschaften sowie der Kulturanthropologie.³ Forschende beobachten und rekonstruieren, wie individuelles Handeln durch kulturelle Bedingungen determiniert ist und wie Akteur*innen religiöse Traditionen in verschiedenen Situationen kreativ adaptieren und verändern. Prämisse ist stets die Hybridität, Mehrdeutigkeit, Dehnbarkeit, Zeitgebundenheit und Komplexität religiöser Praxis, was mikrosoziologische Perspektiven nahelegt (vgl. Hall xii, Orsi 10f.). Es wäre nötig gewesen, dass Ammerman solche Merkmale des Ansatzes zu Beginn klar definiert und entsprechende Wissenschaftstraditionen erklärt, da ihr Buch für Einsteiger*innen geeignet sein soll.

Vereinzelt macht sie ihren Ansatz deutlicher, wenn sie religiöse Praxis mit Rückgriff auf Theorien aus der Tradition des Pragmatismus als sozial produziert und gestützt erklärt und dabei auf verschiedene Wissensformen im Handeln und Handlungsmuster als kulturelle Ressourcen hinweist. Arbeiten von Bourdieu werden herangezogen, um Handlungsfelder zu unterscheiden und vor allem den Blick darauf zu lenken, wie Praktiken Status und Ungleichheiten verstärken können. Mit Verweis auf Michel de Certeau macht Ammerman auf grenzüberschreitende Taktiken und feldübergreifende Strukturen wie Geschlechter- und Klassenordnungen aufmerksam. Der Habitusbegriff wird daher mit einem Verständnis von Handlungsmacht und Kreativität ergänzt, sodass religiöse Menschen nicht nur als Befolgende von Regeln dargestellt werden, sondern als Akteur*innen, die improvisieren und Muster verändern. Grundlegend für das Konzept »lived religion« ist also eine akteur*innenzentrierte und sozialkonstruktivistische Perspektive. Ammerman hätte an dieser Stelle stärker entsprechende theoretische Ansätze aus der Wissenssoziologie anführen und mit ihrer Kategorisierung von Kontexten verbinden können.

Die spirituelle Dimension erklärt die Autorin als Alleinstellungsmerkmal religiöser Praxis, weswegen auf diese hier näher eingegangen wird. Alle anderen Dimensionen gelten als Bausteine jeder menschlichen, sozialen Interaktion und notwendige analytische Perspektiven für ein vollständiges Bild einer Praxis. Religiöse Praxis schließt Ammerman zufolge direkt oder indirekt die Präsenz einer Realität über das Gewöhnliche hinaus ein. Diese »more than ordinary reality« (21) meint alle

³ David Hall bezieht sich bei seiner Erklärung des lived religion-Ansatzes u. a. auf Nancy Ammerman und Clifford Geertz. Er verweist auf die Verwendung des Ausdrucks in der französischen Religionssoziologie, der dann von US-amerikanischen Kulturwissenschaftler*innen und Ethnolog*innen aufgegriffen wurde. In seinem Band arbeiten Religionshistoriker*innen mit dem Ansatz. Vgl. Hall, David D. 1997. Introduction. In: *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, hg von ders., vii-xiii. Princeton: Princeton University Press.

Referenzen auf alternative Realitäten in der Alltagspraxis (57). Als vergleichbare Begriffe gelten »transcendent« oder »otherwordly«. Die Autorin ergänzt hier begriffsgeschichtliche Verweise auf wertlastige Dichotomien, die mit Religionsbegriffen verbunden waren und sind. Eine Gegenüberstellung von »spiritual« und »religious« hält sie jedoch nicht für sinnvoll, um individualisierte von institutionalisierter, traditioneller Religion abzugrenzen (52). Später merkt die Autorin außerdem an, dass die spirituelle Dimension nicht synonym zum Religionsbegriff zu verstehen ist (71), wobei nicht ganz klar ist, wie sie den Religionsbegriff definiert. Offensichtlich impliziert ihr Religionsverständnis über Transzendenzreferenzen hinaus den Faktor der Vergemeinschaftung. Sie will sowohl individuelle Spiritualität als auch gelebte Religiosität innerhalb organisierter Religion erforschen, individuelle Erfahrungen von Transzendenz ebenso wie institutionalisierte Handlungs- und Deutungsmuster. Ein etisch-heuristisches Verständnis von »spirituell« soll Möglichkeiten für vergleichende Forschung offenlassen, indem der Begriff nicht als neutrale, universelle Kategorie verwendet wird, die überall dasselbe meint. Vielmehr ist jedes Mal erneut zu fragen, wie die Kategorie im betreffenden Kontext besetzt ist und wer sie wie verwendet. Das ist grundsätzlich zu begrüßen, dennoch wäre eine andere Bezeichnung weniger irreführend, denn »spirituell« meint in der Attribuierung von Phänomenen oder als Selbstbeschreibung nicht zwingend dasselbe wie »transzendent« oder »außerweltlich«. So bleiben die Leser*innen etwas verwirrt zurück.

Das zweite Kapitel des ersten Teils widmet sich der Berücksichtigung kultureller und historischer Kontexte, in denen die jeweilige Praxis stattfindet. Zur Identifikation und Beschreibung kultureller Vorannahmen und normativer Bedingungen, die religiöse Praxis prägen, bietet Ammerman einen Rahmen mit vier Idealtypen religiös-sozialer Kontexte an: Sogenannte »Entangled Religious Fields« (32) meinen eine starke Verflechtung von Alltagspraxis und religiöser Praxis, sodass letztere nur schwer als distinkte Form sozialen Lebens gesehen werden kann.⁴ Religiöse und nichtreligiöse Positionen sind zwar unterscheidbar, aber nicht trennbar. Der zweite Typ, etablierte Religion (35), zielt auf Kontexte, in denen Religionen als organisierte Größen auftreten, die Zuständigkeit für religiöse Praxis beanspruchen und dabei durch einen Staat unterstützt werden. In diese Kategorie fallen insbesondere Kontexte, in denen religiöse und nationale Identität eng verbunden sind. Ammerman ergänzt an dieser Stelle die Subkategorie des »Postcolonial Mix« (38f.), wenn sich die ersten beiden Typen verbunden haben und hybride Formen entstanden sind, indem z. B. koloniale Institutionen von lokalen Bevölkerungen transformiert wurden. Typ drei – institutionelle Religion – dient der Beschreibung der Position von Religion in arbeitsteiligen Gesellschaften. Der Staat begrenzt religiöse Zuständigkeit,

⁴ Ähnlich wie in Peter Bergers Konzept des „sacred canopy“ durchdringt Religion in diesen Fällen alle Aspekte des Lebens. Vgl. Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Anchor Doubleday.

aber dominiert religiöse Aktivität nicht. Das bedeutet zum einen, Religion findet sich insbesondere an bestimmten religiösen Orten und im Privaten und zum anderen können viele religiöse Traditionen auf einer ähnlichen legalen Ebene bestehen, so dass sich potentielle Räume für neue oder eingewanderte religiöse Gruppen bieten. Schließlich beschreibt Nancy Ammerman mit »Interstitial Religious Contexts« (42) Situationen, in denen religiöse Autoritäten und Institutionen schwach sind und religiöse Praxis seltener und eher individualisiert, diffus und fluid auftritt. Dieser Typ bezeichnet sogenannte »unsichtbare Religion«,⁵ die weniger öffentlich, sondern in »Zwischenräumen« auftritt und häufig in einer punktuellen Rezeption religiöser Traditionen statt lebenslanger Zugehörigkeit besteht. Das öffentliche Leben ist vorrangig säkular geprägt und religiöse Legitimationen für Normen und Institutionen haben an Relevanz verloren. Ammerman betont, dass die Typen selten in Reinform zu finden sind. Adaptionen und Innovationen sind insbesondere dann zu finden, wenn Individuen in einen neuen Kontext umsiedeln.⁶

Diese Typologie von Kontexten zeigt, dass Ammerman bei aller Akteur*innenzentrierung keinem reinen methodologischen Individualismus folgt, sondern die individuelle und die gesellschaftliche Perspektive verbinden will. Sie bietet eine hilfreiche Orientierung für die Berücksichtigung der Settings und Bedingungen, in denen religiöse Praxis stattfindet. So können Unterschiede in Erwartungen, wo religiöses Handeln aufzufinden ist, und Regulationsmodi, die religiöses Handeln beschränken oder fördern, identifiziert werden (31). Die in der Erläuterung der Typen beispielhaft vorgestellten Forschungsarbeiten und Fallbeispiele zeigen nicht nur, wo religionswissenschaftliche Forschung erfolgt, sondern auch Tätigkeitsbereiche, in denen religionswissenschaftliche Expertise und transdisziplinäres Arbeiten essentiell sind. Nancy Ammerman ist es wichtig, hierbei stets Strukturen interpersoneller Macht und die Konsequenzen religiösen Handelns zu berücksichtigen.

Je ein Unterkapitel widmet sich im zweiten Teil einer Dimension. Dabei sind diese ähnlich aufgebaut: Nach einer allgemeinen Erläuterung zeigt Ammerman inwieweit Spiritualität, Materialität, Emotionalität usw. stets soziale Dimensionen sind, weil es sich um soziale Muster und geteiltes Wissen handelt. Darauf folgen Erklärungen, wie Spiritualität, Moralität oder Narration im Rahmen einer religiösen Praxis funktionieren und welche Funktionen die jeweilige Dimension erfüllt. Des Weiteren widmet sie der Performanz von Differenz stets besondere Aufmerksamkeit, achtet

⁵ Siehe dazu: Luckmann, Thomas. 1991. Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp sowie: Knoblauch, Hubert. 2009. Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

⁶ Siehe dazu: Langer, Robert, Dorothea Lüddeckens und Kerstin Radde-Antweiler. 2005. Ritualtransfer. In: Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa, hg. von Robert Langer, Raoul Motika und Michael Ursinus, 23-34. Frankfurt am Main: Lang.

dementsprechend auf Grenzziehungen, Inklusion und Exklusion. Schließlich setzt sie jede Dimension in Beziehung zu den anderen. Ihre Verflechtung innerhalb konkreter Praktiken zeigt sie insbesondere bei der Analyse eines finalen Beispiels auf: das chinesische Qingming-Fest und das dabei stattfindende Reinigen der Grabstätten, wie es ein junger chinesischer Kanadier in seinem Blog berichtet (197-203).

Immer wieder gibt Ammerman entscheidende Hinweise zu Perspektiven und Orten, mit denen Forschung beginnen kann. Sie empfiehlt, bei der Beobachtung einer für die forschende Person sehr fremden Kultur zu starten, um Erwartungen, Regeln und Vorannahmen zu erkennen, die in vertrauten Kontexten vielleicht schnell unhinterfragt übergangen werden. Sie gibt Tipps zur Formulierung von sensiblen Interviewfragen (134) oder weist auf Wendungen in theologischen Schriften und Gebetstexten hin, die Aufschluss über die Emotionalität und entsprechende Erwartungen geben (137). Um geteiltes Wissen über spirituelle Wirklichkeiten zu erforschen, bietet sich die Fokussierung auf die jeweilige Lehr- und Erziehungspraxis für Kinder und Konvertierte an. Es wird deutlich, dass es bei der spirituellen Dimension zwar darum geht, etwas zu untersuchen, das nicht direkt sichtbar ist, sich aber in Kommunikationen einer Gemeinschaft ausdrückt, die spirituelle Erfahrungen formt und fördert. Daher braucht es viel Wissen zu kulturspezifischen Ausdrucksformen, kulturellen Codes, historischen Entwicklungen und qualitativen wie quantitativen Studien.

Die Kapitel sind durchzogen von Fallbeispielen aus verschiedenen Kontexten und von Vertreter*innen unterschiedlicher Forschungsdisziplinen. Klassiker der westlich geprägten Religionsforschung kommen konkret in Bezug auf einzelne Fragen und Perspektiven zum Tragen, aber auch zahlreiche, aktuelle Arbeiten, vor allem aus nichtwestlichen Kontexten, nehmen viel Raum ein. Mal sind es nur kurze Verweise, mal eingerahmte Exkurse. An diesen Best-Practice-Beispielen können Lesende sehen, worauf andere in ihrer Forschung Wert legen und welche Aspekte sie berücksichtigen. Die Autorin fordert außerdem dazu auf, eine gelebte Praxis auszuwählen, sich auf eine Dimension oder konkrete Grenzziehungen zu fokussieren, Möglichkeiten direkter Beobachtung oder Befragung zu nutzen, in Romanen, Berichten und Statistiken nach Mustern zu suchen und so Forschungserfahrung zu sammeln. Bei *Studying Lived Religion* handelt es sich nicht um ein Methodenhandbuch, aber Lesende können mithilfe des Buches lernen, welche methodischen Zugänge es gibt. Ammerman hat am Ende ein Methodenkapitel ergänzt, in welchem sie auf Sample-Auswahl, Reflexion des eigenen Standortes und verschiedene methodische Ansätze eingeht und auf entsprechende Handbücher und Anleitungen hinweist.

Nancy Ammermans Publikation regt nicht nur die Neugier an, sondern hält einen Rahmen für die Kontextualisierung und ein Konzept mit möglichen Parametern für die Analyse religiöser Praxis bereit. Zwar sind einige Abschnitte im Hauptteil

redundant, da dieselben Aspekte und Fragen bei der Vorstellung jeder Dimension auftreten, aber die unzähligen Beispiele dienen nicht nur der Illustration, sondern sie bieten auch Dozierenden einen Schatz für die eigene Lehre mit Fallstudien aus Bereichen, in denen eine Lehrperson selbst weniger bewandert ist. Mit Hilfe dieses Buches können Lernende zu eigenen Forschungen angeregt werden.



Zeitschrift für junge Religionswissenschaft

Review: Wiseman, Graham: Corporate Designing Religion. Transforming the Visual Identities of Religious Institutions in the Digital Era

LIT Verlag, Vienna, 2023, 452 pages

Aizhana Khasanova

Reviewed Work

Graham, Wiseman. 2023. Corporate Designing Religion. Transforming the Visual Identities of Religious Institutions in the Digital Era. Vienna: LIT Verlag. 452 pages, 54,90 €, ISBN: 978-3-643-91241-1.

In his book, religious scientist Graham Wiseman explores a topic that is rarely approached in the field of Religious Studies—how contemporary religious institutions use corporate design to construct and communicate their identity. This study, part of Wiseman's doctoral project at the Paris-Lodron University in Salzburg, combines his background in graphic design with Religious Studies, making a significant contribution to the field.

Corresponding Author: Aizhana Khasanova, Ruhr-Universität Bochum, aizhana.khasanova@ruhr-uni-bochum.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Khasanova, Aizhana. 2024. » Review: Wiseman, Graham: Corporate Designing Religion. Transforming the Visual Identities of Religious Institutions in the Digital Era« Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 19 | 2024. S. 83-88. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1582

The author's question is how and to what extent corporate visual design influences the identity of religious institutions in the digital era. The author follows Pnina Werbner's definition of identity as a way of »approaching difference,« a discourse of »boundaries, relatedness, and otherness, on the one hand, and encompassment and inclusiveness, on the other« (p. 2). Corporate identity and its relation to design are central to his investigation. Corporate design, he argues, helps an organization facilitate itself and gather its members through a sense of belonging (p.15) by incorporating rationally chosen meaningful symbols (pp. 20-47).

The author posits that religious organizations increasingly use design to shape their identities, reaffirm existing communities, and attract new members through branding. Wiseman's holistic approach examines four influential areas of visual design. First, visual representations of religion can potentially communicate organizational identity through rationalized choice of logo. Second, branding activities influence the adaptability of religious institutions to changes and, as a result, how visible they are to different demographic groups. Modern design can be a way to appeal to new, younger audiences (pp. 48-60). Thirdly, religious institutions need to follow the transformations of communication methods happening with the development of digital technologies by, for example, recognizing the role of the designer as an essential link in the construction of reality or navigating the affordances and challenges of digital substitution of religious symbols (pp. 74-100). Last, religious institutions need to comply with ethical standards of design, the application of which can enforce or impede the communication of institutional identity (pp. 100-117).

To aid this ambitious project, the author includes cases from Austria, Germany, Switzerland, and the UK, covering Christianity, Islam, Buddhism, and a multi-religious facility. The data consists of literature on historical benchmarks of religious and institutional identity; the official institutional documentation regulating communication and marketing activities; interview data with the representatives of communication departments of the selected organizations; selected digital visual content produced by the institutions, e.g., logo and images; and focus-group interviews with members of the institutions to investigate their perception of institutional visual strategies (pp. 128-146). Graham Wiseman followed the principles of semiotic analysis of visual elements outlined by C. S. Peirce's theory of signs and R. Barthes's semiotic structuralist approach – well-justified methods in the light of identity is primarily constructed through language¹.

¹ Ringrow, Helen. 2021. Identity. In: *Analysing Religious Discourse*, ed. by Stephen Pihlaja, 276 – 291. Cambridge: Cambridge University Press.

One of the most significant findings of the research is that religious organizations perceive branding and corporate design as necessary instruments generating tangible and intangible capital, similar to commercial institutions (p. 377). Logo design provides institutions with a means of expressing their identity, creating a bond between their members, and representing themselves to the outside world. By using meaningful visual elements, some of which required previous knowledge for understanding, institutions outline their boundaries and establish a commitment to a particular strand of faith and tradition. Visual design elements, therefore, act as tools for negotiating visibility – a way to acquire presence and recognition in the overall context². At the same time, Wiseman observes that the adoption of corporate design strategies leads religious institutions to engage in reflective processes of redefinition of their substance (p. 377). Design elements embody a spectrum of spiritual, communal, and political ideals. These elements have the power to resonate with or repel diverse audiences, influencing their responses to the institution. By carefully crafting design elements, the author argues, religious institutions communicate their core values and engage with various stakeholders while also potentially sparking debate or controversy among different audience segments. Interestingly, the findings show that despite design elements being formed in resemblance to traditional religious symbols, such as the Christian cross, their meaning and function are mostly not perceived as sacred by institutions and community members (p. 379). Thus, corporate design fulfills a different function compared to other forms of visual religious culture, as indicated by David Morgan³. While design elements can construct a sense of community through shared symbols and influence thought and behaviour, they are not considered capable of representing or communicating with the divine. For instance, the Christian cross in a religious institution's logo evokes associations with its religious tradition and organizational history, but it is not perceived as possessing divine power, unlike a cross placed in a church.

Notably, the research indicates the shifts of authority and agency in the construction of institutional identity. For one, it returns to the long-lasting discussion of the role of the artist in creating value-imbued signs and images. The importance of communication departments in the process of visual identity construction was evident from the restructuring processes witnessed at the investigated institutions. Questions of modern look and appeal often prevail in the design process, indicating the importance of the expertise of a designer. Additionally, the organizations face the challenge of resolving the dichotomy between national and regional levels: enforcing a

²Brighenti, Andrea. 2007. "Visibility: A Category for the Social Sciences." *Current Sociology* 55 (3): 323–342.

³Morgan, David. 2014. *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press, 55.

unified design or allowing diversity and self-expression on a local level. This emphasizes the role communities play in forming organizational identity. Wiseman notes that the lack of a unified design threatens institutional integrity and purposes of broader identification. At the same time, the engagement of local communities in decision-making and construction of visual identity allows for higher recognition and acceptance of design symbols (pp. 380-382). The issue is also evident in the use of images in institutional digital media. Responsible content production dictates the careful application of images displaying persons, for which reason many institutions opt for stock photos and de-personalized images. Importantly, Graham Wiseman points out how such a choice leaves community members outside the view, making the self-identification of individuals with the institution more complicated (p. 388).

The investigation concludes by presenting the religious Branding Compass, indicating four modes of visual identity strategies: tradetic, neoetic, neotradetic, and genetic. The model is a solid theoretical tool for recognizing the diversity of institutional design strategies. It also suggests the allowances and challenges of each strategy in communicating with religious communities and the wider society. Tradetic defines a traditional, conventional symbol choice, such as a cross in Christian traditions or other symbols well-known in particular geographical areas. Neoetic strategies appear when an institution introduces completely new visual markers; it is a sign of a fresh beginning or a new image direction, which requires getting familiar with new representations. Such design points towards the innovativeness of an institution, but it also puts it under the pressure of unacceptance by its members. Neotradetic strategy applies branding techniques to traditional images – it transforms historical visual identities with the means of modern design techniques to make them more appealing to contemporary audiences. Genetic strategy implies developing an established brand identity when recognizable organizational logos change only insignificantly following design trends (pp. 408-412). The author recognizes the fluidity of the categories of the compass and its ability to invoke variations of interpretations of corporate design features. Nevertheless, the categories underlie the directions that religious institutions chose to pursue to communicate their self-perception using visual tools.

In addition to the advantages mentioned earlier, a few limitations could be of significance for further research in this field. Firstly, as the author also acknowledges, while applying the interpretive semiotic approach to analyse visual design components can significantly deepen understanding of organizational meaning communication, the approach also allows for the considerable engagement of researcher bias (p. 133). While the author made all attempts to disclose his judgment and professional designer opinion, this necessity underscores the importance of developing a consistent approach in the analysis of visual digital content of religious institutions

to ensure the reproducibility of research results. By establishing standardized methods for analysing visual digital content, researchers can enhance the reliability and validity of their findings, advancing our understanding of how religious institutions communicate their identities through digital media. Secondly, to understand the impact of design on the identity of religious institutions through time, it would have been helpful to expand the overview of historical religious symbols in the chapter named Case Study Findings with the investigation into how these symbols were strategically chosen by institutions and what they meant for their social and political standpoint. Thirdly, while this study provides valuable insight into the visual identity of national and regional religious institutions, it does not address smaller or more marginal organizations. The present investigation already points to the differing institutional agendas that can be dictated by their size and structure. A further comparison of institutions in different socio-economic contexts (e.g., outside of Europe) and backgrounds (e.g., local or migrant religions) could yield helpful results. In addition, the results of Graham Wiseman's study bear important implications for the practice of religious communities. Precisely, a more profound link between the theory of corporate design of religious institutions and the practice of religious communities could become a significant topic for further investigation. For example, the question arises as to what extent marginalized religious communities can increase their visibility by adapting widespread design identities while sustaining their individuality. Lastly, it would have been desirable to see the author's elaborated opinion on the broader implications of the study, such as how the modern trends in marketing religious institutions are changing the substance of religiosity or whether political and societal questions are becoming more essential for religious institutions moving traditional existential concerns into the background.

Nevertheless, Graham Wiseman's *Corporate Designing Religion* emerges as a valuable addition to the field of Religious Studies. The project offers profound insights into the contemporary landscape of religious institutions by integrating sociology, economics, and the visuality of religion while relying on a solid theoretical and methodological framework. It contributes to our understanding of how religious institutions manage contemporary challenges of religiosity, such as the dropping numbers of religious adherents in Europe, the tensions between tradition and change, and the conditions of religious diversity. It also addresses the question of affordances, in Gibson's terms⁴, of material manifestations of religion in relation to their digital presence. It sheds light on the so far neglected field of how visual design contributes to the social, intellectual, and perceptual construction of the reality of religious

⁴ Gibson, James. J. 1977. The theory of affordances. In: *Perceiving, acting, and knowing*, ed. by Robert Shaw, John Bransford, 67–82. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc.

institutions. Addressing the discussed limitations could further expand and deepen the implications of the chosen research topic.



Rezension: Eisenmann, Clemens. 2022. Spiritualität als soziale Praxis. Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Yoga

De Gruyter, Berlin; Boston, 2022, 301 Seiten

Janna Weseloh

Rezensiertes Werk

Eisenmann, Clemens. 2022. *Spiritualität als soziale Praxis*. Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Yoga. Berlin; Boston: W. de Gruyter. 301 Seiten, 44,95€, ISBN: 978-3-11-064870-6.

Der Soziologe Clemens Eisenmann befasst sich in seiner Dissertationsschrift *Spiritualität als soziale Praxis* einerseits mit der Konstruktion und Ausübung von Spiritualität im Yoga, indem er sie als soziale Praxis identifiziert (1). Zum anderen leistet er mit der Entwicklung der ethnomethodologischen Ethnografie, angelehnt an Garfinkels Ethnomethodologie, einen Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Methodendiskussion (48, 269). Anhand der neuen Methodik begegnet Eisenmann einem Problem, das soziologischen Analysen bisher ihre Grenzen aufzeigte, und zwar, dass Spiritualität schwer wahrnehmbar und somit kaum erklärbar ist (16 f.). Der Autor entwickelt besagte Methodik anhand der Strukturen des Felds (34), indem er seinen Fokus streng auf das Erleben von konkreter Praxis legt (37). Das ermöglicht ihm, seinem Erkenntnisinteresse nachzugehen: zu ergründen, wie Spiritualität interaktiv hervorgebracht wird (10). So werden Yoga und die mit ihm einhergehende

Korrespondierende Autorin: Janna Weseloh, Universität Bremen, weseloh@uni-bremen.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Weseloh, Janna. 2024. »Rezension: Spiritualität als soziale Praxis. Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Yoga.« Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 19 | 2024. 89–93. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1564

spirituelle Konstruktion von Wirklichkeit in Eisenmanns Forschung zum einen als soziale Praxis der Teilnehmenden und außerdem als deren kritische Auseinandersetzung mit alltäglichen Wirklichkeiten identifiziert (278). Wie schon der Titel von Eisenmanns Dissertation verspricht, wird hier Spiritualität im Sozialen verortet, was ermöglicht, sie greifbarer und soziologisch verstehbarer zu machen.

Die Orte der Feldforschung sind im Besonderen ein Yogafestival in Berlin, das Eisenmann über mehrere Jahre hinweg besucht, und ein Yoga-Aschram in Horn-Bad Meinberg (11). Dort absolviert der Autor eine Ausbildung zum Yogalehrer und arbeitet im Aschrambetrieb mit (11 f.). Im Sinne intensiver Praxisorientiertheit nimmt Eisenmann die Realitäten der Akteur:innen seiner Forschung radikal ernst (13). Ähnlich konsequent verhält er sich gegenüber seiner eigenen Teilnahme im Feld, sodass selbst am Schweigetag im Aschram die Konventionen des Felds, nicht in Kommunikation zu treten, im Zentrum stehen und nicht der Forschungsdrang, der ihn in Dialog mit den Teilnehmenden treten lassen will (240).

Anhand häufiger Ausschnitte aus Feldprotokollen und Interviewtranskripten sowie zahlreicher Zeichnungen von sozialen Situationen der Yogapraxis erhalten Lesende eine lebhaftere Vorstellung des Festival- und Aschramalltags. Zugleich stehen diese Einblicke in das empirische Material in einem sehr ausgewogenen Verhältnis zu der oftmals komplexen soziologischen Theoriebildung. Eisenmann beweist ein gutes Gefühl dafür, wann es einer Anekdote aus dem Feld bedarf, um den Lesefluss aufrecht zu erhalten. Aufgrund dieses stetigen Wechsels gelingt es dem Autor ebenfalls, seine Theoriebildung mit zahlreichen Beispielen aus der Empirie sehr genau zu stützen. Gleichzeitig wird innerhalb der langen Kapitel häufig an schon Erarbeitetes erinnert, was dem Nachvollzug von Eisenmanns Argumentation zugutekommt.

Nach einem einleitenden Kapitel eins widmet sich Kapitel zwei Methodik und Feld der Forschung, die aufgrund ihrer prominenten Stellung in *Spiritualität als soziale Praxis* sicherlich einer ausgeprägten Einführung bedürfen (17). Ausgehend von dem Problem spirituelle Erfahrungen überhaupt beschreibbar zu machen und zudem, um seine Forschungsweise nachvollziehbar zu machen, führt Eisenmann sozialwissenschaftliche Konzepte ein, die die Analyse fortwährend begleiten werden (33 ff.). Die Forschung soll dem Gegenstand möglichst angemessen sein, die Reflexivität der Teilnehmenden sowie den eigenen, meist körperlichen Nachvollzug des Autors, ernst nehmen und damit ermöglichen, Herstellungsleistungen (im Besonderen von Spiritualität) erklärbar zu machen (60 f.).

Kapitel drei ist der Einstieg in die drei analytischen Dimensionen (Ritual, Körpertechnik und Yogaphilosophie), die die Forschung strukturieren und in den folgenden Kapiteln genauer analysiert werden (22). Das gemeinsame Singen von *Om* ist hier die zentrale Praxis und findet zugleich in allen drei Dimensionen statt (14).

Dem folgend untersucht Eisenmann in Kapitel vier also Interaktionspraktiken und Rituale (14), in Kapitel fünf Körperpraktiken (142) und in Kapitel sechs die Yoga-philosophie (220).

Vielfältig spielt das Konzept der Spiritualität in der Religionswissenschaft sowie den Modern Yoga Studies (MYS) eine Rolle und wird auf ebenso vielfältige Weisen beschrieben und eingeordnet¹. Über die mangelnde Beschreibbarkeit hinaus, die Eisenmann zum Ausgangsproblem seiner Forschung macht, äußern sich Autor:innen der Religionswissenschaft und MYS zunehmend kritisch bezüglich Definitionsversuchen. Neubert betont die Schwierigkeit, Spiritualität überhaupt als wissenschaftliche Kategorie zu verstehen, und legt einen genealogischen beziehungsweise diskursiven Umgang mit dessen Bedeutung nah (Neubert 2016, 130). So kritisiert auch Huss Wissenschaftler:innen, die Spiritualität als etischen Begriff verwenden und schlägt vor, Spiritualität eher als emisch, angewandt und praktiziert zu verhandeln². Hasselle-Newcombe vermeidet in ihrer Forschung die Definitionsleistung ganz und überlässt den Teilnehmenden ihre individuelle Bedeutungszuschreibung (Hasselle-Newcombe 2005, 312). Knoblauch identifiziert Spiritualität als »eine Form des Wissens und der Praxis«³.

Eisenmann schließt unter anderem daran an, das Konzept als emisch zu betrachten, und ermöglicht gerade durch die genaue Anpassung seiner Methodologie, Spiritualität praxisbezogen als soziales Phänomen wahrzunehmen und die Hervorbringungsleistung der Teilnehmenden radikal ernst zu nehmen (267). Dieses Vorgehen richtet sich gegen diverse Umgangsweisen mit dem Konzept Spiritualität, zu denen beispielsweise die Einordnung des Yogas als religiöses Glaubenssystem gehört (267). So wird beispielsweise bei Konecki Yoga zur Para-Religion (Konecki 2015, 33), wirkt also, ähnlich wie Religionen, auf existenzielle Anliegen des Lebens, involviert aber nicht den Glauben an Übernatürliches (Konecki 2015, 214). Solche Zuordnungen lassen sich darauf zurückführen, dass Spiritualität hinsichtlich seiner Bedeutungszuschreibung häufig in ein Verhältnis zu Religiosität gesetzt wird

¹ Hasselle-Newcombe, Suzanne. 2005. »Spirituality and »Mystical Religion« in Contemporary Society. A Case Study of British Practitioners of the Iyengar Method of Yoga.« *Journal of Contemporary Religion* 20 (3): 305–321; Konecki, Krzysztof Tomasz. 2015. *Is the Body the Temple of the Soul? Modern Yoga Practice as a Psychosocial Phenomenon*. Krakow: Jagiellonian University Press; Schnäbele, Verena. 2009. *Yogapraxis und Gesellschaft. Eine Analyse der Transformations- und Subjektivierungsprozesse durch die Körperpraxis des modernen Yoga*. Hamburg: Dr. Kovač.; Van Ness, Peter H. 1999. »Yoga as Spiritual but Not Religious. A Pragmatic Perspective.« *American Journal of Theology & Philosophy* 20 (1): 15–30; Neubert, Frank. 2016. *Die diskursive Konstitution von Religion. Theorie und Praxis der Diskursforschung*. Wiesbaden: Springer.

² Huss, Boaz. 2014. »Spirituality. The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular.« *Journal of Contemporary Religion* 29 (1): 47–60.

³ Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.

(Knoblauch 2009, 121). Eisenmann stellt in seiner Forschung die Gleichzeitigkeit von traditionell religiösen und säkularen Ritualen heraus, die beide konstitutiv für die Spiritualität der Teilnehmenden sind und plädiert daraus folgend für »eine Mehrdeutigkeit von Spiritualität« (271) im Yoga, die sich nicht bloß einer Religiosität zuordnen lässt (271). Knoblauch betrachtet das Verhältnis von Religiosität und Spiritualität radikaler, bezeichnet das Religiöse als entgrenzt und meint damit, dass spirituelle Erfahrungen zum Teil ohne religiöse Bezüge auskommen (Knoblauch 2009, 162). Hier warnt Neubert allerdings, dass beide Konzepte sich gegenseitig konstituieren und somit nicht ohneeinander gedacht werden können (Neubert 2016, 130). Dieser religionswissenschaftliche Diskurs wird bei Eisenmann allerdings nicht aktiv aufgegriffen und das Verhältnis von Spiritualität, Yoga und Religion verliert sich in dem stark am Emischen orientierten Analyseergebnis – der Mehrdeutigkeit von Spiritualität.

Des Weiteren richtet sich Eisenmann mit seiner Forschung gegen bloße Verweise auf ein *Mehr* hinsichtlich der Ergründung von Spiritualität, das er als der Yogapraxis und Spiritualität innewohnend identifiziert (270). Derlei Zuschreibungen finden sich beispielsweise bei Schnäbele, wenn sie schreibt: »»Spiritualität« soll hier metaphysische Narrationen von Transzendenz und Göttlichkeit sowie Konstruktionen einer höheren Realität bezeichnen« (Schnäbele 2009, 239) oder bei Konecki, dessen bereits genannte Zuschreibung von Yoga als Para-Religion ermöglicht, Yogapraxis sowie alltägliches Leben zu *spiritualisieren*, ohne dass Konecki diesen Prozess frei von Religiosität betrachtet (Konecki 2015, 38). Das *Mehr* verschiebt sich hier in die Sphäre der Religion. Eisenmann verwehrt sich auch hier religionswissenschaftlicher Bezüge, macht sich das *Mehr* zum soziologischen Untersuchungsgegenstand und ergründet es praxeologisch, was an dieser Stelle somit der Beschreibbarkeit von Spiritualität zugutekommt, statt sie zu verschleiern (270).

Ein weiterer Aspekt, den Eisenmann als Teil der Forschungslandschaft kritisiert, ist, dass Spiritualität zumeist als subjektive Transzendenerfahrung dargestellt wird (267). Schon 1999 bei Van Ness ist Selbsttransformation Schlüsselement der yogischen Spiritualität (Van Ness 1999, 22f.). Ebenso ist bei Konecki Yoga eine individuelle Form der Spiritualität (Konecki 2015, 29). Eisenmann hingegen betont, dass Spiritualität im Yoga eine soziale Leistung ist und gerade Dichotomien aufbricht, die zwischen Innen und Außen unterscheiden (274). Auf dieser Grundlage werden im Feld erst Selbst- und Weltkonstruktionen hervorgebracht (275 f.). Damit schließt der Autor an ein Religionsverständnis an, dessen Kern zuvor Geertz als

»Beziehungen zwischen Selbst und Welt«⁴ erfasst hat, jedoch wieder ohne sich aktiv auf seinen Vordenker zu beziehen.

Eisenmann schafft es in *Spiritualität als soziale Praxis*, möglichst frei von Konzepten der Religionswissenschaft, Spiritualität mehr beschreibbar zu machen, als es die MYS bisher hervorgebracht haben. Die Stärke dieses Vorgehens demonstriert er, indem er zeigt, dass Beschreibbarkeit nicht maßgeblich abhängig von etablierten Kategorien ist, sondern eine Frage der methodologischen Herangehensweise. So spürt er entscheidenden Gegenständen seiner Forschung genau nach, die bei anderen Denker:innen als unbeschreibbar in der Sphäre von Religion versinken. Sein radikal praxeologischer Anspruch ermöglicht, die Fallstricke etwas zu reduzieren, die soziologischen Analysen bisher Grenzen aufgewiesen haben. Auch wenn die ethnomethodologische Ethnografie zu minutiösen Schilderungen der im Feld stattfindenden Praktiken führt, macht Eisenmann deutlich, wie grundlegend dieser genaue Blick für das Ziel der Beschreibbarkeit von Spiritualität ist. Dennoch führt die strenge Orientierung an soziologischer Theorie dazu, dass religionswissenschaftliche Diskurse vernachlässigt werden, gar zumeist unerwähnt bleiben, obwohl sie ein Gewinn für die Kernthemen des Werks – Spiritualität und Yoga – hätten sein können.

Ein empathischer Schreibstil, ein ausgeprägtes Gefühl, wann es Erklärungen komplexer Zusammenhänge bedarf und ein dynamischer Wechsel zwischen Empirie und Theorie machen Eisenmanns Dissertation zu einem gut nachvollziehbaren und sogar unterhaltsamen Werk. So eignet sich die Lektüre von *Spiritualität als soziale Praxis* sicherlich für Interessierte der MYS sowie sozialwissenschaftlicher und religionswissenschaftlicher Fachdiskurse zum Thema Yoga und Spiritualität, aber auch besonders für jene, die sich die ethnomethodologische Ethnografie zunutze machen möchten, um vermeintlich Unbeschreibbares zu erforschen.

⁴ Geertz, Clifford. 2019. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Rezension: Joseph Blankholm, *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*

New York University Press, New York, 2022, 297 Seiten

Thilo Rother

Rezensiertes Werk

Blankholm, Joseph. 2022. *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*. New York University Press, New York. 297 Seiten, Paperback \$ 32.00, Hardcover \$ 89.00. ISBN 9781479809509 (Paperback), ISBN 9781479809493 (Hardcover).

Wieso kann sich säkular sein so seltsam religiös anfühlen? Diese Frage beantwortet Joseph Blankholm, Assistant Professor für Religionswissenschaft an der University of California, Santa Barbara, äußerst anschaulich in seinem ersten Buch „*The Secular Paradox. On the Religiosity of the Not Religious*“. Die Ethnographie, die auf jahrelanger Feldforschung zu organisierten »Ungläubigen« und säkularen Aktivist:innen in den USA beruht, analysiert das generative Schwanken zwischen der Affirmation und Negation von Religion in der freigeistigen Szene. Blankholm inkludiert in seiner Arbeit partiell BIPOC-Personen und Frauen – Personengruppen, die bislang in der Forschung zu freigeistigen Menschen weitgehend unberücksichtigt blieben. Am Beispiel dieser Personengruppen verdeutlicht er die Ausschlusskriterien des normativen Säkularismus in den USA. Blankholm gelingt ein Meilenstein für die Secular Studies, indem er aufzeigt, wie die Vorstellungen der Binarität säkular/religiös die vielfältige freigeistige Szene geprägt haben,

Korrespondierende Autorin: Thilo Rother, Universität Bayreuth, thilo.rother@web.de. Um diesen Artikel zu zitieren: Rother, Thilo. 2024. »Rezension: Joseph Blankholm, *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 19 | 2024. S. 94-98. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1574.

welche Konsequenzen dies für die Beteiligten hat und wie freigeistige Menschen in und mit dem Paradoxon leben.

Das säkulare Paradoxon, so Blankholm, beruht auf den binären Vorstellungen vom Religiösen und Säkularen. Dadurch entstehen in der freigeistigen Szene zwei unterschiedliche Perspektiven auf das Säkulare: einerseits die Bejahung und andererseits die Verneinung von Religion. Die Manifestation dieser zwei Seiten des Säkularen stellt Blankholm vor, indem er beschreibt, wie freigeistige Personen in und mit diesem Paradoxon leben. Die generativen Formen, die durch das säkulare Paradoxon entstehen, sind äußerst vielfältig – insbesondere durch die Überschneidungen von Ethnizität und Kultur. Blankholm gelingt die Abbildung dieser Pluralität hervorragend. Die äußerst gesättigte Feldforschung basiert auf mehr als drei Jahren teilnehmender Beobachtung, über einhundert qualitativen Interviews sowie der Analyse von Emails, Blogbeiträgen, Newslettern, Zeitschriften und Social-Media-Accounts.

Ziel des Buches ist es, nicht nur über freigeistige Menschen und Organisationen in den USA zu informieren, sondern auch Säkularismus als eine eigene Tradition zu begreifen und so ein neues Verständnis desselben mitzugestalten. Dies gelingt Blankholm, indem er die beiden Seiten des Säkularen als „absolutely not religious and surprisingly religion-like“ (S. 6) umfasst und damit das Paradoxon und seine Effekte kohärent erörtert. Damit ruft er auch zu einem neuen Denken über Religion und Säkularismus auf, in welcher die bestehenden Grenzen zwischen religiös und säkular über ihre bisherige Bedeutung hinaus erweitert werden sollen. Mit dieser Perspektiverweiterung kritisiert er die Eigenständigkeit des Säkularen und zeigt, warum „Religion“ eine so problematische Kategorie ist. Aufgrund des klaren Religionsbezugs ist seine Ethnographie eindeutig im religionswissenschaftlichen Fachdiskurs zu verorten sowie für die Secular und Nonreligion Studies bedeutsam.

Im ersten Hauptkapitel stellt Blankholm den Glauben¹ von freigeistigen Menschen vor. Ausführlich beschreibt er zwei unterschiedliche Positionen: Eine Position besteht in der Ablehnung des Begriffes Glauben, da ihre Überzeugungen auf evidenzbasiertem Wissen beruhen. Die andere Position bejaht den Begriff Glauben, wie zum Beispiel den Glauben an den Humanismus. Diese ambivalente Haltung der Freigeistigen, die das Konzept Glauben als unpassend und zugleich als unverzichtbar verstehen, ist für Blankholm ein wesentlicher Teil des säkularen Paradoxons. Blankholm veranschaulicht die unterschiedlichen Glaubensvorstellungen und Selbstbezeichnungen innerhalb der freigeistigen Szene, indem er Freidenker, religiöse und säkulare Humanist:innen,

¹ Bei den kursiv markierten Wörtern handelt es sich um die von Blankholm verwendeten Kapitelüberschriften.

Atheist:innen, Agnostiker:innen sowie weniger bekannte Bezeichnungen mit einem affirmativen oder negativen Religionsbezug vorstellt.

Das zweite Hauptkapitel behandelt den Aspekt Gemeinschaft und die ambivalente Wahrnehmung von Zugehörigkeit innerhalb der freigeistigen Szene. Diese Ambivalenz beruhe auf dem säkularen Paradoxon, das sich aus der Spannung zwischen der Verneinung Gottes und der Bejahung der nichttheistischen Lebensweise ergebe. Durch das Hin- und Herschwenken zwischen Negation und Affirmation bringe das Paradoxon neue Formen des Säkularen (und auch neue Formen des Religiösen) hervor. Zu diesen Formen gehören auch freigeistige Subgruppen, wie Humanistic Judaism, Hispanic Nonbelievers, Black Atheists und Secular Muslims, die Blankholm sehr lebendig beschreibt und so den Blick auf die freigeistige Szene weitet. Besonders vielversprechend ist das damit zusammenhängende und von ihm entwickelte Konzept der „secular misfits“ (säkulare beziehungsweise freigeistige Außenseiter). Die genannten freigeistigen Subgruppen können als „secular misfits“ verstanden werden, da der Großteil der freigeistigen Organisationen maßgeblich christlich beziehungsweise protestantisch geprägt ist. Das führt zu einer Grenzziehung zwischen Säkularem und Religiösem, durch die sich nicht-christlich geprägte freigeistige Gruppen teilweise außerhalb dieser festgelegten Grenzen des Säkularen befinden und aufgrund dieser Nonkonformität zu Außenseitern werden.

Im dritten Hauptkapitel beschreibt Blankholm die Einstellung freigeistiger Menschen zu Ritualen. Ein Teil der Freigeistigen betrachtet Rituale als ein menschliches Bedürfnis, um wichtige Momente im Leben zu markieren und Gemeinschaft zu schaffen. Da freigeistige Menschen Rituale jedoch oftmals mit Religion assoziieren, entwickeln sie, so Blankholm, säkulare Reinigungsrituale, die es ihnen ermöglichen, Rituale zu praktizieren, ohne dabei ihre „Säkularität“ zu gefährden. Blankholm unterscheidet vier Arten der säkularen Reinigung: 1. die Vermeidung von allem, was sich religiös anfühlt, 2. die Blasphemie, die sowohl Spott als auch Erhaltung beinhaltet, 3. die Abstraktion als ein Mittel, nicht-religiöse Begriffe für religionsähnliche Phänomene zu verwenden und 4. die Übersetzung eines Diskurses in eine säkulare Analogie. Die Auseinandersetzung mit diesen Reinigungsritualen führt wiederum zu verschiedenen Ausprägungen des Säkularen. Blankholm gelingt es in diesem Kapitel, die ambivalente Haltung freigeistiger Menschen gegenüber Ritualen herauszuarbeiten, die darin besteht, Religion abzulehnen und zugleich an ihr festzuhalten und so eine säkulare Lebensweise zu bejahen.

Das vierte Hauptkapitel behandelt das Thema Konversion. Eröffnend beschreibt Blankholm das sogenannte ethische Dilemma freigeistiger Menschen und Organisationen. Dieses ergibt sich aus folgender Frage: Meint Atheismus nur die Behauptung der Nichtexistenz Gottes, oder ist Atheismus eine systematische Perspektive, die fundamentale moralische Fragen aufwirft? Ausgehend davon schlägt er einen Bogen zur Ethik der

säkularen Konversion, da sich auch hier die Frage stellt, ob eine Person säkular wird, indem sie lediglich die Religion verlässt, oder ob sie eine säkulare Weltsicht und Lebensweise annehmen muss. Diese Spannung zwischen der negativen Anstrengung des Widerlegens und der positiven Anstrengung des Ersetzens strukturiert, so Blankholm, das säkulare Paradoxon.

Im letzten Hauptkapitel untersucht Blankholm das ambivalente Verhältnis der Freigeistigen zur Tradition. Anhand der Typologie des Humanismus, wie sie von Mason Old entwickelt wurde, demonstriert Blankholm die Vielfalt der humanistischen Tradition. Er betont die zahlreichen Brüche des Humanismus und ordnet ihn der „invented tradition“ nach Eric Hobsbawm zu. Daraufhin führt Blankholm sein eigenes Konzept der säkularen diskursiven Tradition ein. Diese Tradition besteht aus den anhaltenden Debatten um die Definition dessen, was als säkular und was als zu religiös zu betrachten sei. Sein Konzept ermöglicht es auf diese Weise, sowohl die verneinenden als auch die bejahenden Positionen unter dem Begriff der säkularen Tradition zu fassen. Gegen Ende des Kapitels beschreibt Blankholm neue jüdisch-säkulare, muslimisch-säkulare und säkulare Native American Traditionen heraus, an denen er ihren Status als „secular misfits“ veranschaulicht. Dadurch wird ersichtlich, wie das Christentum die säkulare diskursive Tradition strukturiert.

Besonders wertvoll an Blankholms Forschung ist die explizite Miteinbeziehung von freigeistigen Minoritäten, wodurch ihm ein äußerst wichtiger und bislang einzigartiger Beitrag zum Nexus Gender, Race und Nonreligion gelingt. In den Interviews mit freigeistigen Frauen und BIPOC, die in jedes Kapitel miteinbezogen werden, wird die männliche Dominanz und das vorherrschende Weißsein innerhalb der freigeistigen Szene sehr deutlich. Die angeführten Beispiele führen vor Augen, dass der Zugang zu freigeistigen Räumen für sogenannte „secular misfits“ erheblich erschwert ist. Zudem beschreibt Blankholm die Marginalisierung von Personengruppen, die nicht den christlichen Normen des Säkularismus entsprechen. Seiner Argumentation ist gut zu folgen, insbesondere dank der ausführlichen historischen Aufarbeitung der Verwobenheit von Protestantismus und US-amerikanischem Säkularismus. Wünschenswert wäre der Miteinbezug von queeren oder behinderten Menschen gewesen, um das interessante Konzept der „secular misfits“ zu erweitern. Zudem fehlt eine Reflexion darüber, dass fast alle zitierten Teilnehmer:innen sich in einem Dekonversionsprozess befinden oder befanden und somit eine ausgeprägte Religionsbezogenheit vorherrscht.

In den bereits vorliegenden Rezensionen zu Blankholms Buch wird vermehrt die Tendenz zu universalistischen Aussagen kritisiert. So wird ihm vorgeworfen, dass das Phänomen nicht auf alle Regionen übertragbar oder gar ein Spezifikum der USA sei. Diesem

Argument ist nur mit Einschränkungen zuzustimmen, denn das von Blankholm geschilderte Paradoxon ist mit einigen Abstrichen durchaus beispielsweise auf Deutschland übertragbar. So drückt sich das säkulare Paradoxon in Stefan Schröders Dissertation in Form von zwei Idealtypen freigeistiger Organisationen in Deutschland aus.² Der erste Organisationstyp, den Schröder weltanschaulich-agonal nennt, ähnelt der Negation von Religion und der zweite, sozial-praktische Organisationstyp ähnelt der Affirmation von Religion. Der wesentliche Unterschied zwischen Blankholms und Schröders Studien sind die unterschiedlichen Ebenen, auf denen sie forschen. Während Blankholm eher die Mikroebene untersucht, fokussiert Schröder die Mesebene.

Die zahlreichen Anekdoten, die die facettenreichen Ausprägungen des säkularen Paradoxons lebendig werden lassen, machen das Buch zu einer unterhaltsamen und aufschlussreichen Leselektüre. Die Ethnographie wirft viele weiterführende Fragen auf, beispielsweise hinsichtlich der Entstehung und Entwicklung des säkularen Paradoxons, nach dessen Relevanz für religiös Indifferente oder nach weiteren Fällen von „secular misfits“ innerhalb und außerhalb der USA. Durch seinen klaren Schreibstil eignet sich das Buch bereits für Studierende im fortgeschrittenen Bachelorstudium der Religionswissenschaft oder Anthropologie und bietet einen guten Einstieg in den fachlichen Diskurs zur freigeistigen Szene. Das für die Secular Studies zukunftsweisende Buch ist Studierenden und Wissenschaftler:innen, die sich für die freigeistige Szene und deren Verschränkung mit Minderheiten interessieren, sowie freigeistigen Personen selbst absolut zu empfehlen.

² Vgl. Schröder, Stefan. 2018. »Freigeistige Organisationen in Deutschland. Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der humanistischen Wende«. Berlin: De Gruyter.