

Die Ausstrahlung Gottes

Eine Analyse medialer Selbstrepräsentationen
pfingstlich-charismatischer Christen in
Deutschland

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Grades eines Dr. phil.

Vorgelegt dem
Institut für Ethnologie
Fakultät für Verhaltens- und empirische Kulturwissenschaften
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

von
Thorsten Walter Storck, M.A.
Schwindstr. 3
69126 Heidelberg

Erster Gutacher: Prof. emer. Dr. Klaus-Peter Köpping
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Gregor Ahn
Disputation: 25.06.2008

<u>1. Einführung</u>	
1.1 Vorüberlegungen – Die Rückkehr der Religion?	4
1.2 Überblick	10
1.3 Gegenstand	13
1.4 Forschung	23
1.5 Fallbeispiel Die Taube Heidelberg e.V.	28
<u>2. Methodologie</u>	
2.1 Neue Risiken der ethnographischen Repräsentation	34
2.2 Medialisierung ethnographischer Daten	41
<u>3. Videoanalysen</u>	
3.1 Standardvorspann und -abspann	50
3.2 Setting und technische Eigenschaften der Aufnahmen	53
3.3 Struktur und Praxis der Gottesdienste	56
<u>4. Somatisierung</u>	
4.1 Auftakt der Heilungstage	62
4.2 Religion und Medizin	70
4.3 Eine pfingstlich-charismatische Theorie der Heilung	74
4.4 „Ruhens im Geist“ und Torontosegen	80
4.5 Glossolie	89
4.6 Performanz, Performativität, Kompetenz	92
4.7 Ereignis, Genre, Handlung	98
4.8 Verkörperung	103
<u>5. Emotionalisierung</u>	
5.1 Beten über Tüchern	108
5.2 Lachen und Weinen	112
5.3 Übernatürliche Interaktionspartner und emotionale Beziehungen	117
<u>6. Verzauberung</u>	
6.1 Der Glaube an Geister und Dämonen	123
6.2 Der Sieg über Goliath	128
6.3 Plötzlicher Umschlag und beständige Wiederholung	135
6.4 Flexibles Glaubensinventar	140
6.5 Widersprüchlichkeiten	145
<u>7. Religion im gesellschaftlichen Kontext</u>	
7.1 Charakterisierungen der Gegenwart	152
7.2 Auswirkungen des Religionsbegriffes	156
7.3 Kennzeichnungen der religiösen Gegenwart	163
<u>8. Moderne Medien, magische Medien</u>	
8.1 Medientheorien	176
8.2 Medien und Massengesellschaft	188
8.3 Dominanter Mediendiskurs - „Die imaginierte Mitte der Gesellschaft“	198
8.4 Die religiöse Nutzung moderner Medien	204
8.5 Mediale Repräsentation, Selbstexternalisierung und Selbstkonstitution	218
<u>9. Schlussbetrachtung</u>	228
<u>Bibliographie</u>	235

1. Einführung

1.1 Vorüberlegungen – Die Rückkehr der Religion?

In den zeitgenössischen Medien begegnet man immer häufiger der Rede von der „Rückkehr der Religion im 21. Jahrhundert“, ein Befund, der angesichts der weltweiten Zunahme vor allem konservativ geprägter Religionsformen in Christentum, Islam und Hinduismus überzeugend erscheint. Die Einschätzung, dass Religion ein im Niedergang begriffenes Phänomen sei, galt auch in der Wissenschaft für lange Zeit als ausgemacht. Sie prägte die Schriften von Schlüsselfiguren der frühen sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion, wie etwa bei Durkheim, Weber und Mauss (Cannell 2006: 2). Die „Rückkehr“ der Religion kam für viele Sozialwissenschaftler durchaus unerwartet, galt doch angesichts der fortschreitenden gesellschaftlichen Modernisierung und Ausdifferenzierung der Rückzug der Religion ins Private als sicher.

„Aber nur wenige waren auf eine weltweite Revitalisierung von Religion als einer Macht gefasst, die erfolgreich religiöse Subjekte formt und öffentlichen Einfluss gewinnt. Besonders irritierend wirkte es auf uns westliche Intellektuelle, dass es sich nicht um ‚progressive‘ Formen der Religion handelte, wie die lateinamerikanische Befreiungstheologie mit ihrer Synthese von Christentum und Marxismus, sondern um konservative Formen mit starker Betonung patriarchalischer Autorität und Sozialmoral. Dies stellte eine ‚verkehrte Welt‘ dar, in der Unterschichten nicht revolutionär, sondern fromm wurden und Frauen sich nicht vom Patriarchalismus emanzipierten, sondern sich ihm oftmals freiwillig unterordneten“ (Riesebrodt 2000: 9).

Die jüngere Geschichte lehrt uns, dass „Religion“ keineswegs ein im Verschwinden begriffenes Phänomen, sondern vielmehr äußerst wandlungsfähig und vital ist. Sie war niemals verschwunden, jedoch verändert sich ihre Gestalt in der Moderne. Zentrale Inhalte von Bewegungen wie dem pfingstlich-charismatischen Christentum, dem islamischen Wahabismus oder dem hinduistischen Nationalismus wurden erst im Laufe des 19. Jahrhunderts in Anpassung an und Auseinandersetzung mit der Moderne geprägt.

Ein oft übersehener Teil dieses Phänomens ist der große Einfluss der immer schneller voranschreitenden Entwicklung moderner Kommunikationsmedien auf Ausbreitung, Organisation und Glaubensinhalte praktisch aller zeitgenössischen Religionen.

Während man im dominanten Mediendiskurs Deutschlands viel über islamistische „Fundamentalisten“ im In- und Ausland erfährt, werden christliche Gruppen mit ähnlich extremen Haltungen eher selten thematisiert, und falls doch, in stark polemischer Form, die Verstehen und konstruktive Auseinandersetzung unmöglich werden lässt.

Die ethnographische Erfassung der medialen Selbstrepräsentation einer charismatisch-christlichen Gemeinde und deren Verortung in einem weiteren gesellschaftlichen Kontext kann helfen, diese Lücke zu schließen und einen differenzierteren Einblick in christliche Kleingruppen zu ermöglichen. Im Rahmen einer möglichst vorurteilslosen Auseinandersetzung muss zunächst die Bezeichnung „Fundamentalismus“ und dessen Anwendung auf das untersuchte Phänomen hinterfragt werden.

„Der gegenwärtige Gebrauch des Fundamentalismusbegriffs, der inzwischen weit über den Bereich des Religiösen hinausreicht und ein wichtiges Wort in der Medienöffentlichkeit geworden ist, gibt jedoch berechtigten Anlass, differenzierende Begriffsverwendungen anzumahnen“ (Hempelmann 2005a: 423).

Das Etikett „Fundamentalismus“ ist in der Gegenwart höchst problematisch, da es in der öffentlichen Wahrnehmung praktisch immer mit gewaltbereiten Fanatikern in Verbindung gebracht wird und in höchstem Maße stigmatisierend ist. Der ursprünglich aus dem evangelikalen Protestantismus stammende Begriff (Hempelmann 2005a: 429) hat eine starke Ausweitung und Verwässerung erfahren. Bei der Beschreibung christlicher Gruppen kommt das Bestreben hinzu, das pfingstlich-charismatische Christentum aufgrund seiner Erlebnisbezogenheit vom eher dogmatischen Fundamentalismus protestantischer Prägung zu unterscheiden (Robbins 2004a: 122).

Hinzu kommt die verbreitete Verwendung des Begriffes im Rahmen eines „Alterierungsdiskurses“ (Schiffauer 2000: 315), der die Untersuchten als irrational und defizitär darstellt und ihn für die kulturwissenschaftliche Verwendung beinahe

unbrauchbar macht. Daher sollte eine bessere Benennung der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auftretenden globalen Prozesse, die in engster Weise mit der Modernisierung verbunden sind, gefunden werden. In religiöser oder ideologischer Form werden die Auswirkungen des Modernisierungsprozesses abgelehnt und auf vormoderne Zeiten und Werte als Ideal verwiesen. Obwohl die Inhalte der Programme stark voneinander abweichen, ist ihnen jedoch die grundsätzlich konservative Haltung sowie der Wunsch nach der Wiederherstellung vergangener Verhältnisse gemeinsam. Riesebrodt nennt den Patriarchalismus als vielleicht einziges Element, das allen fundamentalistischen Gruppen gemeinsam sei und zwar in solcher Weise, „[...] dass man ihn geradezu zum transkulturellen, wenn nicht gar universalen Definitionsmerkmal des Fundamentalismus und verwandter Bewegungen machen könnte“ (Riesebrodt 2000: 84).

In Zeiten fortschreitender Urbanisierung, sozialer Ausdifferenzierung und Auflösung traditioneller Bindungen stellt der als „Fundamentalismus“ beschriebene Prozess eine anti-moderne Bewegung dar, die allerdings außerhalb des modernen Kontextes nicht denkbar wäre. Religiöser Fundamentalismus wird nicht als Relikt vergangener Zeiten verstanden, das sich trotz des weltweiten Modernisierungsprozesses erhalten hat, sondern als Produkt dieses Prozesses und auch nur im modernen Zusammenhang verstehbar.

„Die Moderne mit ihren Chancen und Ambivalenzen war freilich zuerst, ihr nachgeborener Stiefbruder, der Fundamentalismus, antwortet auf den Abbruch der Tradition und der damit verbundenen religiösen und kulturellen Identitätsgefährdung“ (Hempelmann 2005a: 435).

Damit muss keine Ablehnung moderner Technologie einhergehen, wohl aber die Zurückweisung eines technisch-rationalistischen Weltbildes, das angesichts einer „Entzauberung“ als defizitär verstanden wird (Marty und Appleby 1996: 23).

Diese Mischung aus dualistischen Inhalten und Technologisierung tritt bei der untersuchten charismatisch-christlichen Gemeinde Die Taube Heidelberg e.V. besonders ausgeprägt hervor. Sie gehört zu einem Spektrum pfingstlich-charismatischer Gruppierungen, deren verschiedene Formen für die religiöse Landschaft in Deutschland eine kleine, in ihrem eigenen Umfeld aber wortgewaltige Minderheit darstellen. Die Mitgliederzahlen dieser Gemeinden machen allerdings nur

einen äußerst geringen Bruchteil der Gesamtbevölkerung aus. Dieser Umstand trennt Deutschland vom Rest der Welt, wo pfingstliche und charismatische Kirchen sehr viel weiter verbreitet sind und den am schnellsten wachsenden Teil des Christentums darstellen.

„Heute ist klar, dass die Christen der Dritten Welt diejenigen Nordamerikas und Europas bis zum Jahr 2000 zahlenmäßig überflügelt haben werden. Das Christentum begann als eine Dritte-Welt-Bewegung in einer vergessenen Ecke des Römischen Reiches. Es kehrt heute zu seinen Anfängen zurück. Die Mehrheit gehört zum nicht-literarischen Typ der Pfingstler und ihrer Verwandten“ (Hollenweger 1998: 46).

Die Prognose Hollenwegers hat sich als richtig erwiesen, ebenso wie sein Verweis auf den neuen Stellenwert oraler Aktivitäten wie Predigt, Zeugnis, Prophezeiung und Gesang. Diese Rückbindung des Christentums an den Körper und an sichtbare Zeichen geht zusammen mit der medialen, audiovisuellen Verbreitung dieser Glaubensformen. In einer Zeit, in der ein Großteil der Erlebenswirklichkeit des Menschen in der zweiten und dritten „Medien-Realität“ (Großklaus 1995) stattfindet, sind audiovisuelle Repräsentationen sowie andere mediale Erzeugnisse effektive Produzenten von Wirklichkeit. Gleichzeitig ist die Produktion solcher Repräsentationen durch sinkende Kosten zu einer kulturellen Aktivität geworden, die von der breiten Gesellschaft in verschiedensten Formen ausgeübt wird. Dies gilt nicht nur für die individuelle Selbstrepräsentation im Internet, die unter dem Schlagwort „Web 2.0“ zusammengefasst wird, sondern auch für religiöse und andere Gruppierungen.

Die Medienproduktion und die jeweils damit verbundenen Vorstellungen und Hoffnungen müssen daher verstärkt in den Interessensbereich der Ethnologie rücken. Die Untersuchung dieser kulturellen Phänomene erfordert neue Herangehensweisen und Methoden, die entworfen und erprobt werden möchten. Dabei muss immer berücksichtigt werden, dass die im Rahmen dieser Untersuchung ausführlich diskutierten Videoaufnahmen der Gemeinde „Die Taube Heidelberg e.V.“ keineswegs eine vermeintlich objektive Datenbasis darstellen, sondern bereits das Produkt einer willentlichen Selbstrepräsentation dieser Gruppe sind, welche wiederum zum Gegenstand der Untersuchung wird. Dieser Wille ist sehr komplex und nicht auf die Bemühungen um „gute PR“ oder ein starkes Rekrutierungsinteresse

reduzierbar. Im Verlauf der folgenden Kapitel soll daher unter anderem gezeigt werden, wie moderne Medien mit religiösen Vorstellungen gekoppelt und so zu Instrumenten der Selbstermächtigung werden. Die zentralen Fragestellungen dieser Untersuchung können derart zusammengefasst werden:

Was kennzeichnet das pfingstlich-charismatische Christentum in Deutschland und wie können diese Elemente ethnographisch sinnvoll vermittelt werden? Wie kann der Gebrauch moderner Medientechnologien in diesen religiösen Kontext und in die weitere gesellschaftliche Umgebung eingeordnet werden?

Der vorliegende Forschungsbeitrag bewegt sich im Feld der ethnographischen Untersuchung der „eigenen“ Kultur, ein Ansatz, der angesichts der zunehmenden Pluralisierung der Gesellschaft einen immer größeren Stellenwert einnimmt und ein neues Licht auf die intersubjektiven Unterscheidungen von „fremd“ und „eigen“ wirft.

Denn die Praktiken und Glaubensvorstellungen charismatischer Christen unterscheiden sich radikal von denen der weiteren gesellschaftlichen Umgebung und erscheinen zunächst fremder und exotischer als so manches räumlich weit entferntes soziales Phänomen. Hinzu kommt die relative Unsichtbarkeit kleinerer religiöser Gruppierungen in Deutschland - der dominante Mediendiskurs greift sie nur vereinzelt auf und produziert in den meisten Fällen ein verzerrendes und exotisierendes Bild von ihnen.

Eine zentrale Aufgabe der Ethnologie ist es, durch tiefergehende Analyse und Reflektion zunächst fremdartig erscheinende Praktiken verständlich und nachvollziehbar zu machen (Rorty 1986: 34). Dieses Projekt soll und muss sich nicht nur auf geographisch weit entfernte Kulturen beziehen, denn in jeder größeren deutschen Stadt wartet das Fremde im wahrsten Sinne des Wortes „um die Ecke“. Dies bezieht sich nicht nur auf Phänomene wie Migration und Ethnizität, sondern auch auf die sich immer weiter ausfächernden Lebensweisen von Menschen mit einem relativ homogenen kulturellen Hintergrund.

Die ethnologische Erforschung einer katholisch charismatischen Gemeinschaft in Nordamerika, wie sie etwa von Thomas Csordas durchgeführt wurde, kann daher genauso zum Verständnis fremdartiger Lebenswelten beitragen wie Arbeiten in den traditionellen Gebieten der Ethnologie:

“In this context, to take a close look at a contemporary religious movement such as the Catholic Charismatic Renewal is to embrace one of the primary tasks of anthropology as a scholarly discipline committed to critical thought: to stimulate reflection by making the exotic seem familiar and the familiar appear strange” (Csordas 1997: xii).

Diesen Anspruch hat auch die vorliegende Untersuchung, die eine religiöse Gruppierung thematisiert, deren Hauptsitz nur wenige Autominuten vom Wohnort des Ethnographen entfernt liegt. Ich teile den kulturellen Hintergrund der allermeisten Mitglieder der Freikirche Die Taube Heidelberg. e.V. und bewege mich damit nach klassischer Einteilung im Feld der Untersuchung des „Eigenen“. Der Übergang zum „Fremden“ verläuft entlang religiöser Linien und schlägt sich in Überzeugungen nieder, die vom Großteil der Gesellschaft als fremdartig und „mittelalterlich“ verstanden werden und die Gemeinde so in die Rolle einer religiösen Minderheit versetzt. Ein differenzierter Einblick in die Vorstellungs- und Lebenswelt solcher Minderheiten ermöglicht nach ethnologischer Auffassung stets auch ein besseres Verständnis zunächst exotisch anmutender Gruppierungen.

Religiöse Minderheiten haben in der Regel gesamtgesellschaftlich gesehen keine eigene Stimme und tauchen im öffentlichen Diskurs nur in, von der Mehrheit für die Mehrheit produzierten, stereotypisierten Bildern auf. Durch die Entwicklung moderner Medien und der Verbilligung ihrer Produktionsmittel haben religiöse Kleingruppen jedoch immer mehr Möglichkeiten der medialen Selbstrepräsentation, die auf verschiedenste Weisen genutzt werden. Doch diese Repräsentationen gehen in der alltäglichen, sich immer weiter ausdifferenzierenden Bilderflut unter und werden in erster Linie nur von denen rezipiert, die bereits einen Bezug zu den jeweils repräsentierten religiösen Praktiken haben. Dieser Umstand hindert diese Technologien jedoch nicht daran, innerhalb der jeweiligen Gruppierung zu wirkmächtigen Produzenten von religiöser Identität zu werden.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden ein genauer und differenzierender Blick auf die mediale Selbstrepräsentation ein charismatisch-christlichen Freikirche geworfen werden, der dazu beitragen soll, die religiösen und technologischen Praktiken dieser Gruppe zu verstehen und zumindest theoretisch nachvollziehbar zu machen.

1.2 Überblick

Im Verlauf der Untersuchung wird zunächst das Gegenstandsfeld des pfingstlich-charismatischen Christentums näher umrissen (vgl. 1.3). Dabei wird deutlich, dass es sich um ein globales Phänomen handelt, das seine einzigartige Gestalt im 20. Jahrhundert annahm und dessen Entwicklung in verschiedenen Phasen mit wechselnder Intensität verläuft. In Deutschland sind die Auswirkungen dieser religiösen Entwicklungen aufgrund von historischen Gründen weit weniger spürbar als im Rest der Welt.

Anschließend wird ein Blick auf das Forschungsfeld zum pfingstlich-charismatischen Christentum geworfen, welches in Deutschland von theologischer Seite dominiert wird. Die kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Themengebiet ist vor allem im englischsprachigen Raum stärker ausgeprägt, wobei die Ethnologie mit Untersuchungen zu den Auswirkungen dieser christlichen Spielart in (post-) kolonialen Kontexten einen wichtigen Beitrag leistet (vgl. 1.4).

Nach der Erläuterung des weiteren Gegenstandsfeldes und des Forschungskontextes wird „Die Taube Heidelberg e.V.“ als Fallbeispiel einer charismatisch-christlichen Gemeinde in Deutschland vorgestellt und näher skizziert (vgl. 1.5). Dabei wird besonderes Augenmerk auf die medientechnologischen Aktivitäten der Gemeinde gelegt, die im Vergleich zu anderen christlichen Gruppierungen innerhalb des lokalen Kontextes besonders stark ausgeprägt sind.

In der anschließenden Methodendiskussion werden vor allem die Problematiken der Repräsentation und Medialisierung ethnographischer Daten angesprochen, die im Rückgriff auf die Arbeiten Paul Radins diskutiert werden (vgl. 2.1, 2.2). Die prägende Einsicht dieser Überlegungen besteht darin, dass auch das von den Informanten zur Verfügung gestellte Datenmaterial bereits für ein Publikum gedacht und entsprechend konstruiert ist. Der Ethnograph tut gut daran, diesen „O-Ton“ mit darzustellen, denn so kann er seine Arbeitsweise offenlegen und den Leser am Interpretationsprozess teilhaben lassen. Im Falle dieser Untersuchung stützt sich die literarische Präsentation der ethnographischen Inhalte daher in erster Linie auf die medialen Produkte der Taube Heidelberg e.V. und beleuchtet gleichzeitig deren Rolle innerhalb dieser Gemeinde.

Entsprechend dieser Ausrichtung beginnt der ethnographische Teil mit der Beschreibung des Vorspanns, der allen von der Gemeinde produzierten Videoaufnahmen voran gestellt wird und zahlreiche Glaubensinhalte in kondensierter Form enthält (vgl. 3.1). Nach einem Überblick des Settings und der verwendeten Aufnahmetechniken (vgl. 3.2), wird die Struktur und Praxis der untersuchten Gottesdienste in verallgemeinerter Form vorgestellt (vgl. 3.3).

Danach werden die wichtigsten ethnographischen Merkmale dieser Spielart des Christentums anhand der Schlagworte „Somatisierung“, „Emotionalisierung“ und „Verzauberung“ gegliedert und entwickelt. Diese Reihenfolge ist hauptsächlich der offenen Struktur der präsentierten Rituale geschuldet, die zunächst eine performanztheoretische Untersuchung nahe legt (vgl. 4.). Die wichtige Rolle der körperlichen Involvierung für das Transformationspotential und die Effektivität religiöser Rituale wird so unterstrichen. Dabei soll die Strukturierung der Untersuchung aber keine künstlichen Gegensätze zwischen performanz-orientierten und zeichentheoretischen Ansätzen implizieren, da diese nur als akademische Scheinprobleme existieren (Leistle 2007: 363).

Was für die körperliche Einbezogenheit gilt, trifft ebenso auf die damit aufs Engste verknüpfte emotionale Verbindung unter den Teilnehmern zu. Die gemeinsamen und häufig synchronisierten Gefühlsausbrüche innerhalb der Gottesdienste werden unter der Überschrift „Emotionalisierung“ näher beleuchtet (vgl. 5.).

Dieses Merkmal leitet über zu den zentralen Glaubensinhalten der Gemeinde, die stark dualistisch geprägt sind und eine lange Tradition innerhalb des Christentums haben (Mühlmann 1961: 251). Die „Verzauberung“ der Welt bringt, durch die Positionierung des Selbst als einem ausschlaggebenden Faktor in einem kosmischen Kampf, Effekte der Selbstermächtigung, die zweifellos für viele Teilnehmer attraktiv sind (vgl. 6.). Ob dies jedoch tatsächlich, wie von vielen Religionssoziologen angenommen, eine leistungsfähige Art der Kontingenzbewältigung ist, wird kritisch diskutiert.

Auf den ethnographischen Teil folgt die Einordnung der beschriebenen Phänomene in den weiteren gesellschaftlichen Kontext. Nachdem die Problematik der Epochenbezeichnung der Gegenwart angesprochen wurde (vgl. 7.1), stehen die

Auswirkungen des jeweiligen Religionsbegriffes auf Beschreibungen der zeitgenössischen religiösen Situation zur Diskussion (vgl. 7.2).

Als wichtigste Kennzeichen dieser Situation werden Individualisierung, Privatisierung und Pluralisierung von Religion im Zuge des Modernisierungsprozesses und das Entstehen eines religiösen „Marktes“ ausgemacht (vgl. 7.3). Damit wird übergeleitet zum medientheoretischen Teil der Untersuchung.

Nach einer allgemeinen Einführung in die wichtigsten Einsichten und Kontroversen des medientheoretischen Diskurses (vgl. 8.1), wird die um den Begriff „Massengesellschaft“ kreisende Literatur näher betrachtet, da hier eine lange Tradition verschiedenster Fragestellungen zu den Wirkungsweisen elektronischer Medien in modernen Gesellschaften besteht (vgl. 8.2).

Diese Überlegungen führen zum Begriff der „imaginierten Mitte der Gesellschaft“, jener gefühlten Teilhabe am „Weltgeschehen“, die als über moderne Massenmedien zugänglich gedacht wird und für den Bestand moderner Nationen von großer Bedeutung ist (vgl. 8.3).

Zum Abschluss wird die Rolle der medialen Selbstrepräsentation bei religiösen Kleingruppen vor dem Hintergrund dieser Theorien betrachtet (vgl. 8.4). Dabei wird gezeigt, dass die neuen medialen Produktionsformen zwar einen Beitrag zur Identitätskonstitution und -konstruktion des bereits interessierten und/oder bekehrten Publikums leisten, die weitere gesellschaftliche Rezeption jedoch ausbleibt. Einer der ausschlaggebenden Faktoren hierfür ist die Reduktion auf Auge und Ohr in der audiovisuellen Übertragung. Ohne die körperliche Anwesenheit und ganzheitliche Teilnahme an den Ritualen der charismatisch-christlichen Gemeinde kann nur schwer eine rituelle Einbezogenheit entstehen, die transformierend und konstituierend wirken kann (vgl. 8.5).

Zum Ende der Untersuchung werden die gesammelten Ergebnisse noch einmal zusammengefasst und ein Ausblick auf den steigenden Stellenwert der Selbstrepräsentation in einer zunehmend von Medienwirklichkeiten dominierten Gesellschaft gegeben (vgl. 9.).

1.3 Gegenstand

Das „charismatische Christentum“ oder die „charismatische Bewegung“ ist ein konfessionsüberschreitendes Phänomen, das sich seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts weltweit ausbreitet. Die Gottesdienste dieser Spielart des Christentums unterscheiden sich von denen der traditionellen Volkskirchen neben ihrer - scheinbaren - Formlosigkeit vor allem durch das Auftreten von spektakulären Phänomenen, die dem direkten Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben werden. Dabei handelt es sich um Glossolie („Sprachengebete“), spontane Heilungen, exorzistische Handlungen, Prophezeiungen, gemeinsames Lachen und Weinen sowie das „Ruhens im Geist“, bei dem die Betroffenen zu Boden fallen. Die verschiedenen charismatischen Gruppen setzen unterschiedliche theologische Akzente, gleichen sich aber durchgehend in ihrer Betonung des subjektiven Erlebens als Beweis und Rechtfertigung des Glaubens. Damit einher geht die Ablehnung von Schlagworten wie „Theologie“, „Ritual“ und „Religiosität“, die als Ausdruck eines toten, in starren Formen verharrenden Christentums gewertet werden. Charismatische Christen verstehen sich als Speerspitze einer reformatorischen Bewegung, die in Zukunft weiterhin exponential wachsen werde. Sie pochen auf die wortgetreue Auslegung der Bibel, ihre Haltungen sind dementsprechend strikt konservativ. Für Außenstehende können, neben den bereits erwähnten Handlungen, der Glaube an dämonische Mächte und die Notwendigkeit ihrer Austreibung („Befreiungsdienst“) recht irritierend wirken. Dabei handelt es sich jedoch nicht um aussterbende mittelalterliche Glaubensformen, sondern um moderne Aktualisierungen des Christentums.

Als Herkunftsort der charismatischen Bewegung werden üblicherweise die Vereinigten Staaten angegeben, wo sie aus einer Vielzahl von Einflüssen vor allem aus dem Bereich der seit Beginn des 20. Jahrhunderts stetig wachsenden Pfingstkirchen hervorging (Hollenweger 1998: 361, Zimmerling 2002: 45). Die charismatische Bewegung wird oft als Teil der älteren Pfingstbewegung angesehen, weshalb im englischsprachigen Raum auch von „Neo-Pentecostalism“ die Rede ist. Da sich praktisch alle typischen Elemente des charismatischen Christentums, wenn auch mit unterschiedlicher Betonung, in den älteren Pfingstkirchen wiederfinden,

wird zu der Bezeichnung des weiteren Phänomens der Begriff „pfingstlich-charismatisches Christentum“ verwendet. Das zweifellos rasante Wachstum des pfingstlich-charismatischen Christentums findet vor allem in den Ländern der sogenannten „Dritten Welt“ statt und wird aus vielerlei Gründen von westlichen Theologen und anderen Kommentatoren nur marginal wahrgenommen (Jenkins 2002: 5).

Gemessen an Verbreitung und Tempo des Wachstums kann Jenkins das pfingstlich-charismatische Christentum mit Recht als die erfolgreichste soziale Bewegung des 20. Jahrhunderts bezeichnen (Jenkins 2002: 8). Folgt man der Zusammenfassung zum „pfingstlich-charismatischen Christentum“ um die weltweite Mitgliederzahl zu veranschlagen, fällt diese mit 25% der Christen weltweit entsprechend hoch aus (Barrett u.a. 2001). Hier werden jedoch häufig höchst disparate Phänomene aus innerreligiösem Interesse heraus zusammengefasst, und der Wissenschaftler tut gut daran, dieser Vereinheitlichung nicht zu weit zu folgen. Dies gilt auch für die zahlreichen Ursprungsgeschichten des pfingstlich-charismatischen Christentums, die zum größten Teil in Amerika spielen. Ihnen folgend wird das pfingstlich-charismatische Christentum in erster Linie als ein aus den USA stammendes Phänomen verstanden. Dieses Bild ist jedoch einseitig, denn sowohl für die charismatische Bewegung als auch für das ältere pfingstliche Christentum gilt, dass es sich dabei von Anfang an um stark internationale Netzwerke handelte, ein Umstand, der zugunsten der Betonung der amerikanischen Ursprünge dieser beiden Formen des Christentums gerne unterschlagen wird (Bergunder 2005b: 179).

„Am Ende des Jahres 1908 hatte die Pfingstbewegung bereits in über 50 Ländern Wurzeln geschlagen. Erst dieses globale Netzwerk konnte den Beginn einer weltweiten Erweckung belegen, und erst dieses Netzwerk verdient deshalb den Namen Pfingstbewegung. Azusa Street war das Vorspiel, aber vom Beginn der Pfingstbewegung kann erst mit der Etablierung eines weltweiten pfingstlichen Netzwerkes gesprochen werden. Von daher ist es sachlich unangemessen, von der Pfingstbewegung zu sagen, sie wäre in den USA entstanden“ (Bergunder 2003: 205). Die Pfingstbewegung ebenso wie die spätere charismatische Bewegung entstanden mit einigen zentralen Inhalten innerhalb eines globalen Netzes, die am jeweiligen Ort jedoch teilweise sehr unterschiedlich interpretiert und umgesetzt wurden.

Es steht außer Zweifel, dass nordamerikanische Gemeinden und ihre großen Missionsanstrengungen zentrale Verteilerpunkte innerhalb dieser Netzwerke darstellten und darstellen. Die großen Umformungen des Christentums im 20. Jahrhundert aber ausschließlich als Ausbreitung nordamerikanischer Glaubensformen darzustellen, mag für verschiedenste ideologische Standpunkte zwar nützlich sein, greift aber in Bezug auf eine angemessene Beschreibung zu kurz. Die verschiedenen Formen des pfingstlich-charismatischen Christentums müssen als „glokale“ Phänomene der Moderne untersucht werden, um den jeweiligen sozialen Kontext und die spezielle Transformation von Glaubensbeständen fassen zu können (Bergunder 2005a). Bereits früher beginnende Entwicklungen wie Industrialisierung, Urbanisierung und Kolonialisierung sind für das Verständnis dieser sozialen Phänomene unabdingbar (Dempster u.a. 1999, Hempelmann 2005a: 463).

Während der Entstehungskontext der Pfingstbewegung im frühen 20. Jahrhundert ausführlich erforscht wird (Anderson 2007), sind die genauen historischen Zusammenhänge der 50 Jahre später auftretenden charismatischen Bewegung noch nicht zufriedenstellend geklärt (Kern 1997: 151). Als sicher gilt, dass Ende der 1950er Jahre neben den klassisch pfingstlichen Elementen wie Geistestaufe und Sprachengebet immer mehr spontane Krankenheilungen, exorzistische Praktiken und direkte Prophezeiungen in den Vordergrund traten. Diese Gebetsformen entwickelten eine enorme Dynamik, breiteten sich schnell aus und erfassten auch Teile der großen protestantischen und katholischen Volkskirchen. Als Ursprungsort der neuen Frömmigkeitsformen wird üblicherweise die episkopale Gemeinde von Van Nuys in Kalifornien angegeben (Hempelmann 2005a: 480), als Ausgangsort des katholisch charismatischen Christentums ein Wochenendseminar an der Duquesne University im Mittleren Westen der USA im Jahr 1967 (Csordas 1997: 4).

Für Deutschland ist die Einführung des charismatischen Christentums mit den Namen Arnold Bittlinger und Larry Christenson verbunden, die 1963 die neue Glaubensform auf Kongressen in Deutschland vorstellten (Hempelmann 2005a: 481). Die Geistestaufe, die sich nach dem Verständnis der Pfingstkirchen in Zungenrede äußert, wird in der charismatischen Bewegung weniger stark betont. Auch wenn die „persönliche Beziehung zu Gott“ nach wie vor der zentrale Bestandteil beider christlichen Formen ist, hat das Sprechen in Zungen als Glaubensbeweis in der

charismatischen Bewegung nicht mehr solch überragende Bedeutung. Andere Geistesgaben wie die „Toronto-Phänomene“ (Zimmerling 2002: 90) haben einen ähnlichen, wenn nicht gar größeren Stellenwert eingenommen.

Während es in den 1960er Jahren vor allem zu einem Anwachsen der innerkonfessionellen charismatischen Gruppen kam, stieg in den 1980er Jahren die Zahl der konfessionell unabhängigen Freikirchen, der sogenannten „Dritten Welle“, stark an (Zimmerling 2002: 51). Diese Tendenz zur Aufsplitterung in mehr oder weniger vernetzte Einzelgemeinden ist seither ein zentrales Merkmal des charismatischen Christentums.

Die Angaben zur Anzahl der charismatischen Christen schwanken stark (Kern 1997: 5), stimmen jedoch darin überein, dass es sich - einschließlich der klassischen Pfingstkirchen - um mehrere Hundert Millionen Menschen handelt (Barrett u.a. 2001). Die Gebiete der stärksten Ausbreitung finden sich in Nord- und Südamerika, Afrika und Asien.

In Deutschland ist diese Entwicklung weniger spürbar, was mit einer Reihe von historischen Gründen zusammenhängt. Unter diesen sind vor allem die Verknüpfung von Staat und protestantischen Landeskirchen sowie die starken Vorbehalte gegenüber der Pfingstbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu nennen (Lange 1979: 202).

„Im Vergleich zu anderen Ländern sind in Deutschland sämtliche innerkonfessionellen charismatischen Gruppen genau wie die Pfingstkirchen klein geblieben. Im Grunde ist keine von ihnen in ihrer Konfession zu einer wirklichen Bewegung geworden. Die Ursachen dafür harren noch einer gründlichen Erforschung. Seit einigen Jahren nimmt der Einfluss der innerkirchlichen Bewegungen anscheinend sogar ab“ (Zimmerling 2002: 50).

Dennoch sind die teilweise recht unscheinbaren Gebäude charismatisch geprägter Freikirchen vor allem in den Industriegebieten größerer Ballungsräume zu einem vertrauten Anblick geworden. Zu ihnen gehören auch die Gemeindezentren der Freikirche Die Taube Heidelberg e.V. in Heidelberg und Sinsheim. Es handelt sich um eine der zahlreichen charismatisch-christlichen Gemeinden ohne konfessionelle Bindung, die vor allem in der zweiten Hälfte der 80er Jahre in Deutschland entstanden sind. In diese Zeit fällt der Höhepunkt der Aktivität einer neueren Form

des charismatischen Christentums, der bereits erwähnten „Dritten Welle“, einem Konglomerat verschiedenster Einzelgruppen, denen kleinteilige Organisation und die Betonung der „Machttaten des Geistes“ (Zimmerling 2002: 51) gemeinsam sind. Der Religionspsychologe Hemminger führt Die Taube Heidelberg e.V. als Beispiel für „Autonome charismatische und neupfingstlerische Gemeinden der ersten Generation, die seit zwei bis drei Jahrzehnten in kleinbürgerlichen bzw. mittelständischen Milieus der Gesellschaft entstehen und vor allem junge Leute ansprechen“ (Hemminger 2003: 151).

Die vielen Gemeindeneugründungen seit den 1980er Jahren haben das charismatische Christentum zu einem vielgestaltigen und kleinteiligen Phänomen gemacht, dem es entsprechend an klarem Profil und gesellschaftlichem Einfluss mangelt.

„Insgesamt ist das Erscheinungsbild der Charismatischen Bewegung durch das Entstehen immer neuer Gruppen sowie die Überschneidung und Überlagerung der Themen und Trends diffuser geworden. Die Dynamik hat sich geteilt, das Profil aufgesplittet“ (Hempelmann 2005a: 491).

Es existieren mehrere hundert verschiedene pfingstlich-charismatische Organisationen in Deutschland (Hempelmann 2005a: 411). Die Zahl der deutschen pfingstlich-charismatischen Christen ist nicht exakt bekannt und wird verschieden eingeschätzt. Thomas Kern nennt im Jahr 1997 zwischen 150.000 und 200.000 (Kern 1997: 5) Personen.¹ Eine ähnliche Zahl (230.000) gibt Hempelmann an, der aber von einer tatsächlich verdoppelten „Dunkelziffer“ ausgeht (Hempelmann 2005a: 417). Diese Zahlen scheinen etwas zu hoch gegriffen zu sein, nach Angaben von Remid e.V. (http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm, 01.12.2007) scheint die Zahl pfingstlich-charismatischer Christen in Deutschland eher bei 150.000 zu liegen. Diese Zahl hält auch Hempelmann an anderer Stelle für realistisch (Hempelmann 2005a: 467). Numerische Angaben zu nur teilweise überregional institutionalisierten religiösen Gemeinschaften weisen regelmäßig derartig starke Schwankungen auf, weshalb wir uns damit begnügen müssen, eine ungefähre Größenvorstellung zu haben.

¹ Einen Überblick der wichtigsten charismatisch-christlichen Organisationen in Deutschland gibt Kern (Kern 1997: 296).

Das gleiche Problem gilt für die Einschätzung der aktuellen Dynamik pfingstlich-charismatischer Gruppen. Thomas Kern war überzeugt, dass das charismatische Christentum in Deutschland immer größeren Zulauf finden wird, da es aufgrund seiner Anpassung an moderne Kontexte besonders attraktiv sei. Ähnlich, wenn auch weniger stark ausgeprägt, erwartet Hempelmann eine Vergrößerung des Wirkungsfeldes pfingstlich-charismatischer Gruppen.

„Präzise statistische Daten liegen nicht vor, es wird jedoch deutlich, dass sich in den ‚neuen Freikirchen‘ vor allem ein evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Frömmigkeitstyp ausbreitet, dessen weltweite Erfolgsstory auch im deutschsprachigen Kontext Westeuropas zunehmend erkennbar wird“ (Hempelmann 2005a: 418).

Viele andere Beobachter gehen allerdings davon aus, dass es sich beim Kreis potentieller Anhänger des pfingstlich-charismatischen Christentums um eine kleinere Gruppe handelt, die bereits christlich oder zumindest religiös vorgeprägt ist.

„Die Bewegungen bzw. Gemeinden wachsen anders als zum Beispiel in Afrika oder Asien nicht als dynamische soziale Bewegungen an, sondern wirken vor allem unter der Minderheit von verbindlich lebenden bzw. traditionellen Christen der Groß- und Freikirchen. Falls sie an Mitgliedern zunehmen, geschieht dies durch Transferwachstum aus diesem Bereich, weniger indem Bindungskräfte für säkular lebende Menschen entwickelt werden“ (Hemminger 2003: 152).

Ob das charismatisch-pfingstliche Christentum in Deutschland stetig wächst oder eher stagniert ist auch eine Frage von theologischer Dimension, denn die beständige Expansion, die immer weiter um sich greifende „Erweckung“, ist ein zentraler Bestandteil des religiösen Weltbildes dieser Gruppen.

„Das Bewusstsein, Teil einer weltweiten und in rasanten Wachstumsprozessen befindlichen Bewegung zu sein, ist jedoch für alle Pfingstler und Charismatiker - auch in Westeuropa - fundamental. Sie verstehen die dramatische Ausbreitung ihrer Glaubenspraxis als sichtbares Zeichen göttlichen Segens“ (Hempelmann 2005a: 466).

Neben diesem Verständnis beständiger Expansion ist für pfingstlich-charismatische Christen kennzeichnend, sich als direkte Nachfolger der Urchristen zu Zeiten des Apostels Paulus im 1. Jahrhundert nach Christus zu verstehen. „Sie sind bestrebt,

direkt an apostolisch-urchristliche Erfahrungen anzuknüpfen und verstehen sich darum als ‚Urchristen‘ (Zimmerling 2002: 65). Dieses Verständnis impliziert vor allem als Gnadenbeweise Gottes verstandene Praktiken wie prophetisches Reden, Heilung von Kranken und das Sprechen in Zungen, enthält aber auch die Annahme, einer kleinen auserwählten Elite anzugehören, der eine besondere Offenbarung zuteil wurde. Die Gruppe glaubt im Besitz von Schriften übernatürlichen Ursprungs und einzigartigem Wahrheitsstatus zu sein. Damit geht die Überzeugung einher, dass der eigenen Gruppe in der heraufziehenden neuen Weltordnung eine prominente Stellung zukommen wird. Der regelmäßig angeführte Vergleich mit dem Urchristentum erinnert an das allgemeinmenschliche Thema des „goldenen Zeitalters“, dem folgender Topos zugrunde liegt: Einer als unbefriedigend empfundenen Gegenwart wird eine wunderbare Vergangenheit vorangestellt, die gleichzeitig ein Hoffungsprinzip für eine bessere Zukunft eröffnet.

„Es ist eine für den Fundamentalismus typische Tendenz, die Vergangenheit als ‚goldenes Zeitalter‘ zu verklären und vor diesem Hintergrund die Gegenwart zu kritisieren und verurteilen“ (Kern 1997: 334).

Dieses Modell der Zeiteinteilung ist nicht nur in religiösen Kontexten zu finden. Viele Migranten erzählen beispielsweise von der „guten alten Zeit“ in der Heimat und träumen von einer glorreichen Rückkehr. Unabhängig von der Art der Gruppe leisten solche imaginären Zeithorizonte einen bedeutenden Beitrag zur Identitätskonstruktion und Kontingenzbewältigung, denn durch sie können sich die jeweils Betroffenen in einem sinnstiftenden Zeitstrahl verorten. Durch die Emulation der urchristlichen Position setzen sich charismatische Christen eine vorbildhafte Vergangenheit.

Die traditionellen Feiertage des Festkalenders der Volkskirchen beeinflussen die Zusammenkünfte nur in sehr geringem Maß - die Lobpreisgottesdienste werden als Wiederbelebung frühchristlicher Gottesdienste verstanden, während die in der Zwischenzeit entstandenen Traditionen als historischer Ballast gesehen werden, der zur Versteinerung des christlichen Glaubens maßgeblich beigetragen habe (Zimmerling 2002: 199). Dies führt zu einem Gefühl urchristlicher Authentizität, aber gleichzeitig zu einer seltsamen Traditionslosigkeit vor allem konfessionell

ungebundener Freikirchen, deren Gottesdienste trotz ungezwungener Atmosphäre zur Repetition einiger weniger Elemente neigen.

Der Begriff „charismatisch“, verwendet in Zusammenhang mit dieser speziellen Form des Christentums, bezieht sich auf die Betonung der „Charismen“, wobei es sich um die Gnadengaben des Heiligen Geistes handelt, die im Neuen Testament vor allem in den Paulusbriefen erwähnt werden.² Die wichtigsten dieser grundsätzlich jedem Gläubigen zugänglichen Gaben sind die Zungenrede, Prophetie und Heilung. Diese ältere Bedeutung von Charisma wurde von Max Weber zu einer soziologischen Kategorie ausgearbeitet, die allgemein alle außeralltäglichen Begabungen umschreibt (Weber 1922: 140, Csordas 1997: 133; Zimmerling 2002: 122). Die letztere Verwendungsweise ging schließlich in den allgemeinen Sprachgebrauch ein, so dass die Rede von „charismatischen Christen“ bei Nicht-Spezialisten häufig Verwirrung auslöst. In der gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser religiösen Bewegung wird der Charismabegriff Webers regelmäßig diskutiert, wobei es zu notwendigen Ausdifferenzierungen kommt. Autoren wie Sihls und Csordas weisen darauf hin, dass „Charisma“ nicht als wesenseigene Qualität einer Person begriffen werden darf, wie es im Alltagsdiskurs häufig geschieht. Vielmehr handele es sich dabei um aktive soziale Relationen, die nicht zwangsläufig auf Personen bezogen sein müssen (Csordas 1997: 138). Diese Perspektive fasst die Charismen wie Zungenrede und Prophetie als rhetorische Techniken auf, die zum Entstehen von „Charisma“ im Sinne Webers, d.h. zur Zuschreibung von außeralltäglichen Qualitäten, führen können.

Eine Klärung erfordert auch der Begriff der „Bewegung“, den Autoren wie Zimmerling als zu verallgemeinernd einschätzen. „Die Vielfalt der charismatisch geprägten Christenheit macht eine Rede von *der* charismatischen Bewegung unmöglich“ (Zimmerling 2002: 13). Um die Verschiedenheit der theologischen Ausrichtungen und Organisationsformen ausreichend zu kennzeichnen, spricht er deshalb von „charismatischen Bewegungen“. Im Gegensatz dazu verwendet Kern den Begriff „Charismatische Bewegung“ im Sinne einer soziologischen Kategorie (Kern 1997: 176, Greven 2004: 217). Dementsprechend kann eine Bewegung

² 1. Kor 12, 8-10 und 28-30; 1. Kor 13, 1-3, Röm 12, 7-8; 1. Petr 4, 10f., Mk 16, 17 (Zimmerling 2002: 118).

Zusammenschlüsse verschiedener Organisationsgrade und Ausrichtung umfassen, sie besitzt im Gegensatz zu einer „Strömung“ jedoch ein klar umrissenes Ziel sowie einen Integrations- oder Mobilisierungsgrund. Diese Kriterien sind für Kern durch die unterschiedlichen charismatisch-christlichen Spielarten erfüllt, denn sie alle betonen die Erfahrbarkeit des Heiligen Geistes durch spektakuläre Ereignisse und das Anliegen der massenhaften Verbreitung dieser Botschaft. Die Gemeinsamkeiten in Gottesdienstformen, Zielen, Theologie und Spiritualität überwiegen die Unterschiede in Organisationsformen und -graden, das häufige Fehlen formeller Mitgliedschaften und verschiedene Schwerpunkte in der Lehre (Kern 1997: 177). Die soziologische Kategorie „Bewegung“ schließt also bereits die facettenreichen, teilweise disparaten Eigenschaften des sozialen Phänomens „charismatische Bewegung“ mit ein, weshalb die Bezeichnung trotz der Gefahren der Verallgemeinerung und Reifizierung im Rahmen dieser Untersuchung, dem weiter verbreiteten Sprachgebrauch entgegenkommend, im Singular verwendet werden soll. In den meisten Fällen wird jedoch die Bezeichnung „charismatisches Christentum“ bevorzugt.

Der weitere Begriff „pfingstlich-charismatisches Christentum“, der neben den inner- oder außerkonfessionellen charismatischen Gruppen auch die seit Anfang des 20. Jahrhunderts entstandenen Pfingstkirchen mit einschließt, ist ebenfalls nicht unumstritten. In der Pfingstbewegung liegt der Ursprung zahlreicher Elemente, die innerhalb der charismatischen Bewegung prominenten Stellenwert haben, weshalb ihre begriffliche Inklusion in vielen Fällen durchaus sinnvoll ist (Hempelmann 2005a: 459). Die genaue Fassung der jeweiligen Begrifflichkeiten ist jedoch bei näherer Betrachtung stark überlappend und unscharf (Robbins 2004b: 119).

Eine weitere Kennzeichnung dieser Formen des Christentums ist die des „Enthusiasmus“, welche die besondere Ausrichtung auf zwanglosere Gottesdienstformen und das postulierte Wirken des Heiligen Geistes anspricht. Mit diesem weiteren Begriff können nicht nur pfingstlich-charismatische Formen des 20. und 21. Jahrhunderts beschrieben, sondern auch ältere Strömungen innerhalb des Christentums eingeschlossen werden.

„Innerhalb der Christentumsgeschichte werden als Enthusiasmus diejenigen individuellen und sozialen Formen christlicher Frömmigkeit bezeichnet, die pointiert

das unmittelbare Moment der Erfahrung göttlicher Nähe (Visionen, Prophetien, Heilungserfahrungen etc.) in Praxis und Verständnis von Glaube und Kirche hervorheben und für die die Berufung auf den Geist ein charakteristisches Merkmal ist“ (Hempelmann 2005a: 455).

Diese Einführung in das Forschungsfeld muss wie jede Beschreibung des global verbreiteten pfingstlich-charismatischen Christentums skizzenhaft bleiben, sie genügt jedoch zur Verortung der untersuchten Phänomene im weiteren religiösen Kontext. Im nächsten Schritt soll der Blick auf die Erforschung des pfingstlich-charismatischen Christentums gerichtet werden.

1.4 Forschung

Das charismatische Christentum in Deutschland wird hauptsächlich von theologischer Seite untersucht. Darunter ist vor allem Walter Hollenweger zu nennen, der den Begriff des „enthusiastischen Christentums“ geprägt hat (Hollenweger 1969, 1971, 1997). Einen der aktuellsten Überblicke zum charismatischen Christentum gibt Peter Zimmerling, nach dessen Einschätzung die anschwellende theologische Forschungsarbeit auf diesem Gebiet dem Gegenstand noch keineswegs angemessen ist.

„Trotzdem entspricht der bisher geleistete Aufwand an theologischer Erforschung nicht im entferntesten der Medienpräsenz, Missionstätigkeit und kirchlichen und politischen Bedeutung der charismatischen Bewegungen“ (Zimmerling 2002: 14).

Die zahlreichen Untersuchungen von Anfang der 1970er Jahre bis heute betonen die verschiedensten Aspekte des charismatischen Christentums, bleiben in ihren abschließenden Einschätzungen aber weitgehend gleichförmig. Einerseits wird die Wiederaufnahme der pneumatologischen Praktiken aus der Zeit des Neuen Testaments angesichts einer zunehmenden Starre und „Verkopfung“ der traditionellen Volkskirchen begrüßt. Andererseits wird genau diese Konzentration auf das subjektive außeralltägliche Erleben als „Schwärmerei“³ kritisiert, die zu Vorstellungen der mechanischen Aneignung der Kräfte Gottes führen. Das wiederbelebende Potential der Geistesgaben für die Volkskirchen wird durchaus anerkannt, doch die stark individualistische Beziehung zu Gott wird gleichzeitig als problematisch gesehen. Dieser Linie folgt auch Zimmerling:

„Ich möchte zeigen, warum das Geisteswirken auch im Kontext von Gemeinschaft, Gemeinde und Gesellschaft zur Geltung kommen, mithin sozial, d.h. ekklesiologisch und gesellschaftlich verortet werden muss, wenn es nicht defizitär bleiben soll“ (Zimmerling 2002: 16).

Ein weiterer Kritikpunkt vieler, vor allem protestantischer und katholischer, Kommentatoren ist die fehlende theologische und ethische Tiefe charismatisch-

³ Der Begriff stammt von Luther, der damit den Glauben an das Wirken des Geistes außerhalb von Wort und Sakrament bezeichnete, eine Praxis, die er vor allem dem Katholizismus und dem Islam vorwarf (Zimmerling 2002: 100).

christlicher Glaubensvorstellungen. Im Allgemeinen werden die innerkonfessionellen charismatischen Strömungen dabei positiver beurteilt als die freikirchlichen Vereinigungen, die vor allem in den 1980er Jahren entstanden sind.

Die erlebnishafte und direkte Religiosität charismatischer Christen mit ihrer Betonung des persönlichen, nicht argumentativ vermittelbaren Glaubens wird als Chance und Bedrohung gleichermaßen wahrgenommen. Diese Mischung aus Annäherung und Abstoßung wird in der Einschätzung der „Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ deutlich:

„Die vielfältigen Ausdrucksformen charismatischer Frömmigkeit nötigen zu differenzierter Beurteilung. In ihnen begegnen die vergessenen Themen der eigenen Glaubensorientierung. Zugleich sind sie ein ambivalentes Phänomen. Sie schaffen Verbindungen und Brücken zwischen Christinnen und Christen verschiedener Konfessionen, verursachen aber auch Spaltungen. Sie sind eine Hilfe zum Glauben an Christus, können aber auch Flucht in eine vermeintlich heile Welt sein. Das christliche Zeugnis, das von ihr ausgeht, ist anzuerkennen und zu würdigen. Zugleich sind kritische Auseinandersetzungen nötig, wenn etwa die Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf bestimmte spektakuläre Manifestationen des Geistes konzentriert und damit faktisch eingegrenzt wird, wenn die Vorläufigkeit und Gebrochenheit christlichen Lebens unterschätzt wird, wenn eine seelsorgerliche Verarbeitung von bleibenden Krankheiten und Behinderungen verweigert wird, wenn ein dualistisch geprägtes Weltbild für den Frömmigkeitsvollzug beherrschend wird und sich mit problematischen Praktiken und Lehren im Bereich des Kampfes gegen Geister und Dämonen verbindet“ (Hempelmann 2005: 142).

Die institutionalisierte theologische Beschäftigung kreist also einerseits um das Eingeständnis, Körper und Gefühl im religiösen Leben vernachlässigt zu haben und bemüht sich um eine Annäherung zumindest an die innerkonfessionellen charismatischen Gruppierungen. Andererseits werden vor allem selbstständige Gruppierungen wegen ihrer Betonung spektakulärer Wundertaten und der Verwendung massenpsychologischer Techniken angegriffen. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen der charismatischen Bewegung müssen sich davor hüten, diese Einschätzungen als Vorverständnisse zu replizieren.

Die ethnologische Beschäftigung mit dem pfingstlich-charismatischen Christentum hat in der Zwischenzeit eine beachtliche Tradition, die aber jünger als die Disziplin selbst ist. Durch die Konzentration auf „authentische“ Kultur wurde das Christentum zum „Unterdrückten“ in zahlreichen frühen ethnographischen Werken. Die literarische und kinematographische Konvention, die Präsenz von „Fremdeinflüssen“ aus der Beschreibung auszuschalten, wog häufig zu schwer, um die Auswirkungen der Missionierung mit einzubeziehen, wobei es natürlich Ausnahmen gab (Radin 1957, Mühlmann 1961). Dieser Trend änderte sich erst in den 1950er und 1960er Jahren mit dem Aufkommen wichtiger Ethnographien zu mediterranen Kulturen und deren religiöser Landschaft (Canell 2006: 9).

Mit der weltweiten Ausbreitung des pfingstlich-charismatischen Christentums und seinen höchst unterschiedlichen lokalen Ausprägungen ist das ethnographische Interesse stetig mitgewachsen (James und Johnson 1988, Coleman 2000). Während der Großteil des Interesses nach wie vor auf Gebieten wie Afrika (Meyer 1999), Lateinamerika (Martin 1990) und dem asiatisch-ozeanischen Raum (Robbins 2004a, Mosse 2006) liegt, werden auch immer mehr pfingstlich-charismatische Gemeinden im nordamerikanischen (Csordas 1997, Stromberg 1993) und europäischen (Keane 1997, Stromberg 1998, Coleman 2006) Kontext untersucht. Die Analysen dieser Phänomene kreisen häufig um die Fragestellung, ob es sich beim pfingstlich-charismatischen Christentum um ein westliches Modell handelt, das sich weltweit ausbreitet und generisch repliziert, oder ob es eher ein höchst disparates Konstrukt ist, das jeweils indigen angeeignet wird und so in jedem lokalen Kontext eine eigene Form annimmt. Die widersprüchlichen Eigenschaften des pfingstlich-charismatischen Christentums werden daran deutlich, dass es als soziales Phänomen für jede der beiden skizzierten Argumentationslinien verwendet werden kann (Robbins 2004b: 119).

Thomas Csordas charakterisiert die englischsprachige sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit der katholischen und der weiteren charismatischen Bewegung sowohl anhand thematischer als auch anhand theoretischer Tendenzen. Während sich Studien im nordamerikanischen Umfeld in erster Linie um soziologische Fragestellungen mit dem Fokus auf religiöse Gemeinschaft und persönliche religiöse Erfahrung drehen, konzentrieren sich Arbeiten im Bereich Südamerikas eher auf das

Gegengewicht der katholisch-charismatischen Bewegung zur Befreiungstheologie. Studien zum charismatischen Christentum in Europa, Afrika und Asien beziehen sich schließlich hauptsächlich auf rituelle Heilungen, die ein wichtiger Bestandteil des Glaubenssystems und der Praktiken dieser christlichen Glaubensrichtung sind (Csordas 1997: 20). Weiterhin identifiziert er eine soziologische Strömung mit quantitativer Ausrichtung, welche die Tendenz aufweist, das religiöse Phänomen „charismatisches Christentum“ als homogene Einheit mit nur geringen regionalen Differenzen darzustellen. Dem entgegen stehen qualitative Untersuchungen von Ethnologen oder Soziologen, die ein heterogenes Bild unterschiedlicher Gruppierungen und regionaler Schwerpunkten zeichnen (Csordas 1997: xv).

Die vorliegende Untersuchung ist eher der letzteren Gruppe zuzuordnen, da ihr Schwerpunkt auf der Darstellung und Analyse der medialen Selbstrepräsentation einer charismatisch-christlichen Gemeinde in Südwestdeutschland liegt. Die verwendeten Motive und rituellen Praktiken entstammen dem Inventar der weiteren charismatischen Bewegung, werden jedoch in einzigartiger Weise verflochten und akzentuiert.

Trotz dieser regionalen Ausrichtung können die in der Analyse zu Tage tretenden Grundthemen „Somatisierung“, „Emotionalisierung“ und „Verzauberung“ auch im internationalen Vergleich als Anhaltspunkt dienen. Einem ähnlichen Ansatz folgt der Religionssoziologe Thomas Kern, der die charismatische Bewegung in Frankfurt untersucht und die Ergebnisse in den weiteren deutschen und internationalen Kontext stellt (Kern 1997). Während sich seine Untersuchung auf den historischen Hintergrund des charismatischen Christentums und die soziologischen Kennzeichnungen der „Moderne“ konzentriert, hat eine nähere Analyse der medialen Produkte einer charismatisch-christlichen Gemeinde in Deutschland noch nicht stattgefunden. Arbeiten zur Verbindung von Religion und Medien in anderen Gebieten (Coleman 2000, De Witte 2003, Meyer 2006) zeigen, dass die religiöse Gegenwart genauso wie alle anderen kulturellen Phänomene ohne die Rolle der Medien nicht befriedigend erklärt werden kann. Umgekehrt wirft die ausführliche Untersuchung der medialen Selbstrepräsentation religiöser Gruppen ein neues Licht auf weit verbreitete medientheoretische Annahmen.

Da sich die ethnographische Beschreibung an Videoaufnahmen von Gottesdiensten orientiert, wird dadurch auch zur bisher vernachlässigten Untersuchung pfingstlich-charismatischer Rituale (Robbins 2004: 126) beigetragen und Möglichkeiten zukünftiger vergleichender Forschung eröffnet. Schließlich unterstreicht diese Untersuchung noch einmal, dass die Bereiche „Religion“ und „Technologie“ keine gegeneinander abgeschlossenen und ungleichzeitigen Sphären sind, sondern schon immer miteinander verschränkt waren.

„Religion, we argue, cannot be analyzed outside the forms and practices of mediation that define it. This means that the current adoption of electronic and digital media by Islam, Evangelical Christianity, and Judaism [...] should not be regarded as an anachronistic combination of matters held to belong to different domains, namely, religion and technology” (Meyer und Moos 2006: 7).

Vor diesem Forschungshintergrund und den damit verbundenen Fragestellungen soll im nächsten Schritt das untersuchte Fallbeispiel vorgestellt werden.

1.5 Fallbeispiel Die Taube Heidelberg e.V.

In der Arbeitsgruppe christlicher Gemeinschaften in Heidelberg sind 23 freikirchliche Gemeinden registriert, im Vergleich zu 24 evangelischen und 20 katholischen Gemeinden. Hinzu kommen noch elf christliche Gruppierungen mit verschiedenen Ausrichtungen. Die freikirchlichen Gemeinden sind zum größten Teil evangelikal ausgerichtet, unterscheiden sich jedoch deutlich. Eine bedeutende Stellung nehmen Ableger angelsächsischer Denominationen (z.B. Baptisten, verschiedene Gospel Center) ein, was zweifellos mit der seit dem Zweiten Weltkrieg andauernden Stationierung von amerikanischen und anderen NATO-Truppen in Heidelberg zusammenhängt. Die andere Hälfte der freikirchlichen Gemeinden setzt sich aus evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Gruppierungen zusammen.

Zur letzteren Gruppe gehört „Die Taube Heidelberg e.V.“ (von nun an: Taube Heidelberg), die ein eigenes Zentrum in einem Industriegebiet besitzt. Das Gebäude wird gemeinsam mit zwei Gewerbebetrieben sowie einer angelsächsischen und einer hispanischen Gemeinde genutzt. Die Gemeinde wurde 1989 von Pierrot Fey als Hauskreis gegründet und ist als Verein organisiert. Die damit verbundene Unabhängigkeit von Dachverbänden ist ein typisches Merkmal der zahlreichen in dieser Zeit im Rahmen der „Dritten Welle“ entstandenen charismatisch-christlichen Gruppen. Unmittelbarer Einzugskreis dieser charismatisch-christlichen Gemeinde ist die Rhein-Neckar Region. In Sinsheim werden wöchentliche Gottesdienste in gemieteten Räumen veranstaltet, zu einem früheren Zeitpunkt war die Gemeinde auch in Mannheim aktiv.

Der wichtigste Bezugspunkt der regional zerstreuten Gemeinde für Gottesdienste und viele andere Veranstaltungen ist jedoch das Zentrum in Heidelberg. Die dort stattfindenden wöchentlichen Gottesdienste werden durchschnittlich von ca. 120 Teilnehmern besucht. Bei mehrtägigen Sonderveranstaltungen mit Gastpastoren wird diese Zahl jedoch häufig überschritten. Die Anzahl der Gemeindeglieder ist nicht problemlos anzugeben, da die Gemeindezugehörigkeit zumindest offiziell optional und offen, d. h. an keine konkreten Voraussetzungen wie regelmäßigen Besuch der Gottesdienste oder Mitarbeit in der Gemeinde gebunden ist.

Die Teilnehmer an den Veranstaltungen der Gemeinde können eher in verschiedene Kreise mit zunehmender Bindung eingeteilt werden - während sich im äußersten Kreis regelmäßige Besucher ohne weitere Anbindung befinden, besteht der engere Kreis aus Mitgliedern, die die Erwachsenentaufe empfangen haben und die Gemeinde mit verschiedenen Hilfsdiensten und dem „Zehnten“, d.h. mit 10% ihres monatlichen Nettoeinkommens unterstützen. Der engste Kreis der Mitarbeiter besteht aus stark engagierten Mitgliedern, die bei der Organisation und Gestaltung von Veranstaltungen aller Art eine zentrale Rolle spielen, eigene Büros in den Gemeinderäumen haben und diesen Aktivitäten einen Großteil ihrer Zeit widmen.

Im Zentrum dieser Kreise steht der Pastor und spirituelle Bezugspunkt der Gemeinde, Pierrot Fey. Er ist gleichzeitig Vorsitzender des Vereines und wird von der Gemeinde finanziert. Mit einem vollen Reisekalender ist er in ein dichtes Geflecht aus Gottesdiensten, Heilungstagen, Freizeiten und Schulungen eingebunden. Von dieser Vernetzung auf der Führungsebene rührt auch die große Anzahl von Gaspastoren her, die in den Gottesdiensten der Taube Heidelberg regelmäßig auftreten. Weiterhin ist die Gemeinde in etwa zehn „Hauskreisen“ organisiert. Dabei handelt es sich um kleinere Gruppen, die sich einmal in der Woche im Haus eines Gemeindeglieders, häufig beim Leiter des Kreises, treffen. Bei diesen Treffen werden neben Gesang und Gebet auch verschiedene Charismen praktiziert. Diese kleinste Organisationseinheit hat üblicherweise einen zentralen Stellenwert im Gemeindeleben der charismatischen Bewegung (Zimmerling 2002: 191), innerhalb der Taube Heidelberg werden die im Gemeindezentrum stattfindenden Veranstaltungen jedoch höher bewertet. Die Gemeinde trifft sich während der sonntäglichen Gottesdienste, bei der unter der Woche stattfindenden „Prophetenschule“, regelmäßig stattfindenden Konferenzen mit Gastrednern, auf Festabenden und thematischen Seminaren sowie bei gemeinsamen Auslandsreisen.

Die Taube Heidelberg kann zu den zahlreichen in Deutschland vertretenen Freikirchen mit regionaler Ausstrahlung gerechnet werden (Zimmerling 2002: 314). Folgt man der von Hempelmann vorgenommenen Unterscheidung zwischen „Wortfundamentalismus“ und „Geistfundamentalismus“, so wäre die Taube Heidelberg letzterem zuzuordnen. Das bedeutet, dass die Gemeinde zwar alle Elemente des „Wortfundamentalismus“ enthält, namentlich Vorstellungen wie die

der Unfehlbarkeit und historischen Korrektheit der Bibel sowie der Betonung ethischen Handelns. Darüber hinaus ist aber vor allem der Glaube an „Zeichen und Wunder“ des Geistes in der Gegenwart, also Heilungen, Prophezeiungen, Dämonenaustreibungen, etc. für die Gemeinde von zentraler Bedeutung.

„Der Geistfundamentalismus bietet alles, was der Wortfundamentalismus auch beinhaltet, kennt jedoch darüber hinaus noch ergänzende, steigernde Elemente“ (Hempelmann 2005a: 429).

Angesichts der starken Betonung von Heilung, Prophezeiung und „spiritueller Kriegsführung“ kann die Taube Heidelberg wie bereits erwähnt in das Spektrum der Gemeindeneugründungen während der „Dritten Welle“ in den späten 1980er Jahren eingeordnet werden. Während der große Stellenwert des nordamerikanischen Einflusses auf das religiöse Leben anerkannt wird, versteht sich die Gemeinde dennoch als unabhängig. Die eher regional bekannte (Südwestdeutschland, Elsass, deutschsprachige Schweiz) Gemeinde existiert am selben Ort wie zahlreiche Ableger amerikanisch geprägter Freikirchen und gewinnt ihre Identität auch in Abgrenzung zu diesen. Der aus dem Elsass stammende Pastor sowie die Betonung sozialer Verbundenheit und gemeinsamen Genusses werden von den Gemeindemitgliedern als vom Üblichen abweichendes, „französisches Flair“ wahrgenommen. Diese Selbstdarstellung unterscheidet die Taube Heidelberg nicht nur regional, sondern auch von vergleichbaren charismatisch-pfingstlichen Gemeinden, die häufig stärker in internationale Netzwerke eingebunden sind (Colemann 2006: 166). Dennoch lässt sich eine Verbindung zu und Beeinflussung durch den angelsächsischen Sprachraum angesichts der Betonung spektakulärer Charismen, den regelmäßig eingeladenen Gastpastoren und der starken Betonung der Medienarbeit nicht leugnen (Zimmerling 2002: 196).

Die Taube Heidelberg versteht sich als zeitgemäße und „unreligiöse“ Gemeinde, die sich von den traditionellen Volkskirchen durch Formlosigkeit und das weitgehende Fehlen von Traditionen abgrenzt. Die soziale Konstellation trägt damit viele der Eigenschaften, die von Weber mit den Begriffen der „charismatischen Herrschaft“ und „emotionaler Vergemeinschaftung“ verknüpft worden sind (Weber 1922: 141). Rationale, bürokratische oder streng hierarchische Züge von Religion werden abgelehnt, man folgt einer Führerfigur, der aufgrund einer vorangegangenen Krise

(Pastor Feys Bekehrungsgeschichte kreist um einen Gefängnisaufenthalt) außeralltägliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Die Institutionalisierung der Gemeinde hat ein relativ geringes Niveau, obwohl mehrere Personen als Vollzeitangestellte des Vereines arbeiten. Der Umgang mit Neuankömmlingen und Erstbesuchern ist offen und religiöse Regeln werden bewusst unterbetont.

Dieser Haltung entspricht auch der unbefangene Umgang mit moderner Medientechnologie sowohl innerhalb ritueller Kontexte als auch in der Selbstrepräsentation der Gemeinde. Der Ablauf der Gottesdienste wird von verschiedenen Medientechnologien wie Mikrofonen, Tageslichtprojektoren, Verstärkersystemen und Kopfhörern mit Simultanübersetzung (Englisch, Französisch) erleichtert. Alle öffentlichen Zusammenkünfte werden von mehreren Videokameras mitgeschnitten und auf zahlreichen Photographien festgehalten. Zusammenschnitte der Gottesdienste von jeweils einer Stunde Länge werden seit August 2005 wöchentlich im Berliner Kabelnetz ausgestrahlt. Die Gemeinde hat für den Freitagabend jeweils 60 Minuten Sendezeit beim privaten Anbieter Spreekanal/Euronews gebucht. Die öffentliche Rezeption dieser Ausstrahlungen ist ungewiss - während die potentielle Zuschauerrate bei 4 Millionen liegt, sind akkurate Zahlen nicht erfassbar.

(Audio-)visuelle Aufnahmen der Zusammenkünfte der Gemeinde prägen auch den Internetauftritt der Taube Heidelberg, der professionell und ausführlich gestaltet ist (www.dietaube.org). Die Domäne existiert seit 2001 und wird von dem Unternehmen Media Productions Heidelberg betrieben, das seine Büroräume im Heidelberger Zentrum hat und von Mitgliedern der Gemeinde gegründet wurde. Die Webseite ist professionell aufgebaut und wird von einem selbstständig arbeitenden IT-Experten verwaltet. Sie wurde am 05.03.2007 auf 95 anderen Webseiten erwähnt.

Die auf mehreren Ebenen gestaffelten, ca. 100 Einzelseiten informieren über die Aktivitäten der Gemeinde, bieten Einblicke in gemeinsame Urlaube, Festabende und Sonderveranstaltungen, enthalten aber auch schriftliche Glaubenszeugnisse und Prophezeiungen. Weiterhin können zahlreiche Medien wie Bücher, DVDs, CDs und Musikkassetten in einem „Onlineshop“ bestellt werden.

Schließlich können die sonntäglichen Gottesdienste live mitverfolgt oder die Videodateien der kürzlich stattgefundenen Veranstaltungen angesehen und gespeichert werden. Die Anzahl der Downloads pro Woche wurde im Mai 2007 mit 200-400 angegeben. Die Bilddateien geben Einblick in die gemeinsam verbrachten Urlaube und Gemeindefreizeiten, Festabende mit prachtvollen Büffets und Seminare wie der „Prophetenschule“. Die Aufnahmen offenbaren ein eng gestricktes soziales Netz mit einer Vielzahl von Aktivitäten.

Auch Druckerzeugnisse werden von der Taube Heidelberg in großer Zahl produziert und verbreitet. Dazu zählen Büchern und eine all zwei Monate erscheinende Zeitschrift, die kostenlos an Subskribenten versandt wird. Im Mai 2007 wurde sie mit einer Auflage von 3800 hergestellt, wovon ca. 2500 Exemplare innerhalb Deutschlands und der Rest in die deutschsprachige Schweiz und das Elsass verschickt werden. Zusätzlich wird eine große Anzahl von „Flyern“ produziert, d.h. Flugblätter mit verschiedenen Formaten, auf denen in erster Linie für Einzelveranstaltungen geworben wird. Diese Zettel werden als Einlage mit der Monatszeitschrift verschickt, an öffentlichen Orten ausgelegt oder von Mitgliedern der Gemeinde selbst in Briefkästen verteilt.

Der Wirkungskreis der aufwändigen Medienarbeit der Gemeinde ist eingeschränkt und kann nur abgeschätzt werden. Dies hindert die Nutzer jedoch nicht daran, ihr eine übernatürliche Wirksamkeitsebene zuzuschreiben und sich damit Medientechnologien symbolisch anzueignen.

2. Methodologie

2.1 Neue Risiken der ethnographischen Repräsentation

Ethnologen, die dem klassischen Modell der Feldforschung folgen, begeben sich in fremde Umgebungen, verbringen ihre Zeit mit den dort lebenden Menschen und veröffentlichen anschließend eine wissenschaftliche Arbeit über ihre dort gewonnenen Erkenntnisse. In der Vergangenheit wurde in diesen Texten meistens eine abstrakte „Kultur“ vorgestellt und analysiert - der Ethnograph destillierte aus seinen persönlichen Erlebnissen einen größeren Zusammenhang heraus, in dem Einzelpersonen keine Rolle spielten. Diese Vorgehensweise hat zu keiner Zeit nur Zustimmung hervorgerufen (Radin 1934). Dennoch blieb die Tendenz, konkrete Erlebnisse in allgemeine Ausführungen zu verwandeln, bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts mit den dominanten Strömungen innerhalb der Ethnologie verbunden. In diese Zeit fällt die sogenannte „Krise der Repräsentation“, in deren Zuge die Grundlagen der ethnographischen Schreibpraxis in Frage gestellt wurden. Jeanne Favret-Saada schreibt über die klassische Rollenverteilung des abstrahierten Eingeborenen und des unpersönlichen, weil die Sprache der Wissenschaft sprechenden Ethnographen:

„[...] in der ethnographischen Literatur spricht eine einheimische Partei mit der universellen Wissenschaft, eine Nicht-Person mit einem unbestimmten Subjekt. [...] Der Eingeborene stellt sich nun als begriffliche Monstrosität heraus: gewiß als ein sprechendes Subjekt, da die Ethnographie ja aus seinen Äußerungen besteht; aber als ein *nicht-menschlicher Sprechender*, da es ausgeschlossen ist, daß er jemals den Platz des ‚ich‘ in irgendeiner Rede einnimmt. Der Ethnograph hingegen setzt sich als ein *sprechendes Wesen*, das jedoch *keinen Eigennamen* hat, da er sich durch unbestimmte Pronomen bezeichnet. Was für einen befremdlichen Dialog scheinen diese Fabelwesen zu führen...“ (Favret-Saada 1979: 44).

Handelt es sich bei Ethnographen nur um Dichter, die persönliche und angelesene Erfahrungen in eine allgemeine Sprache umformen und so den Anschein wissenschaftlicher Unangreifbarkeit wahren? Diese und ähnliche kontroverse Fragen rückten in den Mittelpunkt des Interesses.

Die kritische Betrachtung ethnographischer Konventionen hat eine Reihe von Ethnologen animiert, mit verschiedenen Darstellungsweisen ihrer Forschungsergebnisse zu experimentieren. Die Qualität der Ergebnisse ist infolgedessen höchst unterschiedlich. Einige Arbeiten quälen den Leser mit einer zu genauen Darstellung der Befindlichkeiten des Autors. Ähnliches erreicht eine „postmodern“ inspirierte, umständliche Wissenschaftsprosa, die sich in erster Linie mit epistemologischen Problemen beschäftigt. Doch diesen Rückschlägen steht eine große Anzahl erstklassiger ethnographischer Arbeiten entgegen, die neue Wege der literarischen Präsentation beschreiten. Als Beispiel sei Karen McCarthy-Brown genannt, der in „Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn“ die Verbindung der Stimmen der Kulturwissenschaftlerin, der Geschichtenerzählerin und des Mitmenschen gelingt (McCarthy-Brown 2001).

Der größte Teil zeitgenössischer Ethnographen ist von der Darstellung einer abstrakten Kultur mit unpersönlichen Trägern abgekommen. Stattdessen konzentriert man sich auf Einzelaspekte und kleinere Zusammenhänge. Berichte konkreter Erlebnisse und Begegnungen fließen regelmäßig in die wissenschaftliche Prosa ein. Es wird erwartet, dass der Ethnograph zumindest teilweise über seine Verstrickung in den sozialen Mikrokosmos seines Forschungsfeldes Auskunft gibt. Die Menschen mit denen er gesprochen und deren Leben er für eine Weile geteilt hat, nehmen Gestalt an. Daraus ergeben sich neue Probleme. Denn die kulturwissenschaftliche Beschreibung eines oder mehrerer Menschen wird in den seltensten Fällen mit ihrem Selbstbild zusammenfallen. Die Ethnographie kann und darf jedoch nicht nur Erfüllungsgehilfin der wissenschaftlichen Festschreibung sozial anerkannter Meinungen sein. Was also, wenn sich die Untersuchten missverstanden, verleumdet oder verspottet fühlen?

Der Ethnologe Lewis F. Carter bezeichnet Ethnologen als „Serienapostaten“ (Carter 1998: 222), da sie sich zunächst in soziale Kontexte begeben und in dieser Umwelt Vertrauen erwerben. Danach ziehen Sie sich zurück um aller Welt vom Leben der Erforschten zu berichten. Was also, wenn sich die Person, der man mit Geduld die Lebensverhältnisse erklärt und deren endlose Fragen zu nebensächlichen Dingen man ertragen hat, sich als „Verräter“ herausstellt? Die Gegenwart ist voller Kontroversen um ethnographische und journalistische Darstellungen (Brettell 1993).

Die traditionelle Ethnologie musste sich mit dieser Frage kaum beschäftigen. Neben der bereits erwähnten Erschaffung eines abstrakten „Eingeborenen“ trennte die Sprachbarriere die Beschriebenen wirksam von der Beschreibung und eventuellen Einwänden gegen sie. Schließlich verhinderten noch die in der Kolonialzeit wurzelnden Machtverhältnisse derartige Irritationen. Das Unternehmen Ethnographie zerfiel in zwei Perioden, die nichts voneinander wussten. Im Feld konnte sich niemand so recht vorstellen, was der Ethnograph nach seiner Abreise mit den gesammelten Informationen anstellen würde. In der Heimat erschien dann eine Ethnographie mit universalem Anspruch, angesichts derer die Einzelheiten der Datensammlung nicht von Interesse waren. Diese „Publikumssegregation“ besteht heute nur noch zum Teil, was nicht selten zu Verlegenheit führt (Goffman 1996: 119). Denn einerseits hat jedes Volk der Erde in der Zwischenzeit Angehörige mit der Möglichkeit und der Fähigkeit hervorgebracht, ethnologische Fremdbeschreibungen kritisch zu hinterfragen. Andererseits widmen sich Ethnologen hier und anderswo zunehmend der Kultur der eigenen Herkunft. Damit ist der Ethnograph den Untersuchten und den Lesern gleichzeitig Rechenschaft schuldig. Die Möglichkeit, dass eine oder beide Seiten seine Handlungen für verräterisch halten, ist dadurch enorm gestiegen. Diese doppelte Verantwortung erzeugt erhöhten sozialen Druck und zwingt den Ethnologen, mögliche Lesarten der verschiedenen Öffentlichkeiten beim Schreiben mit einzukalkulieren. Die Schwierigkeit dieses Unterfangens wird verschärft durch die beschriebene Tendenz in der ethnographischen Praxis, die persönliche Verstrickung und die genauen Umstände der Datensammlung zu thematisieren.

Die zentralen Überzeugungen und Glaubenspraktiken der charismatisch-christlichen Taube Heidelberg sind im öffentlichen Mediendiskurs hoch umstritten, was die bereits beschriebene Problemlage nicht einfacher macht. Die vorliegende Arbeit stützt sich auch aus diesen Gründen in erster Linie auf die mediale Selbstrepräsentation dieser Gemeinde. Die Aktivitäten charismatischer Christen im vielfältigen deutschsprachigen Mediendiskurs ermöglichen einen tiefen Einblick in ihre Glaubens- und Lebenswelt und geben doch nur das bereits zur Veröffentlichung Freigegebene preis. Hinzukommend kann der Versuch der ethnographisch genauen, aber gleichzeitig fairen Behandlung dieser kulturellen Äußerungen so vom

interessierten Leser durch Quellenstudium nachvollzogen werden. Der Ethnograph ist verpflichtet, über die ablehnende Haltung der großen Mehrheit der Bevölkerung hinauszugehen und diese sozialen Phänomene mit genuinem Interesse zu untersuchen. Trotz der Anstrengungen zur egalitären Kommunikation bleibt das ethnographische Unternehmen immer asymmetrisch, denn es ist der Ethnologe, der die gesammelten Daten anordnet und entsprechend seiner literarischen und theoretischen Ansprüchen präsentiert.

„Bei allem kritischen Gestus bleibt die Perspektive daher hegemonial: Ich beanspruche die Deutungshoheit über die beobachtbaren Phänomene. Dieses Urteil betrifft mich persönlich; andererseits jedoch bezieht es sich auf die Disziplin als ganze. Und ich meine nicht nur die kolonialistische Anthropologie, sondern auch die kritischen Ansätze bis hin zur Postmoderne. Es bedeutet stets eine Form der Machtausübung, den Fremden zu verstehen und zu erklären“ (Leistle 2007: 386).

Der kulturwissenschaftliche Charakter dieser Untersuchung setzt voraus, dass die in untersuchten Gebeten und Ritualen frei werdenden Kräfte in erster Linie sozialen Ursprungs sind und nicht in Zusammenhang mit einer übernatürlichen Ebene stehen. Diese Haltung muss reflektiert und kritisiert werden (Cannell 2006: 3), kann aber für eine wissenschaftlich verantwortliche Auseinandersetzung nicht aufgegeben werden. Damit wird die mögliche Existenz übernatürlicher Agenten nicht in Abrede, aber zugunsten kulturwissenschaftlicher Überlegungen zurückgestellt. Diese Haltung wurde von Protagoras von Abdera am besten beschrieben:

„Von den Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder, dass es sie gibt, noch dass es sie nicht gibt, noch, was für eine Gestalt sie haben; denn vieles hindert ein Wissen hierüber: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens“ (Zitiert in Müller 1997: 147). Es war mir wichtig, diese grundsätzlich skeptische Haltung im Laufe der Besuche bei der Taube Heidelberg offen darzulegen. Der Feldforschungsteil dieser Untersuchung begann zunächst mit dem Besuch der Gottesdienste der verschiedenen Freikirchen in Heidelberg, die sich im nächsten Schritt auf die Gottesdienste der „Taube Heidelberg e.V.“ konzentrierten. Mein Ersuchen um ein Gespräch mit dem Pastor der Gemeinde, Pierrot Fey, wurde zunächst abgelehnt.

Im Nachhinein stellte sich heraus, dass der Pastor in der Zwischenzeit eine Art von Medienprominenz erlangt hat, die eine Anzahl von als verwirrt oder psychisch krank eingeschätzten Bewunderern anzieht. Aufgrund von zahlreichen Anfragen und Besuchen wird deshalb der Zugang zu Pastor Fey von den Mitarbeitern der Gemeinde eingeschränkt. Dies und der immer wieder zu beobachtende unbefangene Umgang mit allen Arten von modernen Medientechnologien - es ist beispielsweise nicht ungewöhnlich, dass Teilnehmer in außeralltäglichen Zuständen vom Pastor selbst fotografiert werden - führte mir den großen Stellenwert der Medien innerhalb des Glaubens und Handelns dieser Gemeinde vor Augen. So knüpfte ich informelle Kontakte zu den Medienexperten der Gemeinde, die offen und freundlich Auskunft über ihre Aktivitäten und Überzeugungen gaben. Diese grundsätzlich offene Haltung kennzeichnet die allermeisten Teilnehmer der Gottesdienste der Taube Heidelberg, mit denen man problemlos ins Gespräch kommt.

Angesichts der teilweise sehr exklusiven und nicht immer leicht zu akzeptierenden Haltungen der Mitglieder der Taube Heidelberg entschied ich mich dafür, mich bei deren Darstellung auf das von der Gemeinde selbst zur Verfügung gestellte Material zu konzentrieren. Die ausführliche Darstellung der Gottesdienste orientiert sich an den im Internet veröffentlichten Videoaufnahmen, was jedoch nicht bedeutet, dass die Teilnahme an den Veranstaltungen sowie der informelle Kontakt keine Rolle bei der Darstellung und Interpretation dieser Daten spielen. Die „teilnehmende Beobachtung“ ist nicht nur nach wie vor zentrales Element der ethnologischen Methodologie (Malinowski 1984), sondern umreißt auch die besondere Zugangsweise zum menschlichen Leben, die sich im Spannungsfeld von Annäherung und Distanzierung bewegt. Dies wird von Köpping in enger Anlehnung an Wolff (Wolff 1976) näher ausgeführt:

„Das Zwitterwort von der teilnehmenden Beobachtung hat also eine tiefere Berechtigung; Teilnahme, verstanden als Engagiertsein und Sich-zur-Verfügung-Stellen, bewahrt uns davor, den anderen zum Forschungsobjekt zu erniedrigen und damit auch uns selbst und den anderen zum ‚Unmenschen‘ zu deklarieren, was reine Beobachtung, abgesehen von dabei wirklich vorkommenden kognitiven Verzerrungen, als Resultat zeitigen würde. Während Teilnahme also die Aufrechterhaltung des Anspruchs jeder Kultur auf ihre Eigenständigkeit garantiert,

untermauert Beobachtung, geleitet vom Wissenschafts- und Vermittlungsideal, die Vergleichbarkeit der Weltansichten und kulturellen Horizonte. Durch Mitteilung wird außerdem die Funktion der Emanzipation, d.h. kritischen Reflexion, beim Forscher wie beim Forschungsobjekt gewährleistet: Wir schreiben nicht nur über den anderen, sondern auch für ihn und an ihn“ (Köpping 1987: 29).

Im weiteren Verlauf der Forschung nahm ich immer wieder an Gottesdiensten und Sonderveranstaltungen teil, die mich teilweise anrührten und manchmal auch ängstigten. Das „Sich-zur-Verfügung-stellen“ kann hier zwar nicht als Übernahme von Weltansicht und Glaubensinhalten der untersuchten Gruppe verstanden werden. Doch die körperliche und emotionale Teilhabe, ein Erleben, das sich sprachlich und geisteswissenschaftlich eben nur als „zweiter Aufguss“ (Köpping 1987: 20) darstellen lässt, kann ein tieferes Verständnis der kulturellen Praktiken und den mit ihnen verbundenen menschlichen Bedürfnissen ermöglichen. Neben der Teilnahme an den Veranstaltungen wurden mit Mitarbeitern und Gottesdienstbesuchern halbstrukturierte Interviews mit Konzentration auf möglichst offene Fragestellungen durchgeführt. Diese Interviews bezogen sich weniger auf Biographie und Konversionsgeschichte, sondern konzentrierten sich auf konkrete Sachfragen zur Organisation und zu Glaubensvorstellungen. Die aus der teilnehmenden Beobachtung gewonnenen Erkenntnisse bleiben daher eingeschränkt, beispielsweise kann zum Alltagsleben und den speziellen Gruppendynamiken innerhalb der Gemeinde, die nur durch einen längeren Zeitraum gemeinsamen Lebens deutlich werden, wenig gesagt werden. Dazu wäre eine stadt- und alltagsethnologische Untersuchung notwendig gewesen, was den Charakter dieser Arbeit stark verändert und einem genaueren Blick auf die Rolle der Medien und die Selbstrepräsentation dieser Gruppe eingeschränkt hätte. Diese Vorgehensweise entspricht daher nur teilweise der „klassischen ethnologischen Methode“, ist jedoch den Anforderungen der Zeit angepasst und methodologisch anerkannt. Die Hauptkriterien für eine derartige Forschung sind die sorgfältige Auswertung der medialen Selbstrepräsentationen sowie das Wissen über ihren Entstehungszusammenhang und den weiteren sozialen Kontext der Produktion (Adelmann 1998: 159).

“Valuable interpretative accounts can be based on relatively small periods of observation, focusing on media texts as much as on people and activities. If the

ethnographic goals are achieved, the research activity itself is legitimately ethnographic - whether or not it fulfils all the requirements of the classical anthropological field experience” (Coman und Rothenbuhler 2006: 3).

Die Entwicklung der zentralen ethnographischen Merkmale der Taube Heidelberg und der weiteren charismatischen Bewegung in Deutschland anhand der Beschreibung von medial präsentierten Gottesdiensten hat den Vorteil, dass der Blick dabei automatisch auf die religiöse Praxis dieser Gemeinde gelenkt wird. Dadurch wird die Überinterpretation und Konstruktion eines in der Realität nicht vorhandenen idealen „Glaubenssystems“ innerhalb dieser Untersuchung vermieden. Ein weiterer Vorteil der umfassenden Analyse der medialen Selbstrepräsentation der Taube Heidelberg ist die ethische Unverfänglichkeit der Auswertung freiwillig zur Verfügung gestellter Daten. Da die Mitschnitte der Gottesdienste der Taube Heidelberg sowohl im Internet veröffentlicht als auch im Berliner Kabelfernsehen ausgestrahlt wurden, handelt es sich um öffentliche Informationen, die ohne Bedenken ausgewertet werden können. Eine Kontroverse um die Verwertung der „heiligen“ Bilder, wie sie etwa im australischen Kontext auftritt (Middendorf 2006), ist hier nicht zu erwarten. Die einzigartigen Eigenschaften dieser Videoaufnahmen machen sie zu einer vielschichtigen und wertvollen Datenbasis. Sie geben eine Vorstellung der außeralltäglichen Erfahrungen mancher Teilnehmer während der Gottesdienste, erlauben die Analyse ritueller Abläufe und können vom interessierten Leser eingesehen werden. Diese günstige Ausgangslage soll genutzt werden, um durch die ausführliche Analyse dieser Aufnahmen allgemeine Aussagen über das rituelle Geschehen und dessen Auswirkungen auf die Teilnehmer machen zu können. Im nächsten Schritt wird die methodologische Umgang mit diesen medialen Produkten näher erläutert.

2.2 Medialisierung ethnographischer Daten

Die ausführliche Darstellung von Ritualen im Rahmen dieser Untersuchung ist zu großen Teilen den methodologischen Überlegungen Paul Radins geschuldet - während Theorie und Analyse sich stets als unpassend oder defizitär erweisen können, bleiben ausführliche ethnographische Daten stets als Quelle für weitere Forschungen vorhanden. Sein in der Gegenwart eher selten gelesenes Buch (Köpping 2001: 377) beginnt Radin mit den im Zeitalter der Methodendiskussion seltsam anmutenden Sätzen:

“It is generally a significant symptom when scholars become too articulate about their methods. A method, after all, is a varying procedure, changing with the nature of the facts studied and the problems posited. Most good investigators are hardly aware of the precise manner in which they gather their data” (Radin 1966: cxvi).

So stellt Radin im Jahr 1933 fest, dass es in den vergangenen zehn Jahren einen verdächtig starken Anstieg der ethnologischen Methodendiskussion gegeben habe, wobei die präsentierten Methoden von größter Unterschiedlichkeit seien. Die Zunahme von Arbeiten zu Theorie und Methode der Ethnologie sei kein Zeichen der Reife des Faches, sondern gleiche eher einem babylonischen Stimmengewirr. Diese Diskurse sind ihm sogar aus arbeitsethischer Sichtweise suspekt: „They are only too frequently a substitute for real work“ (Radin 1966: cxvii). Den Grund für die ausführliche Beschäftigung der Ethnologie mit Theorien und Methoden sieht Radin darin, dass nach Meinung der meisten Ethnologen die Aufgabe einer Ethnographie nicht nur darin liege, einen kulturellen Kontext und seine Geschichte zu dokumentieren, sondern auch in der Formulierung allgemeiner Aussagen über den Menschen. Dieser letztere Anspruch sollte Radins Meinung nach aufgegeben werden. Das Hauptziel einer Ethnographie sei schlicht und ergreifend die möglichst genaue Darstellung einer aboriginalen Kultur und der geschichtlichen Prozesse, die auf ihre gegenwärtige Form prägend gewirkt haben.

Radin teilt das Feld der damaligen Ethnologie in drei Hauptmentalitäten oder Haltungen auf: Evolutionismus, Diffusionismus und schließlich den Historismus, dem er sich selbst zugehörig fühlt. Entsprechend dieser Haltung hat eine Ethnographie die Funktion der genauen Beschreibung einer aboriginalen Kultur, bei

der genauso vorgegangen werden muss wie in der Untersuchung jeder anderen Kultur. Radin sieht diese Haltung nur selten klar ausformuliert, erkennt sie aber wieder in den Werken von Dixon, Swanton, Lowie, Goldenweiser, Sapier, Spier und Wallis. Weiterhin besäßen viele dänische, holländische und russische Forscher diese Haltung.

Der größte Teil des Buches besteht aus der Analyse und Kritik der von ihm identifizierten Angehörigen des Evolutionismus und des Diffusionismus. Seine teilweise polemischen Ausführungen, etwa zum „pretentious impressionism“ (Radin 1966: 182), dessen sich seiner Ansicht nach Autoren wie Malinowski, Mead und Radcliffe-Brown bedienen würden, zogen jedoch keine größere Kontroverse nach sich (Köpping 2002: 59). Dennoch wurden sie mit einer bitteren Rezension bedacht. R. R. Marrett schrieb im *American Anthropologist* des folgenden Jahres: „Mr. Radin's short-hand description of my colleagues reveal to me very little about any of them - except Mr. Radin“ (Marrett 1934: 117). Radin beantwortete diese Kritik noch in derselben Ausgabe auf gleichem Niveau: „If he finds it difficult, as he says, to recognize his colleagues from my description of them, I must confess in finding it equally difficult to recognize my book from his review of it“ (Radin 1934: 315).

Für die vorliegende Arbeit ist das siebte Kapitel von Interesse, in welchem Radin demonstriert, wie eine ethnographische Untersuchung seiner Meinung nach auszusehen habe. Er beginnt mit der bereits erwähnten Feststellung, dass alle Kulturen nach den gleichen Prinzipien beschrieben werden müssten.

„The task, let me insist, is always the same: a description of a specific period, and as much of the past and as much of the contacts with other cultures as is necessary for the elucidation of the particular period. No more“ (Radin 1966: 184).

Die dafür notwendigen Anforderungen bricht er in drei Teile auf: Zunächst in die lang andauernde Beschäftigung mit der fraglichen Kultur, dann die Vertrautheit des Forschenden mit der jeweiligen Sprache und schließlich in einen „angemessenen Textkörper“, wobei er sich auf durch ihn transkribierte Erzählungen und von Informanten selbstverfasste Dokumentationen bezieht. Seine Vorgehensweise ist die eines Historikers, der mit „Urquellen“ arbeitet. Auf die unterschiedlichen Arten der Datenaufnahme geht Radin nicht ein, sobald sich eine Aufnahme in seinem Textkörper befindet, ist sie zum positiven historischen Dokument geworden.

Diese Dokumente sollten veröffentlicht und schließlich der Ausgangspunkt jeder ethnologischen Analyse sein. Von größter Bedeutung sind dabei die Einzigartigkeit der Dokumente und die in ihnen enthaltenen Äußerungen, die von allein jede allgemeine Abhandlung einer Kultur verbieten sollten. „It is this particularity that is the essence of all history and it is precisely this that ethnology has hitherto balked at doing“ (Radin 1966: 185).

Hier stoßen wir noch einmal auf den Kernpunkt der Kritik Radins an fast allen seinen Kollegen: Sie haben sich in den Dienst des Evolutionismus oder der naturwissenschaftlichen Methoden gestellt und sind nicht bereit, die Rolle des Geschichtsschreibers anzunehmen.

Was Radin aktuell und interessant macht, ist die aus seinem historistischen Hintergrund erwachsene Ablehnung zu abstrakter Darstellungen und sein konsequentes Bestehen auf der Einzigartigkeit der gesammelten Daten. Beispielhaft demonstriert er, wie Dokumente und Interpretation des Ethnographen zusammenwirken sollten. Aufgrund dieser Vorgehensweise wird Radin von Dennis Tedlock als Vorläufer einer „dialogischen Anthropologie“ bezeichnet (Tedlock 1993: 271), allerdings nicht, weil Radin einen Dialog mit einem Informanten abdruckte, sondern weil er mit seinen Dokumenten in einen hermeneutischen Dialog tritt. Direkte Befragungen wurden von Radin 1957 in der überarbeiteten Auflage von „Primitive Man as Philosopher“ diskutiert.

„A more authentic method of obtaining information, although also fraught with considerable danger, is direct questioning. Here the value of the record, in large measure, depends upon the relationship between the investigator and his informant. If that is satisfactory and the investigator competent, knows the language, has an adequate knowledge of the tribe and realizes fully what he is doing, this can become something analogous to a true philosophical dialogue“ (Radin 1957: xxxi).

Während er die Vorzüge direkter Interviews anerkennt, bevorzugt er jedoch letztendlich die zurückhaltende Beobachtung:

„At best, however, the question and answer method is not an ideal one. It is far better for the investigator to stay in the background and let the native philosopher expound his ideas with as few interruptions as possible“ (Radin 1957: xxxii).

Radins Beispiel einer idealen ethnographischen Untersuchung ist die Einführung und Entwicklung der Peyote-Religion bei den Winnebago zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sein Datenmaterial besteht zum größten Teil aus Konversionsberichten einiger eloquenter Vertreter dieser neuen Religion (Radin 1966: 187). Ähnliche schriftliche Berichte hatte er entsprechend seines methodologischen Programms der „Dokumente“ - mit Fotografien einiger Autoren - bereits früher veröffentlicht (Radin 1913, 1920). Das siebte Kapitel besteht aus einer komplizierten Verknüpfung von Dokumentenauszügen, Erläuterungen und Überlegungen, die beim Leser den Eindruck hervorrufen, unmittelbar am Interpretationsprozess beteiligt zu sein. Radin geht von den Selbstzeugnissen religiöser Akteure aus, die dann interpretiert und in den gesellschaftlichen und religiösen Kontext eingeordnet werden. Dabei verliert er nie aus den Augen, dass seine Datenbasis keine objektive Wirklichkeit beschreibt, sondern eben aus Dokumenten besteht, aus medialen Produkten, die von ihren Verfassern bereits für eine Öffentlichkeit gedacht sind. Indem Radin diesen Umstand in die Interpretation mit einbezieht, verweist er auf die Nachträglichkeit der sprachlichen Vermittlung des Erlebens und die damit einhergehenden Einschränkungen der wissenschaftlichen Erkenntnisfähigkeit.

Diese Überlegungen sind für die Untersuchung religiöser und anderer Gruppierungen der Gegenwart von höchster Aktualität, denn der Umfang des von diesen produzierten Medienmaterials nimmt stetig zu. Angemessene Ethnographie im Zeitalter der Medien muss der „für die Öffentlichkeit“ gedachten Außendarstellung einer Gruppe einen besonderen Platz einräumen, denn der Stellenwert einer solchen Präsenz ist gesamtgesellschaftlich gewachsen. Was in der Gegenwart nicht medial repräsentiert ist, sei es eine Religion oder eine andere soziale Gruppierung, existiert praktisch nicht (Stevenson 2002: 193) - offizielle Medienpräsenz ist notwendig, um innerhalb der Gesellschaft Geltungsanspruch zu haben. Franck beschreibt angesichts der stetig steigenden Informationsflut die Aufmerksamkeit als knappste Ressource der Gegenwart. Die gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland bezeichnet er entsprechend als „Aufmerksamkeitskultur“ oder „Kultur der Attraktivität“ (Franck 1998: 159), um den zentralen Stellenwert der Einnahme fremder Aufmerksamkeit in der Gegenwart herauszustellen.

Die Produktion von Selbstdarstellungen ist gleichzeitig zu einer immer weiter verbreiteten kulturellen Aktivität geworden, die innerhalb der klassischen Forschungsfelder der Ethnologie nur wenigen Spezialisten vorbehalten war. Im Zuge der immer einfacheren und kostengünstigeren Möglichkeit der Medienproduktion hat sich diese Situation stark gewandelt. Mit der steigenden medialen Flut wird es immer wichtiger, Bilder, Töne und Text als gezielt hergestelltes Material zu begreifen und nicht als Spiegelung der Realität. Die modernen Bildverarbeitungsmedien lassen jegliche Art der Bearbeitung von digitalisierten Aufnahmen zu und ihre Produkte sind Gebilde, die durch Selektion, Anordnung und Manipulation zur medialen Außenpräsentation werden (Winston 1998: 60). Das Material ist im Produktionsprozess den bewussten und unbewussten Motiven und Zielen der Schaffenden unterworfen, was wiederum von der qualitativen Forschung untersucht werden kann (Adelmann 1998: 148). Diese Variante der visuellen Anthropologie hat bisher keinen prominenten Status (Prosser 1998), wird diesen aber angesichts der zunehmenden Bedeutung medialer Produkte weltweit früher oder später einnehmen. Die Untersuchung der medialen Selbstrepräsentation der Taube Heidelberg soll den genannten Entwicklungen Rechnung tragen. Besondere Beachtung wird daher den audiovisuellen Repräsentationen geschenkt, anhand derer die zentralen ethnographischen Merkmale charismatisch-christlicher Gemeinden in Deutschland herausgearbeitet werden.

Die ausführliche Beschreibung einzelner Sequenzen und deren Interpretation folgt den Spuren Radins in abgewandelter Form. Analyzierte er in erster Linie schriftliche Zeugnisse und Tonaufnahmen, werden hier die audiovisuellen Produkte einer religiösen Gruppierung untersucht. Während die „Dokumente“ Radins speziell auf Anfrage des Ethnographen angefertigt wurden, ist das Zielpublikum im Falle der untersuchten Videoaufnahmen für eine - wenn auch imaginierte - breitere Öffentlichkeit. Dieses Videomaterial ist der „Text“, auf den sich die Darstellung der wichtigsten Eigenheiten dieser charismatischen Gruppe bezieht, und bildet die Datengrundlage für ihre Interpretation. Die Untersuchung bewegt sich damit zum einen im Feld der Medienethnographie, denn die mediale Selbstrepräsentation einer religiösen Gruppe wird umfassend beschrieben und in den umgebenden medialen Diskurs (Internet, Fernsehen) eingebettet (Bertrand und Hughes 2006: 173).

Weiterhin werden verschiedene theoretische Versatzstücke zur Analyse des veröffentlichten Videomaterials und der dargestellten religiösen Praktiken herangezogen. Zum anderen wird der Blick auf die Medienproduktion und ihren Stellenwert innerhalb der religiösen Vorstellungswelt der Taube Heidelberg geworfen.

Damit ist der Ausgangspunkt der Untersuchung eine komplexe, multimediale Datenbasis, deren Auswertung der traditionellen medialen Form einer linearen literarischen Darstellung folgt, was in erster Linie internationalen wissenschaftlichen Standards geschuldet ist (Bolter 2003: 23). Angesichts der einzigartigen Mischung des Datenmaterials wird dessen Organisation und Analyse im Rekurs auf verschiedene Theorien vollzogen. Das Ziel der Untersuchung ist nicht die Anwendung einer Großtheorie auf einen empirischen Fall, der diese dann stützen oder falsifizieren soll. Stattdessen wird ein Mosaik theoretischer Versatzstücke zusammengestellt, das dem komplexen untersuchten Phänomen so gerecht wie möglich werden soll. Ich bin überzeugt, dass diese Collage aus Beschreibungen und Überlegungen, die den Gegenstand aus verschiedenen Perspektiven erhellen, einerseits eine differenzierte Darstellung der behandelten sozialen Phänomene ergibt und andererseits den „gemachten“ Charakter dieser Untersuchung als einem mehrfach medialisierten Akt der Interpretation verdeutlicht.

Der Stil der Verknüpfung von Darstellung und Interpretation wird in erster Linie von Paul Radin entlehnt, aber dem veränderten Medium entsprechend modifiziert. Denn die hier verwendeten audiovisuellen Daten sind dichter und komplexer als die von Radin bearbeiteten Quellen. Er bezog sich hauptsächlich auf von ihm gesammelte Tagebücher und in Auftrag gegebene Lebensberichte, die er fast uneditiert veröffentlichte und für den Leser transparent analysieren konnte.

Das im Rahmen der Untersuchung analysierte Videomaterial besteht aus 40 einzelnen Sendungen mit einer Gesamtlaufzeit von 77 Stunden. Es handelt sich dabei um im Internet und teilweise im Kabelnetz Berlin veröffentlichten Mitschnitte (<http://video.dietaube.net/>, 01.12.2007)⁴ der Veranstaltungen der Taube Heidelberg, die zwischen Oktober 2005 und April 2006 stattgefunden haben. Während das TV-Material auf 60 Minuten verkürzt werden muss, enthalten die im Internet zur

⁴ Auf dieser Seite werden die jeweils aktuellen Videos der letzten Monate veröffentlicht, die vorliegenden Mitschnitte wurden im Laufe von sieben Monaten katalogisiert und gespeichert.

Verfügung gestellten Dateien in den meisten Fällen die kompletten Gottesdienste und haben eine durchschnittliche Laufzeit von etwa 100 Minuten. Was gezeigt wird und was nicht, liegt im Ermessen der Verantwortlichen in der Gemeinde. Nach deren Aussage wird nur eine geringe Bandbreite von Ereignissen aus den Aufnahmen herausgeschnitten. Dazu gehören etwa persönliche Prophezeiungen und Weissagungen, die aus Sorge um die angesprochenen Personen nicht veröffentlicht werden.

Die ethnographischen Inhalte werden anhand von Auszügen aus neun Sendungen, die alle während eines langen Wochenendes Anfang Oktober 2005 aufgenommen wurden, dargestellt. Bei der Veranstaltung handelte es sich um sogenannte „Heilungstage“, in deren Verlauf neben individuellen Gebeten eine ganze Reihe von Gottesdiensten stattfanden. Heilungstage und ähnliche Wochenendseminare ziehen Besucher aus ganz Süddeutschland, dem Elsass und der Schweiz an, und die einzelnen charismatischen Pastoren haben unterschiedlich große „Fangemeinden“, die ihnen zu den verschiedenen Veranstaltungen nachreisen. Heilungskonferenzen dieser Art werden mit Flugblättern stark beworben und ziehen eine relativ große Zahl von Erstbesuchern an.

Diese Aufnahmen bieten sich als herausgehobene Beispiele aus mehreren Gründen an. Zum einen waren sie über zwei Jahre lang im Internet abrufbar, während andere Videoaufnahmen innerhalb weniger Wochen wieder vom Netz genommen und durch aktuellere Sendungen ersetzt werden. Es handelt sich also um ein „Musterbeispiel“, das von emischer Seite als erinnerbarer Erfolg eingeschätzt wird. Zum anderen war der Ethnologe während der Veranstaltung anwesend, so dass auch das Geschehen jenseits der medialen Präsentation bekannt ist.

Im Laufe der insgesamt neun Aufnahmen begegnet man fast allen enthusiastischen Glaubensformen, die das charismatische Christentum in erster Linie kennzeichnen und von anderen Formen christlicher Praxis unterscheidbar machen. Die für die weitere Öffentlichkeit stark exotischen Phänomene des Sprachengebets, Dämonenbannungen und Körpermanipulationen treten hier in kondensierter Form auf.

Während die herkömmlichen Sonntagsgottesdienste meistens von Pierrot Fey geleitet werden, wurden die verschiedenen Veranstaltungen im Laufe dieses Wochenendes

von noch zwei weiteren Pastoren gestaltet. Daran wird sich zeigen, dass, während der technische Aspekt der Aufnahmen sich kaum ändert, der jeweilige Pastor eine entscheidende Rolle für Stil und Ablauf des Gottesdienstes spielt und eine jeweils einzigartige Form und Atmosphäre entstehen lässt.

Bevor diese Gottesdienste näher geschildert werden, wird zunächst der allen untersuchten Videoaufnahmen vorangestellte Vorspann analysiert. Dadurch wird zum einen deutlich, dass es sich um eine von der untersuchten Gruppe selbst produzierte Datenquelle handelt, zum anderen enthält die Bildersprache des Vorspanns programmatische theologische Inhalte.

3. Videoanalysen

3.1 Standardvorspann und -abspann

Bis auf wenige Ausnahmen geht den von der Taube Heidelberg produzierten Videoaufnahmen stets ein Vorspann von ca. 45 Sekunden Länge voran. Dieser soll im Folgenden näher beschrieben werden.

Vor blauem Hintergrund teilt zunächst ein horizontaler „Filmstreifen“ den Bildschirm. Dieser enthält Bildsegmente, die immer wieder ein- und ausgeblendet werden. Bei den Bildern handelt es sich ausschließlich um Bauwerke und Stadtansichten aus Berlin und Heidelberg in folgender Sequenz:

Brandenburger Tor (Berlin), Brückenhaus an der Alten Brücke (Heidelberg), Berliner Dom, Heiliggeist-Kirche (Heidelberg), Fernsehturm am Alexanderplatz (Berlin).

Auf den schwarzen Rändern des angedeuteten Filmstreifens steht jeweils einmal „Erweckung“. Im unteren Bereich wird der weiße Schriftzug „Die Taube“ eingeblendet, der sich dann in Richtung der Seitenränder auflöst. Die schwarzen Balken des Filmstreifens klappen sich zusammen und unterteilen den Bildschirm in ein asymmetrisches Kreuz, in dessen Mitte ein kleines Flammenlogo erscheint. Der Schriftzug „Erweckung“ bleibt im linken Querbalken erhalten.

Innerhalb der vier durch das Kreuz getrennten Bildschirmteile beginnt eine Reihe von Überblendungen der bereits genannten und weiterer Bauwerke wie etwa dem Bundestag und dem Gemeindezentrum in Heidelberg, die aus verschiedenen Perspektiven aufgenommen wurden. Zwischen diesen Bildern tauchen Szenen aus den Gottesdiensten in Heidelberg auf - der predigende Pastor Pierrot Fey, ein gitarrenspielender Sänger, die stehende Gemeinde in enthusiastischer Anbetungshaltung. Anschließend folgt ein weiterer blauer Bildschirm mit weißem „Die Taube“-Schriftzug, der weiße Strahlen entwickelt, während sich der Punkt des ‚i‘ in das Logo einer weißen Taube verwandelt. Schließlich verschwindet auch dieser Schriftzug, darauf folgt üblicherweise der Titel des Videos in ebenfalls weißer Schrift. Danach beginnt die jeweilige Aufnahme.

Dieser Vorspann wird mit einer kurzen, ruhigen Standardmelodie unterlegt, wenn die Aufnahme mit einer Predigt beginnt. Die gleiche Melodie wird im Abspann der Videoaufnahmen verwendet. Beginnt der Mitschnitt mit einem Lied, wird der

Vorspann mit diesem unterlegt und bildet so die akustische Brücke zum Übergang in den aktuellen Gottesdienst des Videos. In der Regel markieren Gesang und Musik sowohl in der Realität als auch im Mitschnitt den Beginn des Gottesdienstes.

Die Botschaft dieses Vorspannes erscheint zunächst recht eindeutig. „Die Taube“ und „Erweckung“ bilden neben dem Titel der Sendung am Schluss des Vorspannes die einzigen Textbausteine. Sie legen ebenso kurz wie eindeutig das Ziel dieser Gruppe fest, nämlich die Bekehrung zahlreicher Menschen zum charismatischen Christentum.

Die Bilder der Bauwerke in Heidelberg und Berlin bezeichnen eine technische Sender-Empfänger Beziehung, denn die Aufnahmen werden in das Kabelnetz Berlins übertragen - besonders die mehrmalige Einblendung des Fernsehturms am Alexanderplatz verdeutlicht diesen Punkt. Die Übertragung im Fernsehen kann im Gegensatz zur Veröffentlichung im Internet symbolisch dargestellt werden, auch wenn das betreffende Bauwerk dafür keinerlei Rolle spielt.

Bei der weiteren Bildauswahl ist die Vermischung von religiösen und nationalen Symbolen auffällig. Neben der jeweils bekanntesten Kirche Berlins und Heidelbergs wird das Gebäude der Taube in Heidelberg gezeigt. Diese Sakralbauten wechseln sich ab mit nationalen Symbolen wie dem Brandenburger Tor oder dem Reichstagsgebäude. Diese Verknüpfung wird verstärkt durch Nahaufnahmen des Reichstagsgebäude mit Bundesfahne und dem Motto „Dem Deutschen Volke“, die mit den bereits erwähnten Gottesdienstszenen überblendet werden. Neben dem religiösen Anspruch, mit den bekannten Kirchen in den Zentren der Städte auf Augenhöhe zu stehen, werden so auch politische Ambitionen kommuniziert. Die bereits von Thomas Kern angesprochene Verbindung des charismatischen Christentums und nationalem Gedankengut (Kern 1997: 357) findet in den sich mischenden Bildern religiöser und politischer Gebäude deutlichen Ausdruck.

Dieser gesamtgesellschaftliche Anspruch hat eine starke spirituelle Komponente, denn die unsichtbare Welt, die der charismatisch-christlichen Lehre entsprechend als von Dämonen verschiedener Machtstufen bewohnt gedacht wird, folgt einer strengen, stark nationalistisch-territorial geprägten Hierarchie (Städte, Länder, Kontinente). Die Ordnung sowohl der sichtbaren als auch der unsichtbaren Welt folgt nach charismatisch-christlichen Vorstellungen einer strengen Differenzierung

entlang nationalstaatlicher Linien. So wie der Premierminister eines Landes die politische Führung inne hat, gibt es einen über das entsprechende Land residierenden Dämonenfürsten. Die Hoffnung der charismatischen Christen ist die Erweckung Deutschlands und der restlichen Welt, was den Sieg über die jeweiligen Dämonen in Städten, Flüssen und Ländern voraussetzt (vgl. 6.1).

Diesem Ziel arbeiten die charismatisch-christlichen Gemeinden weniger mit politischen als mit spirituellen Mitteln entgegen. Die Gebete und „Befreiungsdienste“ können dieser Auffassung entsprechend auch medientechnologisch übertragen werden und wirksam sein. Dies gibt der Ausstrahlung der Gottesdienste in der Hauptstadt Deutschlands eine spirituelle Dimension, denn sie kann in diesem Sinne als Aussenden des Heiligen Geistes in die zentralen Schaltstellen der Macht verstanden werden. Die im Folgenden untersuchten Sendungen sind somit auch Teil eines spirituellen Kampfes um den dominanten Mediendiskurs in Deutschland.

Der ebenfalls standardisierte Abspann der Videoaufnahmen ist symbolisch weit weniger aufgeladen. Er beginnt mit der Nahaufnahme eines Kreuzes, das sich schließlich als Kreuz auf dem Dach des Gemeindezentrums in Heidelberg entpuppt. Vor dem Hintergrund verschiedener Bilder dieses Gebäudes werden die Kontaktdaten der Taube Heidelberg eingeblendet. Diese Adressenangabe ist der einzige Hinweis auf die sozialen Verhältnisse, die zur Produktion des vorher gesehenen Gottesdienstes geführt haben - die geringe Betonung von Urheberschaft und Mitarbeit ist ein allgemeines Merkmal charismatisch-christlicher Medienprodukte (Coleman 2000: 175).

Die Bild- und Tonsprache der jeweils ersten 45 Sekunden verweist auf eine große Bandbreite religiöser Konzepte und loser Konnotationen, die im Laufe der Untersuchung immer klarer unterschieden werden können. Im nächsten Kapitel werden die in den Videoaufnahmen der Taube Heidelberg gezeigten Räumlichkeiten sowie die wichtigsten technischen Merkmale der Sendungen dargestellt.

3.2 Setting und technische Eigenschaften der Aufnahmen

Die behandelten Mitschnitte wurden alle im großen Gemeinderaum der Taube in Heidelberg aufgenommen. Dieser Raum vereinigt die Elemente eines rituellen Ortes und eines Aufnahmestudios in sich. Das Zentrum des Raumes bildet ein großes, mit Alufolie umwickeltes Kreuz an der Wand. Dahinter findet sich das durch eine leichte Erhöhung abgesetzte Rednerpult. Diese Bühne und eine halbkreisförmige Fläche davor ist üblicherweise der Aktionsradius des Pastors und wird am häufigsten gezeigt. Eine weitere häufige Einstellung der Videoaufnahmen zeigt die ebenfalls leicht erhöhte Bühne für die Musiker zur Linken dieses zentralen Bereiches. Der rechte Flügel des Raumes ist mit einer Glaswand versehen, hinter der sich die Aufnahmezentrale verbirgt. Dieser wird in den Aufnahmen niemals gezeigt. Die umschließenden Wände sind in einem tiefen, kräftigen Blau gehalten, die Übergänge zwischen den Wandsegmenten sind mit Topfpflanzen kaschiert.

An der linken Wand über den Musikern ist in weißen Lettern ein Psalm wiedergegeben (Psalm 100, 4), der von den goldgelben Scherenschnitten zweier Engel mit Posaunen flankiert ist. Dort befindet sich auch ein Tageslichtprojektor, mit dem Liedtexte an eine in den Aufnahmen nicht sichtbare Wand über den Musikern projiziert werden. Die rechte Seite der Wand ist mit dem Schriftzug „Die Taube Heidelberg www.DIETAUBE.ORG“ versehen, der von kleineren Scherenschnitten zweier Tauben umrahmt wird. Vor dieser Szene sind die Zuschauerstühle, in drei große Segmente eingeteilt, im Halbkreis aufgestellt.

Die Aufnahmen werden in den meisten Fällen mit Hilfe von vier Kameras gemacht. Dabei handelt es sich um zwei Kameras auf beweglichen Stativen, die meistens im 45 Grad-Winkel zum Kreuz hin positioniert sind und eine festinstallierte Kamera zwischen Musikerbühne und Predigerpult, die von der Schaltzentrale aus bedient werden kann. Dazu kommt noch eine mobile Schulterkamera. Diese Aufnahmegeräte werden von Gemeindemitgliedern verschiedenen Alters abwechselnd bedient. Erst der Zusammenschnitt des aufgenommenen Materials, der direkt während der Aufnahme erfolgt, gibt den hier analysierten Mitschnitten die endgültige Form. Die Übergänge zwischen den Einstellungen werden immer mit Hilfe von weichen Überblendungen hergestellt.

Da die Gottesdienste der Gemeinde fast vollständig um den leitenden Pastor als zentrale Figur und die musikalische Begleitung herum organisiert sind, können die Kameras einen Großteil der Zeit auf sich selten oder nur zu bestimmten Zeiten bewegende Akteure gerichtet werden, was die Videoaufnahmen erleichtert.

Die gezeigten Einstellungen können grob in drei Gruppen eingeordnet werden: Aufnahmen während des Lobpreises (Gesang mit musikalischer Begleitung am Anfang und Ende des Gottesdienstes), während der Predigt und schließlich die Interaktionen des Pastors mit den Gottesdienstbesuchern. Die Montage der Einstellungen der beiden ersten Kategorien folgt einfachen handwerklichen Regeln. Nahaufnahmen der Musiker oder des Pastors werden mit Aufnahmen aus weiteren Winkeln kontrastiert. Dazwischen werden in kürzeren Szenen Einstellungen auf das Publikum eingestreut. Die Dauer der Einstellungen während des Lobpreises schwankt zwischen fünf (zumeist Publikumsaufnahmen) und 30 Sekunden (einzelne Musiker zum Liedbeginn), die durchschnittlich Länge einer Einstellung während der Aufnahmen beträgt 10 Sekunden und ist damit relativ lang. Bewegungen der Kameras werden normalerweise nicht mitvollzogen, sondern durch Überblendungen in eine andere Perspektive beendet.

Es ist auffällig, dass die längsten Einstellungen während des Lobpreises stets für junge und/oder weibliche Teilnehmer reserviert sind, was zu einem Ungleichgewicht zwischen den abgebildeten und den tatsächlich anwesenden Teilnehmern führt. Der Faktor „Attraktivität“ ist ein auch bei diesen Aufnahmen wirksamer Maßstab, der von den Editoren des Videomaterials bewusst mit einkalkuliert wird. Die Schnittlänge vergrößert sich auch bei Aufnahmen des predigenden Pastors. Diese Nahaufnahmen werden seltener mit Publikumsszenen unterlegt und die Kamerabewegungen werden eher zugelassen, um den mobilen Rednern zu folgen.

Bei der Darstellung komplexer Interaktionsszenen zwischen Publikum und Pastor wird in erster Linie den Aufnahmeumständen Rechnung getragen. Da sich die Teilnehmer häufig unvorhersehbar im Raum bewegen, wird jeweils die Kameraeinstellung verwendet, die das Geschehen am besten wiedergibt, wodurch es zwangsläufig zu einem Qualitätsverlust der Aufnahmen kommt.

Die Anordnung der nacheinander folgenden Szenen folgt stets dem linearen Ablauf des Geschehens, Zeitsprünge werden nicht einmontiert. Lediglich bei vereinzelt Überblendungen werden „Gleichzeitigkeitsplateaus“ im Sinne von Großklaus (Großklaus 1995) - Überlagerungen zeitlich gleicher, aber räumlich unterschiedlicher Handlungen - hergestellt. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Videoaufnahmen konventionellen Regeln folgen und einen, gemessen an den schnellen Schnittfolgen vieler zeitgenössischer Medienprodukte, eher gemächlichen und linearen Ablauf wiedergeben.

3.3 Struktur und Praxis der Gottesdienste

Bevor näher auf die angesprochenen Heilungstage eingegangen wird, soll zunächst ein Überblick über die grundlegenden Strukturen der als Datengrundlage dienenden Aufnahmen gegeben werden. Zimmerling gibt drei klassische Elemente des charismatisch-christlichen Gottesdienstes an: Lobpreis, Charismen und Zeugnisse (Zimmerling 2002: 200).

Dem Lobpreis wird in den Gottesdiensten der Taube Heidelberg ein großer Teil der Zeit eingeräumt. Er bildet den Auftakt und den Abschluss und nimmt ungefähr 50% des Gesamtgeschehens, also beinahe eine Stunde, ein. Das verwendete Liedgut stammt vorwiegend aus dem angelsächsischen Raum, die Texte sind jedoch größtenteils ins Deutsche übertragen. Diese Lieder sind wechselnden Moden unterworfen (Kern 1997: 319) und stellen gleichzeitig ein verbindendes Austauschgut zwischen unterschiedlich ausgerichteten charismatischen Gemeinden dar.⁵

Bei der Taube Heidelberg können grundsätzlich zwei Arten des Lobpreises unterschieden werden. Dabei handelt es sich zum einen um die „enthusiastische Form“ mit schneller Musik und zahlreichen Höhepunkten, bei der die Teilnehmer zum Klatschen, Mitsingen und Tanzen angeregt werden. Der andere Modus ist die „besinnliche Form“ mit langsamer Musik und ruhiger Atmosphäre. In diesem Fall hat ein Großteil der Anwesenden die Augen geschlossen, sitzt und/oder wiegt sich zur Musik. Während die enthusiastische Form vor allem zu Beginn der Veranstaltungen eingesetzt wird, kommt die besinnliche Form eher gegen Ende der Gottesdienstes zum Zuge. Diese beiden Modi können jedoch auch innerhalb einer einzelnen Lobpreissequenz kombiniert werden.

Die für den Lobpreis skizzierte Aufteilung in „enthusiastisch“ und „besinnlich“ kann auch auf die verschiedenen, in der Taube Heidelberg praktizierten Charismen angelegt werden. Die enthusiastischen Formen beinhalten in erster Linie „Heilung“ und den Kampf gegen dämonische Mächte. Die besinnlichen Formen werden meistens von ruhigen Klängen begleitet. Dabei handelt es sich um gegenseitige Tröstungen oder dem meditativen Besprechen der mit geschlossenen Augen

⁵ Ein Überblick über das Liedgut gibt Zimmerling (Zimmerling 2002: 224).

dasitzenden Teilnehmer. Wie für den Lobpreis gilt auch hier, dass der enthusiastische Modus eher zu Beginn und der besinnliche eher am Ende der Gottesdienste auftritt, beide aber auch in einem Ablauf kombiniert werden können. Die besinnlichen, häufig an autogenes Training oder psychotherapeutische Vergangenheitsbewältigung erinnernden Formen bilden ein Gegengewicht zu den spektakulären Triumphen der Heilung und der geistlichen Kriegsführung.⁶

Zeugnisse, also Berichte über das Wirken Gottes von Teilnehmern, kommen in erster Linie in Verbindung mit erfolgreichen Heilungen vor, eine Praxis, die in den sonntäglichen Gottesdiensten nur selten angewendet wird. Das gleiche gilt für Prophezeiungen durch Teilnehmer, ein Geschehen, das im zugrunde gelegten Datenmaterial nur einmal auftritt. Dennoch spielen Prophezeiungen im Gemeindeleben eine große Rolle, diese werden jedoch in erster Linie im Rahmen der unter der Woche stattfindenden „Prophetenschulen“ sowie bei der „Segnung“ Neugeborener praktiziert.

Innerhalb der sonntäglichen Gottesdienste nimmt die Predigt des jeweiligen Pastors einen weitaus größeren Platz ein, als angesichts der starken Betonung von Lobpreis und gemeinsamen Handeln zu erwarten wäre. Die Mitte der Gottesdienste ist von den Ausführungen des Pastors bestimmt, die meistens etwa 40 Minuten dauern. Die Einleitung dieser Phase ist zunächst durch die Ankündigung der kommenden Konferenzen, Freizeitveranstaltungen und sonstigen Aktivitäten geprägt. Danach erkundigt sich der Pastor stets nach Erstbesuchern, die mit Applaus willkommen geheißen werden. Der Aufbau der Predigt kreist entweder um eine Bibelstelle oder um eine vom Pastor eingeführte Metapher, deren Titel dann auch für die Bezeichnung der Videoaufnahmen verwendet werden.

Der idealtypische Verlauf eines Gottesdienstes der Taube Heidelberg ist folgendermaßen angeordnet: Den Anfang bildet der gemeinsame Lobpreis. Darauf folgt eine auf Initiative des Pastors hin eingeleitete Sequenz, in der unterschiedliche Charismen praktiziert werden. Dann folgt die Predigt, die wiederum in eine Phase charismatischer Interaktion mit den Teilnehmern übergeht. Den Abschluss bildet nochmals der Lobpreis.

⁶ Von theologischer Seite wird der charismatisch-christlichen Bewegung häufig vorgeworfen, nur auf triumph- und sieghafte Geistesmanifestationen aus zu sein (Zimmerling 2002: 252), wobei diese besinnlicheren Formen ausgeblendet werden.

Für die Gottesdienste der Taube Heidelberg lässt sich also festhalten, dass übliche charismatisch-christliche Elemente wie Lobpreis und Charismen entweder im enthusiastischen oder besinnlichen Modus eine große Rolle spielen, Zeugnisse und Prophezeiungen jedoch von untergeordneter Bedeutung sind. Dafür besitzt die Predigt des Pastors eine weitaus größere Bedeutung als die Eingangs angeführte Aufzählung Zimmerlings impliziert. Dieser Umstand ist wohl mit der zentralen Rolle des Pastors beim Ablauf und der Organisation der Veranstaltungen der Taube Heidelberg verknüpft. Denn dieser Ablauf unterliegt zwar gewissen Regelmäßigkeiten, doch wann welche Elemente wie eingesetzt werden, liegt in der Verantwortung des jeweils leitenden Pastors. Dadurch wird er zur zentralen Figur und dem gestaltenden Element der Veranstaltung. Er befindet sich immer wieder in Interaktion mit seinen Helfern, den Musikern, den anwesenden Teilnehmern und dem Telepublikum. Durch diese vielfache Vernetzung kann er den Gottesdienst steuern und gleichzeitig auf kontingente Elemente wie unerwartete Teilnehmerreaktionen oder Pannen flexibel reagieren.

Besonders Pastor Fey beherrscht diese komplexen Aufgaben mit großer Professionalität, ein Umstand, der außerhalb der Videoaufnahmen besonders stark hervortritt. Während der langen Perioden des Lobpreises ohne seine Mitwirkung streift er jenseits der Kameras zwischen den Reihen umher, begrüßt Besucher, gibt Anweisungen und diskutiert mit seinen Assistenten. Ebenso wird die musikalische Begleitung situativ genutzt, je nachdem, welche Atmosphäre vermittelt werden soll. Durch den Wunsch nach langsamen oder schnelleren Melodien kann Pastor Fey die Stimmung des gesamten Publikums kanalisieren. Gleichzeitig kann er sich nach der Reaktion der anwesenden Teilnehmer richten und entsprechende Anweisungen an die Musiker geben, was auch zur mehrmaligen Wiederholung eines beliebten Liedes führen kann. Weiterhin muss er mit rituellen Imponderabilien aller Art umgehen. Dazu gehören etwa keine oder unerwartete Folgen individueller Interaktionen, verzögerte oder ausbleibende Reaktionen des Publikums bei kollektiven Behandlungen, kleinere Pannen und Ähnliches. Die häufigen Mikrokorrekturen und Variationen im Ablauf sind im Kontext des in vieler Hinsicht entgrenzten charismatisch-christlichen Gottesdienstes nicht nur unproblematisch, sondern sogar

willkommen, denn sie vermitteln einen Sinn von Spontaneität und Lebendigkeit, den viele Teilnehmer in traditionellen Gottesdiensten vermissen.

Auch Sprechfehler des Pastors werden in den meisten Fällen mit Lachen quittiert oder von den Beteiligten übergangen. Dies trifft nicht nur auf Fehler in der Aussprache zu - Pastor Fey stammt aus dem Elsass und hat einen französischen Akzent. Er kann auch beispielsweise zwei Mal in einer Predigt die Namen „David“ und „Goliath“ verwechseln, was in einem strikteren rituellen Umfeld starke Probleme nach sich ziehen könnte. In den Gottesdiensten der Taube Heidelberg werden derartige Schnitzer und Pannen ignoriert oder wohlwollend belächelt. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Gottesdienste aus repetitiven Elementen bestehen (Lobpreis, Interaktion des Pastors mit dem Publikum, Predigt), die teilweise ihren festen Platz haben (Lobpreis zu Beginn und Ende des Gottesdienstes), aber gleichzeitig vom Ritualleiter stark modifiziert werden können. Durch diese Mischung ergibt sich ein grundsätzlich vertrauter Ablauf, der trotzdem als spontan und offen für das Handeln Gottes wahrgenommen wird.

Der leitende Pastor spricht während des Gottesdienstes eine ganze Reihe von Zuhörerschaften an. Die direkt Anwesenden und verschiedene übernatürliche Parteien sind die klassischen Adressaten christlicher Gottesdienste. Im Laufe des 20. Jahrhunderts trat besonders in Amerika noch das synchron oder zeitversetzt teilnehmende, technisch vermittelte Publikum hinzu (Frankl 1987). Pastor Fey verwendet in diesem Zusammenhang bewährte Einbindungsstrategien, er spricht entsprechend amerikanischer Vorbilder direkt in die Kamera und zeigt auf den Zuschauer, er fordert auf, die Hände auf den Bildschirm zu legen und legt wortreich die positive Wirkung des Gottesdienstes auch für räumlich und zeitlich entfernte Zuschauer dar. Dieses Telepublikum wird in der Organisation der Gottesdienste niemals außer Acht gelassen. Dementsprechend vergisst Pastor Fey auch niemals, einen bestimmten Anteil von Öffentlichkeitsarbeit in den Ablauf der Gottesdienste zu integrieren. Vor Beginn der Predigt erkundigt er sich routinemäßig nach Erstbesuchern, die wie bereits erwähnt dann mit einem herzlichen Willkommen und einem Applaus bedacht werden. Bei größeren Veranstaltungen wie den Heilungstagen wird auch gefragt, wie die Anwesenden von der Veranstaltung erfahren hätten - dabei werden verschiedene Medien wie Zeitschriften und

Flugblätter, mit denen der Gottesdienst beworben wurde, abgefragt. Auf diese Begrüßung hin folgen in der Regel weitere Veranstaltungsankündigungen und der Hinweis auf verschiedene käufliche Medien wie DVDs, Tonbandkassetten, Bücher, etc. Der Verweis auf die eigene mediale Präsenz ist ein zentraler Bestandteil der Vorstellungen und Handlungen dieser Gemeinde, der dem Leser immer wieder begegnen wird.

Der erfolgreiche Verlauf der Gottesdienste der Taube Heidelberg hängt durch seine lose Struktur zu großen Teilen von der Handlungskompetenz und Glaubwürdigkeit des jeweiligen Pastors ab. Diese wird jedoch nicht durch exaktes, sondern vor allem durch überzeugendes Auftreten generiert. Der Pastor orientiert sich zu großen Teilen an der vorgegebenen Struktur, macht diese jedoch erst durch die lokale sozio-historische Praxis wirksam und wirklichkeitsverändernd (Schieffelin 1996: 66). Dieser Vorgang wird im Folgenden unter dem Stichwort „Somatisierung“ näher beleuchtet, indem die Beschreibung zunächst an den auf den Körper zentrierten Phänomenen ansetzt, die innerhalb der Gottesdienste der Taube Heidelberg und dem weiteren charismatischen Christentum eine so wichtige Rolle spielen. Über das Zwischenglied der „Emotionalisierung“ wird schließlich zu den Glaubensinhalten, ihrer flexiblen Verwendung und inhärenten Widersprüchlichkeiten übergegangen.

4. Somatisierung

4.1 Auftakt der Heilungstage

Die Aufnahme des von Pierrot Fey geleiteten Gottesdienstes zum Auftakt der „Heilungstage“ während des langen Wochenendes am 03.10.2005 hat eine Spielzeit von 1:51:35 Stunden. Längere Interaktionsauszüge werden in kursiver Schrift dargestellt, die direkte Rede innerhalb dieser Abschnitte wurde möglichst lautmalerisch und lesbar transkribiert, wobei Großbuchstaben eine besondere Betonung oder erhöhte Lautstärke anzeigen. Handlungssequenzen zwischen oder während der direkten Rede werden durch eckige Klammern angezeigt.

Der Standardvorspann wird durch das schnelle Lied „Mein Erlöser lebt“ in die aktuelle Aufnahme übergeleitet. Bei den Musikern handelt es sich um sechs junge Gemeindemitglieder unter zwanzig Jahren, drei Gitarristen und Sängern, einer Sängerin, einer Querflötistin und einem Schlagzeuger. Die Qualität der Darbietung schwankt stark, was der Begeisterung der ca. 120 Anwesenden jedoch keinen Abbruch tut. Sie sind größtenteils mittleren Alters und leger gekleidet. Auffällig sind der hohe Anteil Jugendlicher und das, bis auf wenige Ausnahmen, fast vollständige Fehlen alter Menschen. Die demographische Aufteilung der tatsächlich Anwesenden entspricht also ungefähr dem in den Videoaufnahmen etwas überzeichneten Bild der „jugendlichen Kirche“. Es befinden sich auch schwer kranke Menschen im Publikum - einige gelähmte Anwesende nehmen im Rollstuhl am Gottesdienst teil, in einem Fall sogar auf einem Krankenbett.

Der Großteil des Publikums steht und klatscht im Takt oder hat beide Arme nach oben ausgestreckt. Vor allem weibliche, aber auch einige männliche Zuschauer hüpfen auf und ab oder bewegen sich in rhythmischen Tanzschritten zur Musik. Beim folgenden langsameren Lied sitzt der Großteil der Besucher, viele haben die Augen geschlossen. Die stehenden Zuhörer wiegen sich zum Takt der Musik. Dieses Lied ebbt zu leiser Hintergrundmusik ab und Pastor Pierrot Fey ergreift das Wort. Er spricht von der Kraft Gottes, die hier sei und durch alle Anwesenden fließen möchte. Der Auftakt wird durch einige technische Schwierigkeiten, die der Pastor zu beheben bittet, gestört, die Unterbrechung wird jedoch vom Publikum nicht weiter wahrgenommen.

Pastor Fey fordert die Teilnehmer auf, sich zu erheben und gegenseitig an den Schultern zu berühren. Sie sollen sich in „Rohre“ verwandeln, durch die Gottes Kraft fließe. Die Besucher erheben sich und fassen sich gegenseitig an den Armen. Wo einige Stühle leer geblieben sind bilden sich kleine Mensentrauben, schließlich ist der Großteil der Anwesenden durch Berührung miteinander verbunden. Nachdem er in einigen weiteren Flüssigkeitsmetaphern („Wasserhahn“) die fließende Kraft Gottes herbeigerufen hat, weist er die Musiker an, ein weiteres Lied zu beginnen und der Lobpreis geht wie Eingangs beschrieben weiter.

Schließlich bittet Pastor Fey die Musiker, eine leichte Hintergrundmelodie aufrecht zu erhalten, was nur teilweise geschieht. Er sagt, er spreche von der Liebe Gottes, die hier im Raum greifbar und leicht zu empfangen sei. Nöte, Sorgen und vor allem Krankheiten könnten hier und jetzt gelindert werden. Einige Anwesende legen bereits jetzt die Hände auf die jeweils heilungsbedürftige Körperstelle. Es folgt eine Nahaufnahme des Pastors, der frontal in die Kamera blickt, den Finger ausstreckt und die Nähe Gottes beschwört. Hier wird deutlich, dass er zu mehreren Audienzen spricht, den direkt Anwesenden einerseits und den potentiellen, technisch vermittelten Zuschauer andererseits. Im Anschluss wendet sich Pastor Fey wieder ausschließlich an die direkt Anwesenden und fordert sie auf zum „Kuscheln mit Gott“. Letzterer sei wie ein „Papa, der mit seinen kleinen Kindern kuschelt“. Der Wille zum Körperkontakt wird also auch auf semantischer Ebene ausgedrückt. Pastor Fey lächelt in die Runde und fordert zum Lachen und Strahlen auf, die Kamera kreist über lächelnde Teilnehmer. Darauf folgt die Nahaufnahme einer stehenden Frau mit geschlossenen Augen und entrücktem Lächeln. Schließlich animiert der Pastor die Anwesenden dazu, dem jeweiligen Nachbarn einen Kuss zu geben. Die Teilnehmer sind offensichtlich kurz gehemmt, doch Pastor Fey wiederholt seine Aufforderung und der Großteil des Publikums kommt ihr kichernd nach.

Nachdem sich die Mehrheit der Teilnehmer gesetzt hat, verkündet Pastor Fey die Anwesenheit des „kuschelnden“ Gottes im Raum und beginnt mit der ersten individuellen Heilung. Während dieser gesamten Sequenz wird er von leiser, sanfter Musik begleitet (Geige, Gitarre und Keyboard). Der Pastor fragt nach der Anwesenheit eines Patienten mit Kopfschmerzen im linken Stuhlblock und tritt unter das Publikum. Er fordert die eventuell Betroffenen auf zu winken. Aus mehreren

Meldungen wählt er eine Frau mittleren Alters am Rand des Blockes aus (sie habe zuerst gewunken) und bewegt sich auf sie zu. Er bittet die Patientin aufzustehen, tritt auf sie zu und legt ihr die rechte Hand auf die Stirn, während die linke nach wie vor das Mikrofon hält. Er betet:

„Vater schenk ihr deine Gnade. Für ihr Leben. Dass sie weiß, es ist so viel Gnade da, die sie noch nie gebraucht hat. So wie wenn der Kühlschrank voll wäre mit Essen und du hättest Hunger, so sagt Gott soviel Gnade habe ich für dich, für DEIN Leben. Kühlschrank ist voll, hol raus!“

[Er bläst leicht hörbar ins Mikrofon und legt ihr die Hand in den Nacken und massiert ihn vorsichtig, während er begleitet vom Nicken der Patientin diagnostiziert, dass die Kopfschmerzen wohl aus dem Nacken kommen.]

„VATER; ich zerbreche dieses Joch! Wo sie angeklagt worden ist, wo sie gedacht hat, lieber sterben als weiterleben. Ich zerbreche dieses Joch! Und der Geist des Lebens kommt jetzt; und er kommt jetzt; und der Nacken wird jetzt frei, wird ganz frei. Jetzt kannst ihn drehen, drehen!“

Mit diesen Worten legt er der Patientin die Hand auf den Kopf und beginnt ihn zu drehen. Sie stockt zunächst, folgt dann aber der Bewegung mit gemischtem Ausdruck. Er fragt sie nach ihrem Zustand, und sie nickt auf die Frage hin, ob es jetzt besser sei. Dann wendet sich Pastor Fey der Patientin zu, der er zuvor die zweite Behandlung zugesichert hatte.

Das Erwählen der Patienten kommt im regulären charismatisch-christlichen Glaubensverständnis einer prophetischen Tat gleich: Gott führt den Pastor zu denen, die er durch ihn heilen will. Diese Vorstellung wird jedoch in diesem ersten Fall nicht deutlich dargelegt. Zumindest augenscheinlich scheinen nur pragmatische Gesichtspunkte wie die Reihenfolge der Meldung oder auch die Positionierung am Rand des Stuhlblocks zu zählen.

Die zweite Patientin steht nur einige Stuhlreihen vor der ersten Behandelten, sie hat die Augen geschlossen und einen entrückten Gesichtsausdruck. Der Pastor stellt sich neben sie und legt ihr die Hand auf die Brust, ohne bei dieser Gelegenheit nach der entsprechenden Krankheit zu fragen.

„Herr, nimm diesen Druck weg auf ihrer Brust. Diesen Druck, den sie seit ihrer Kindheit schleppen muss, tragen muss. VATER dieser Druck geht jetzt weg, er geht ganz weg, ganz weg, raus, raus, raus von hier, raus von hier, ganz weg, ganz weg, jetzt, du bist zerbrochen.“

[Klopft mit der Handfläche auf die Brust der Patientin.]

„Ich zerbreche diesen Druck, dieser Druck, dass du nicht fähig bist, dass du es nicht kannst, diese LÜGE, ich zerbreche es jetzt in Jesu Namen. Und Gott sagt, du bist fähig, du bist fähig. Nimm es an.“

[Nimmt die Hand von der Brust und führt sie zum Nacken der Patientin, die kurz nickt.]

„Gerade jetzt, gerade jetzt, ja, du bist fähig, du bist fähig, das was er von dir hat, zu machen.“

[Massiert die Behandelte im Nacken, sie nickt erneut.]

„Ganz stark. Streck mal deine Hände aus.“

[Stellt sich vor sie und nimmt ihre beiden Hände, bis die Arme im 90-Grad-Winkel vom Körper weggestreckt sind. Er hält ihre beiden Hände einarmig in dieser Position und führt mit seiner anderen Hand das Mikrofon zum Mund. Währenddessen fragt er die Patientin, ob ein Arm kürzer sei, was sie nickend bejaht.]

„Vater lass ihn rausgehen, ganz raus, ganz raus, dass diese Spannung jetzt weggeht, jetzt raus, ganz raus, spürst du es rauskommen?“

[Die Behandelte nickt lächelnd und die Nahaufnahme zeigt deutlich, wie sich die Fingerspitzen der beiden Hände annähern.]

„Es geht jetzt raus, es kommt ganz raus, es geht noch mehr raus, noch mehr raus, ganz raus, ganz raus.“

[Wendet sich dem Publikum zu und deutet auf die Hände.]

„Da kannst zugucken nebendran, heh. Kommt ganz raus, und jetzt kommt der andere Arm. Ganz raus, jetzt. In Jesu Namen, in JESU Namen, SCHNELLER. Schneller. Kommt ganz zurück, der andere, ganz, ganz zurück, ganz zurück, noch, noch a Stück, noch a Stück, noch a Stück, noch a Stück, noch a ganz kleines- jetzt, jetzt. Danke Jesus. Danke Jesus, hmmm.“

Die Behandelte lächelt glücklich, der Pastor lässt ihre Arme sinken und weist sie an, sich zu entspannen und tief einzuatmen. Dann klopft er ihr noch einmal auf Brust und Rücken und fragt, ob es jetzt besser sei. Die Antwort der Patientin ist unverständlich, doch sie greift sich in den Nacken und deutet auf ihre Schultermuskulatur. Er sagt, das seien Verspannungen und er nehme an, dass sie Kopfschmerzen habe. Dann bewegt er sich von ihr weg und verkündet, dass er noch einen „Gutschein für Heilung“ heute Abend habe. Er deutet ins Publikum und fragt, ob jemand Atmungsprobleme wie etwa Asthma habe. Er fordert Handzeichen und deutet schließlich mit den Worten „Bist es du?“ in den hinteren Teil des Publikums. In diesem Fall wird also die göttliche Inspiration des Heilenden gekennzeichnet. Pastor Fey ruft einer sitzenden Teilnehmerin über die Reihen hinweg zu, dass der Druck jetzt weggehe, und nähert sich der hinteren Reihe. Er legt auch ihr die Hand auf der Brust und betet in bereits beschriebener Weise den „Druck“ weg, während die laut lachende Behandelte immer wieder den Mund weit öffnet und tief einatmet.

Der Pastor fährt ihr durchs Haar und scherzt mit ihr, während sie nun von Lachkrämpfen geschüttelt wird. Danach wendet er sich wieder der gesamten Gemeinde zu.

Nach diesen drei individuellen Heilungen spricht Pastor Fey wieder zu allen anwesenden Teilnehmern und medial vermittelten Zuschauern. Zunächst verkündet er die Gegenwart der Liebe Gottes im Raum. Die sanfte musikalische Begleitung hält weiter an. Er zeigt auf den linken Zuschauerblock und stellt fest, dass jemand mit Schmerzen am Ischiasnerv anwesend sei. Es sei nur nötig die Liebe, die Gnade Gottes anzunehmen. Mit der Aufforderung „Nimm es!“ wendet er sich zunächst an den linken Block, dann zeigt er direkt in die Kamera und wendet sich dem Telepublikum zu: „Egal wo du bist, nimm es!“

Pastor Fey wählt auch bei kollektiven Behandlungen immer die direkte, persönliche Anrede. Die Gründe hierfür liegen auf der Hand - jede Person im gesamten Publikum kann sich angesprochen fühlen und entsprechend reagieren. Dies wird besonders deutlich in der folgenden Behandlung. Der Pastor sagt er spüre, dass Gott „verklebte Eierstöcke“ und „infizierte Unterleibe“ heilen möchte, es sei jemand da, der nun Heilung empfangen solle. Er spricht stets in der direkten Anrede und von einer einzelnen Person, doch an verschiedensten Stellen des Publikums haben sich Frauen erhoben oder legen im Sitzen die Hände auf den Unterleib. Diese offensichtliche Diskrepanz wird vom Pastor aufgehoben, indem er mit der segnenden Handfläche in verschiedene Richtungen und schließlich mit ausgestrecktem Finger in die Höhe zeigt - so sind alle und niemand angesprochen.

„Nimm es! Nimm es! Nimm es! Sei nicht so erwachsen, fühl dich wie ein ganz kleines Kind und dann wird es geschehen. Wie ein kleines Kind, dann wird es geschehen. Gerade jetzt! Lass dich lieben wie ein- Stell dir vor du bist ein kleines Kind von vier Jahren, dein Papa nimmt dich auf den Schoß. Du kannst dich lieben lassen. Erwachsene haben so viele Probleme damit. Kinder haben es so leicht. So leicht. Es ist einfach hier. Er tut es gerade jetzt weg nehmen!“

[Er pustet ins Mikrofon.]

Die Metapher von Gott als Vater und den Menschen als seinen kleinen Kindern ist einer der zentralen Glaubenssätze der Taube Heidelberg (vgl. 5.3) und wird gleichzeitig regelmäßig als Entspannungssuggestion in den Gottesdiensten verwendet. Das Pusten ins Mikrofon ist eine weitere Technik, um die Anwesenheit einer übernatürlichen Macht anzuzeigen. Der Pastor fährt fort indem er erklärt, die Präsenz der Liebe Gottes im Raum sei sehr stark und hauptsächlich durch den vorherig ausgeführten Bruderkuss entstanden, was er wiederum biblisch legitimiert.

„Ein brüderlicher Kuss von deinem Herzen ist etwas was, öfters die Macht der Bedrückung, die Macht der Krankheit, die Macht des Todes nicht aushält. Eine Atmosphäre der Liebe kann manchmal dämonische Kräfte, die die Leute krank macht [schnippt mit dem Finger] wegmachen. Nur Liebe. Die Macht der Liebe macht das manchmal und sie ist heute Abend einfach da. Hmmm.“

Nach diesen ersten Erklärungen geht er zur Aktivierung einzelner anwesender Zuschauergruppen über. Er fordert die Teilnehmer in der hintersten Reihe auf, die Arme auszustrecken und die Liebe Gottes zu empfangen. Eine „Wolke der Liebe“ wird übersandt und für die Anwesenden gebetet. Dann wendet sich Pastor Fey dem rechten Zuschauerflügel zu und wiederholt das Gebet. Schließlich strecken alle Anwesenden die Arme aus, der Pastor betet „den Stress“ weg und führt die Metapher der „Steckdose der Liebe Gottes“ ein, in die man die Finger stecken solle. Die Finger der meisten Deutschen, so Pastor Fey, hingen in der Steckdose mit Namen: „Schaffe, Schaffe, Schaffe!“ Er fordert die Teilnehmer schließlich auf, diese Metapher zu verkörpern und die gespreizten Finger in eine imaginierte Steckdose zu stecken. Unter Lachen fordert der Pastor einen weiteren Bruderkuss, und ein weiteres Mal folgen die Anwesenden kichernd. Auf seine Anweisung hin klingt die sanfte Melodie leise aus, er bedankt sich bei den drei Musikern und beginnt mit der Predigt. Diese hat den Titel „David und Goliath“, der wie bereits erwähnt auch als Titel der Aufnahme verwendet wird.

Nach circa 30 Minuten, in denen die Zuschauer sitzend den Worten des Pastors gelauscht haben, beginnt ein neuer Interaktionsteil. Pastor Fey lässt eine imaginäre Schleuder kreisen um dem Publikum zu verdeutlichen, dass es handeln solle wie der

alttestamentarische David. Kurz zuvor hat sich eine Musikerin ans Keyboard gesetzt und begonnen, eine meditative Melodie zu spielen. Er fordert die Anwesenden auf die Hände zu erheben, tut dasselbe und bittet die Gläubigen, nach einem innerem Dialog mit dem Heiligen Geist zu streben.

„Ob der Heilige Geist mit meinem Wort einverstanden ist. Heiliger Geist, können wir heute Abend praktizieren, können wir anfangen? Hm. Kola bashita tamane ke ta ma ke sheke.“

Während er zum pfingstlich-charismatischen „Sprachengebet“ übergeht, begibt sich der Pastor zum Pult und schaut nebenher etwas nach. Gleich darauf beginnt er den weiteren Verlauf darzulegen, es findet also kein hervorgehobener oder spürbarer Übergang zwischen Sprachengebet und verständlichen Äußerungen statt (vgl. 4.5).

4.2 Religion und Medizin

Die formal verankerte Trennung von Religion und Medizin innerhalb der Gesellschaft der Gegenwart geht in Europa auf das zweite Laterankonzil im Jahr 1139 n. Chr. zurück.

"In der darauf folgenden Zeit ging das christliche Interesse an religiöser Heiltätigkeit, von einigen Ausnahmen abgesehen, immer weiter zurück. Erst seit dem Aufkommen der Pfingstbewegung wurde diesem Thema wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt" (Kern 1997: 369).

Während die historischen Gründe für die Trennung von Religion und Medizin im Lauf der Zeit sehr unterschiedliche Entwicklungen nahmen, ist für die gegenwärtige Untersuchung in erster Linie von Bedeutung, dass sich das etablierte Christentum und die dem Bereich der Wissenschaft zugeordnete Medizin innerhalb der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung des Modernisierungsprozesses immer weiter voneinander entfernt haben. Der in den Praktiken der Taube Heidelberg manifestierte gegensätzliche Impuls trat zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der Pfingstbewegung ein und wirkt nun als universal verbindendes Element der stark unterschiedlichen pfingstlich, protestantisch oder katholisch geprägten charismatisch-christlichen Gemeinden weltweit. Der starke Einbezug des Körpers in den religiösen Kontext in Form von Heilungen und anderen rituellen Formen kann als allgemeines Element der „Somatisierung“ bezeichnet werden.

Religiöse Heilungspraktiken werden innerhalb der Taube Heidelberg in verschiedensten rituellen Kontexten ausgeübt, wobei die beschriebenen Heilungstage nur eine Facette darstellen. Individuellere Heilungsgebete werden in sog. „Healing Rooms“ oder innerhalb der Hauskreise durchgeführt. Auch während der regulären Sonntagsgottesdienste werden hin und wieder Elemente des rituellen Heilens eingestreut. Sowohl in der offiziellen Sprachregelung als auch in der Auffassung der Gläubigen werden Religion und Schulmedizin dabei in der Regel nicht gegeneinander ausgespielt, sondern als komplementäre Systeme verstanden (Kern 1997: 370).

Der Grad der Effektivität der pfingstlich-charismatischen Heilungspraktiken kann im Rahmen dieser Arbeit nicht ermittelt werden und es ist fraglich, ob eine umfassende schulmedizinische Studie dies leisten könnte. Denn die subjektiven Wahrnehmungen von Gesundheit und Krankheit sind nur vermittelt erfassbar und allein soziokulturellen Determinanten geschuldet (Lux 2003, Wolf 2006). Weiterhin ist die Frage nach der Wirksamkeit der religiösen Heilungen eng mit dem Wahrheitsanspruch der pfingstlich-charismatischen Lehre verknüpft und ist entsprechend umstritten. Dieser Wahrheitsanspruch wird an dieser Stelle zwar prinzipiell offen gelassen, doch innerhalb der kulturwissenschaftlichen Perspektive können für die berichteten Heilungen nur soziale Ursachen innerhalb des rituellen Kontextes umrissen werden.

Sind die geschilderten Behandlungen wirksam? Es ist offensichtlich, dass sie eine Veränderung in den Behandelten auslösen, bisher noch wenig spektakulär, doch weiter unten in verstärktem Maße. Die angesichts der beschriebenen Sequenzen brennendste Frage ist: Welche Kräfte bewirken diese Veränderungen? Die charismatisch-christliche Antwort liegt auf der Hand: Es ist die Kraft und die Liebe Gottes, die es Pastor Fey ermöglicht, Leiden auf Erden zu erkennen und zu mindern. Ähnlich einfach ist die Antwort des kritischen Skeptikers: Der Pastor ist ein geschickter Manipulator, der seine Fähigkeiten höchstwahrscheinlich aus finsternen Motiven heraus einsetzt.

Eine differenzierte ethnographische Beschreibung und Analyse kann sich auf keine dieser beiden Erklärungen festlegen oder einschränken lassen. Sie kann nicht davon ausgehen, dass eine übernatürliche Macht hier ihr Werk tut, denn dann wäre jede weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Phänomenen hinfällig. Gleichzeitig erweist es sich bei differenzierter Erwägung als gesichert, dass sowohl die Leiter als auch die Anhänger dieser charismatisch-christlichen Gemeinde aus genuinem Glauben heraus handeln und teilweise auch heilen. Die kondensierte, im Folgenden weiter zu explizierende Antwort könnte so aussehen:

Durch die Interaktion der verschiedenen Gottesdienstteilnehmer untereinander und mit imaginierten übernatürlichen Kräften entsteht ein hochkomplexes Geflecht sozialer Handlungen mit spezieller Atmosphäre. Diese sozialen Prozesse sind in der Lage, die Akteure ganz einzubinden und sowohl die empirische als auch subjektive

Realität der Teilnehmer zu transformieren und zu konstituieren. In diesem Sinne kann die Effektivität der untersuchten Heilungspraktiken keinesfalls abgestritten werden (vgl. 4.8).

Der Religionssoziologe Thomas Kern greift bei der Erklärung von Phänomenen wie Heilung, Ruhen im Geist und Glossolalie letztendlich immer auf die psychologischen Ansätze der (Auto-)Suggestion und des erlernten Verhaltens zurück.

„Wichtig und gleichermaßen verblüffend ist an dieser Stelle, dass es nachgewiesenermaßen oft zu spektakulären Heilungen kommt. [...] Aus erfahrungswissenschaftlicher Sicht beruhen diese Phänomene wohl auf der Wirkung von Suggestion. Selbstverständlich kann dies nicht bewiesen werden, betrachtet man aber den sozialen Kontext, in dem Heilungen größtenteils geschehen, so liegt diese Vermutung nahe. Auf jeden Fall ist eine solche Erklärung erheblich sparsamer, als die Annahme von massenhaften ‚Wundern‘“ (Kern 1997: 376).

Der in der Fachliteratur immer wiederkehrende Verweis auf „Suggestion“ verschiebt die Gründe für die beobachteten Phänomene in den Bereich der Wissenschaft, doch handelt es sich dabei um ein mehr oder minder amorphes psychologisches Konzept, das nur in Verbindung mit einer klaren Begriffsdefinition einen Erklärungswert hat. Ein weiteres Problem des Begriffes „Suggestion“ ist, dass er ebenso wie „Katharsis“ oder „Placebo“ ein opakes Erklärungsmodell darstellt, bei dem die körperlichen Aspekte der sozialen Interaktion unterbetont bleiben (Csordas 1996: 94).

Denn die Überlegungen zur Effektivität religiöser Heilung bleiben unvollständig ohne die Einbeziehung der physiologischen Ebene und die verschiedenen Prozesse des haptischen Systems, dessen Untersuchung erst die Ausweitung und komplexe Interaktion des Körpers mit seiner Umwelt deutlich macht. Während der beschriebenen Behandlungen werden die Patienten nur in bestimmten Momenten tatsächlich angefasst, während sie durch die Gesten des Behandelnden dennoch auf unsichtbarer Ebene berührt werden. „Das taktile System ist somit kein eigentlicher ‚Nahsinn‘ wie man angenommen hat, denn die Anhängsel der Haut ragen in die Umwelt hinein“ (Gibson 1973: 135).

Für den großen Stellenwert unbewusster Interaktion und körperlicher Prozesse spricht auch die Tatsache, dass es sich bei dem Großteil der geheilten Krankheiten um Symptommatiken handelt, die dem Bereich der Psychosomatik zugeschlagen

werden können. Der Großteil der Menschen berichtet von Besserung im Bereich der Atmung, des Rückens und des Bauches, gefolgt von Änderungen im gesamten Bewegungsapparat sowie des Hörens und Sehens. Die behandelten Problematiken betreffen also in erster Linie Felder, in denen schlagartige und kurzzeitige Besserungen durch psychosoziale Interaktion erreicht werden können. Auf kulturwissenschaftliche Weise kann auch nur so erklärt werden, dass „geheilte“ Teilnehmer immer wieder und oft mit denselben Beschwerden an den Heilungsveranstaltungen teilnehmen. Dies schränkt allerdings kaum die Glaubensrealität der Betroffenen ein - tatsächlich ist die Erfahrung spektakulärer Heilungen einer der wichtigsten Konversionsgründe zum pfingstlich-charismatischen Christentum, der auch entsprechend (und wiederholt) genutzt wird. Die Heilung von schweren und tödlichen Krankheiten nimmt zwar in der charismatisch-christlichen Literatur ebenso wie im Buch von Pastor Fey eine prominente Position ein (Fey 1998), ist aber ein höchst seltenes und immer umstrittenes Phänomen (Hemminger 2003). Der Wirklichkeitsstatus von Heilungsberichten lässt sich mit kulturwissenschaftlichen Mitteln nicht erfassen, sie eignen sich allerdings zur Annäherung an die Sichtweise der Untersuchten und der Beleuchtung des sozialen Kontextes der Äußerungen.

4.3 Eine pfingstlich-charismatische Theorie der Heilung

Für die Untersuchung einer elaborierten pfingstlich-charismatischen Theorie zu Krankheit und Heilung bieten sich die Ausführungen von Pastor Andreas Herrmann an. Diese ist durch die Veröffentlichung in verschiedenen Büchern⁷ und häufigen Vorträgen von Herrmann sehr stark systematisiert und stellt gleichzeitig eine emische Heilungstheorie dar, die auch innerhalb der untersuchten Gottesdienste präsentiert wird. Sie bietet Einblicke in die christlich-charismatische Vorstellungswelt und die damit verbundenen Schwierigkeiten, wie etwa dem Ausbleiben eines Heilungserfolges. Dies wird in der folgenden Gastpredigt Herrmanns deutlich:

„Können wir uns darauf einigen, dass wir uns freuen über jede Person, die geheilt wird, selbst wenn wir nicht geheilt werden? [raunende Zustimmung des Publikums] Weil, wir müssen verstehen, Heilung ist ein Prozess. Jesus sagt ihr legt den Kranken die Hände auf, und es wird besser werden. Prozesshafte Heilung. Heilung geschieht aber auch spontan, das fällt mehr in die Kategorie der Wunder. Wir erleben dass alles. Wir leben in einem Land, das naturwissenschaftlich orientiert ist, wo man einfach sagt: „Alles was ich messen kann, was ich erfahren kann, alles was ich zählen kann, das ist es, was für mich Bedeutung hat.“ Ah, dummerweise ist aber das Übernatürliche - geht das über das Natürliche hinaus. Es ist immer Gottes ‚Über‘ auf unserem Natürlichen. Was ich erwarte in dieser Veranstaltung, heute Nachmittag, und heute Abend noch in einer gesteigerten Form, ist, dass wir vier Ebenen der Heilung erleben werden.“

Diese vier Stufen teilt Herrmann folgendermaßen ein:

- Heilung aus individuellem Glauben heraus („Glaube bringt wunderbare Dinge hervor, du erreichst Dinge, die du normalerweise nicht erreichen kannst.“).

⁷ Eine Übersicht befindet sich auf www.czw-online.de (27.05.2007).

- Das Gebet des Glaubens - charismatische Christen beten um die Heilung einer beliebigen Person und erreichen dieses Ziel. Die wahren Gläubigen sind im Stande, die Werke von Jesus auf Erden zu wiederholen.

Diese beiden ersten Stufen seien die in Heilungsgottesdiensten am häufigsten auftretenden Phänomene. Dennoch sei nicht immer mit einem schnellen Erfolg zu rechnen, weshalb es noch zwei weitere Stufen gebe:

- Das „Wort der Erkenntnis“ - ein prophetischer Impuls, bei dem Gott dem Pastor einen Menschen zeigt, den er heilen möchte („Weder ich brauche den Glauben noch die Person braucht Glauben, es geschieht einfach, es ist souveränes Handeln Gottes.“).
- Die „manifeste Gegenwart Gottes“ - im charismatisch-christlichen Lobpreis und Gottesdienst wird die allgegenwärtige Präsenz Gottes noch verstärkt und kann vom einzelnen Gläubigen „angezapft“ werden. Die Kraft Jesus sei präsent im Raum, sie ist unwandelbar und kann heilen.

Diese Ausführungen beschließt er mit einem Gebet:

„Vater ich danke dir für deine Salbung, die das Joch zerbricht. Jesus ich danke dir, dass du gekommen bist, die Werke des Teufels zu zerstören, und ich danke dir, dass heute Nachmittag Werke des Teufels zerstört werden, nämlich Krankheiten. In Jesu Namen. Amen.“

Dieses System wird danach noch weiter elaboriert und mit Bibelziten legitimiert. Diese beziehen sich ausschließlich auf die Werke Jesu auf Erden - die Heilung vom Aussatz, das Verfluchen des Feigenbaumes (Mk 11, 12-14; Mt 21, 19-20), der mit Krankheit gleichgesetzt wird und als Paradigma für prozesshafte Heilung dient. Jesus ist das Vorbild für die zu vollbringenden Heilungstaten und gleichzeitig derjenige, der die Schmerzen der Menschheit auf sich nimmt. Die starke Betonung der Gestalt Jesu ist dem Kontext der Veranstaltung zuzuschreiben - die zentrale Hoffnung der

Anwesenden ist Heilung und die Linderung ihrer Schmerzen. Zu einem späteren Zeitpunkt des Gottesdienstes spricht Pastor Herrmann folgende Worte:

„Der Mann der Schmerzen ist Jesus Christus. Der Heiler ist hier im Raum. Ich bin kein Heiler. Aber der größte Heiler der Weltgeschichte lebt in mir und er lebt auch in den meisten, die hier sind.“

In den regulären Sonntagsgottesdiensten spielt Jesus nur eine untergeordnete Rolle - hier ist die Figur Gottes als Vater und der in zahlreichen Metaphern beschriebene Heilige Geist von größerer Bedeutung. Der Heilige Geist nimmt im System von Pastor Herrmann keine personelle Gestalt an, sondern wird nur durch die Gesten des Pastors während der Behandlungen symbolisiert. Dabei fährt er mit der Hand über die Köpfe der Teilnehmer oder „leitet“ ihn zu einem späteren Zeitpunkt durch seinen Fuß in die Füße von Patienten. Diese in Gesten realisierte Kraft wird vom Pastor als „Salbung“ oder „Power vom Thron Gottes“ bezeichnet.

Bei dieser Sequenz ist weiterhin beachtenswert, wie stark der häufige Misserfolg der charismatisch-christlichen Heilungspraxis von Pastor Herrmann berücksichtigt wird. Er stellt von Beginn an fest, dass Enttäuschungen zu erwarten sind. Darauf antwortet er auf zweierlei Weise. Zum einen stellt er ein selbstverfasstes Buch vor, in dem er seine „Erfolgsrezepte“ verrät - es besteht also immer die Möglichkeit, dass nicht richtig vorgegangen wurde. Zum anderen weist er darauf hin, dass Heilung ein Prozess und eine sofortige Besserung der Umstände also nicht zwingend zu erwarten sei. Dieses Argument untermauert er mit folgendem Gedankengang: Es gebe zahlreiche Gründe für Krankheiten, sie besäßen jedoch alle einen dämonischen Kern, eine Art Ursubstanz, die seit dem Sündenfall auf der Erde weile. Sein eigener und der charismatisch-christliche Heilungsdienst im Allgemeinen würden diesen dämonischen Kern besiegen, wodurch die Krankheit zum Verschwinden verurteilt sei. Ihre äußerlichen Symptome hingegen könnten einige Zeit benötigen, um zu verschwinden.

Um diesen Vorgang weiter zu verdeutlichen, wählt er die Metapher von der Krankheit als Baum, dessen Wurzeln abgehackt wurden. Die Blätter seien zwar noch eine Weile grün, aber der Baum sei zum Tode verurteilt. Diese ungewöhnliche

Metaphernverwendung und das oben aufgeführte Gebet machen deutlich, dass auch Pastor Herrmann Heilung in erster Linie als Sieg über dämonische Mächte versteht. Er räumt zwar weltliche Auslöser für Krankheiten ein und heißt auch das Werk der naturwissenschaftlichen Medizin gut, schreibt ihnen jedoch immer eine grundsätzliche dämonische Essenz zu. Diese Gleichsetzung von Krankheiten und dämonischen Mächten wird immer wieder besonders herausgestellt - hierbei handelt es sich um die Grundformel der charismatisch-christlichen Heilungspraxis.

So kann Pastor Herrmann eine Theorie der schlagartigen, sieghaften Heilung propagieren ohne von der Realität widerlegt zu werden. Seine Argumentation ist in der Tat schlagkräftig, denn jeder mögliche Ausgang einer Behandlung ist durch sie abgedeckt und somit erklärbar. Selbst die negative Seite dieses Weltverständnisses wird von ihm selbst angesprochen: Misserfolge könnten auch immer als vom unzureichenden Glauben des Patienten her rührend begründet und stigmatisiert werden, was wiederum zu Schuldgefühlen führen kann. Auch wenn die Theorie „wasserdicht“ sein mag, so Herrmann, die alltägliche Praxis sei es nicht, und die möglichen negativen Effekte würden von ihm durchaus mit einkalkuliert. Die Möglichkeiten der langsamen Heilung und des Misserfolges werden allerdings nur während der Predigt angesprochen - in den folgenden rituellen Handlungen wird immer der zwingende, schlagartige Sieg über den „Dämon“ Krankheit postuliert. Die langsame Heilung widerspricht dem dominanten Paradigma der plötzlichen Besserung der Umstände, wird jedoch als mögliche Erklärung für Fehlschläge angeboten (vgl. 6.3).

Hier zeigen sich zwei widersprüchliche Botschaften, die gleichzeitig wirksam sind und vom Teilnehmer der individuellen Situation entsprechend aufgenommen werden können. Dass Pastor Herrmann die Erklärung für Fehlschläge auch häufig im mangelndem Glauben sieht, unterstreicht er durch die folgende 30-minütige Predigt, die praktisch ausschließlich von der überragenden Macht des richtigen Glaubens handelt - „Geduld buchstabiert ist Glaube“. Nach dem Ende der Predigt setzt sich eine der Mitarbeiterinnen Pastor Herrmanns ans Keyboard und beginnt eine ruhige Melodie zu spielen. Der Großteil der Anwesenden schließt die Augen, während Pastor Herrmann die kollektive Behandlung beginnt.

„[...] und es ist dieselbe Kraft, der Heilige Geist, der hier ist. Und es ist der Glaube in euch so wie damals bei den Menschen, die um Jesus waren, zu denen er gesagt hat: ‚Dir geschieht wie du geglaubt hast‘ und was interessant ist, es werden oft auch die geheilt auch die gar nicht geglaubt haben, die total kritisch waren; es passiert einfach. Damit wir besser von ihm empfangen ist noch eins wichtig, dass alles was zwischen uns und Gott ist, bereinigt wird. Dass du jetzt einfach in deinem Herzen mit mir sprichst, Herr Jesus Christus, vergib‘ mir all meine Schuld und reinige mich von aller Untugend. Alles was zwischen mir und dir steht. Nimm es weg! Ich vergebe der Person, die mich verletzt hat und lasse sie los. Ich, mein Geist, mein Körper ist ein Empfangsgerät für deine göttliche Heilung. Sende den Strom deiner Heilung zu mir. OK. [Streckt die linke Hand aus] Vater im Himmel ich danke dir, du hast unser Gebet jetzt erhört und im Namen Jesus komme ich an gegen jede Macht der Krankheit. Ich komme an gegen jeden Geist der Krankheit, ich komme an gegen dich, Krankheit, und ich gebiete dir, LÖSE DICH aus den Menschen, die hier sind. [Er schüttelt den Arm in Richtung des Publikums.] Durch die Kraft des Blutes Jesu. In Jesu Namen.“

Auch in dieser Sequenz treten zwei widersprüchliche und doch nichtsdestoweniger wirksame Botschaften auf: Der Glaube wird als überragende Voraussetzung für die Heilung durch Gott postuliert, gleich im nächsten Satz schränkt Pastor Herrmann ein, dass er häufig eben doch nicht notwendig sei. Dadurch deckt er auch den letzten möglichen Fall ab – auch kritische Anwesende können durch die Teilnahme an dem Gottesdienst Heilung erfahren. Es ist beachtenswert, dass an dieser Stelle zum ersten Mal während der ganzen Veranstaltung von „Untugend“ geredet wird, die abgestellt werden müsse bevor eine Heilung eintreten könne. Der Prozess der Reinigung wird als passiv dargestellt - es ist an Gott, die Schuld wegzunehmen und der einzelne Gläubige soll als „Empfangsgerät“ dienen. Es ist kein anderer Sühnedienst als die innere Bekenntnis der Schuld vor Gott notwendig. Dabei handelt es sich um ein klassisch protestantisches Thema, die Betonung liegt hier jedoch auf Gott als aktiv Handelndem.

Die Predigten und Behandlungen von Pastor Herrmann machen einen durchweg routinierten, professionellen Eindruck. Er hat ausführlich seine Theorie der Heilung dargelegt, jeden möglichen Ausgang der Behandlungen erklärt und durch sein entschlossenes Auftreten eine hohe Glaubwürdigkeit aufgebaut. Die folgende Sequenz zeigt einige Brüche in der Routine des Pastors, da die Voraussetzungen für den von ihm antizipierten, rituellen Ablauf nicht vollständig gegeben sind. Anhand dieser unberechenbaren Umstände wird die typische Varianz der rituellen Praxis innerhalb der charismatischen Bewegung deutlich, und mit dem „Ruhem im Geist“ ein weiteres Element der körperlichen Praktiken eingeführt.

4.4 „Ruhen im Geist“ und Torontosegen

Von sanfter Musik begleitet, beginnt Pastor Herrmann die kollektiven Behandlungen. Er sagt er spüre, dass jemand der Anwesenden Augenprobleme habe. Weiterhin habe ein Teilnehmer einen Leistenbruch, dieser habe immer gedacht, es sei ein Knoten, aber das sei nicht der Fall und alles würde sich jetzt zurückbilden. Der Pastor praktiziert also das von ihm dargelegte „Wort der Erkenntnis“, geht aber im Weiteren ebenso wie Pastor Fey zuvor dazu über, verschiedene Leiden aufzurufen und die Betroffenen aufzufordern, sich zu melden. Er bittet eindringlich darum, die Symptome ständig zu überprüfen und im Falle eines Erfolges diese bei einem Mitarbeiter am Ausgang zu bezeugen. Das Sammeln von Heilungsberichten ist ein großes Anliegen des Pastors, auf das er mehrere Male zurückkommt - die Berichte werden anschließend in einer Zeitschrift („Healing Times“) veröffentlicht. Er fragt nach Anwesenden mit Schluckbeschwerden ebenso wie nach Betroffenen von Ohrenkrankheiten. In jedem Fall melden sich mehrere Betroffene, auch wenn er als nächstes nach einem Knoten in der Schulter oder Hautproblemen auf dem Kopf fragt. Bei Letzteren fordert er die Betroffenen auf, die Hand auf den Kopf zu legen und tut dies auch selbst. In jedem der genannten Fälle postuliert er mehrmals das Verschwinden des jeweiligen Gebrechens, eine Vorgehensweise, die bereits beschrieben wurde. Schließlich fragt er nach Anwesenden mit Asthmabeschwerden. Etwa acht Personen erheben sich zögerlich. Er ersucht die Angesprochenen, die Augen offen zu halten und ihn anzusehen, jedoch nicht ohne zu versichern, dass er niemanden hypnotisieren wolle. Direkt im Anschluss weist er die Stehenden an, die Hand auf die Brust zu legen und beginnt mit ausgestrecktem Arm zu beten:

„Wenn Asthma hineingekommen ist durch Ablehnung, dann komme ich an gegen die Macht der Ablehnung und ich spreche: Verflüchtige dich JETZT!“

[Der Pastor stellt fest, dass einer der Stehenden unter chronischer Bronchitis leide und bittet die betroffene Person um Meldung.]

„VATER, im Namen Jesu Christi von Nazareth, ich spreche Ordnung in die Lunge DURCH DIE KRAFT DES BLUTES JESU. Kommt mal alle her, kommt mal alle nach vorne, gerade die mit Asthma. [Winkt die Stehenden herbei.] Der Rest, lasst die Augen geschlossen, darf ich die Mitarbeiter bitten, sich hinter die Personen zu stellen.“

[Eine ganze Reihe von Zuschauern erhebt sich und stellt sich auf der freien Fläche vor dem Kreuz in horizontaler Linie auf. Es sind plötzlich vierzehn Teilnehmer, hinter denen sich fünf Mitarbeiter - eine zu geringe Zahl - aufstellen. Der Pastor trinkt in der Zwischenzeit hinter dem Podest der Bühne einen Schluck Wasser.]

„He, eben waren es nur ein paar mit dem Asthma, jetzt sind es- Ihr habt alle Asthma? Wir haben von Asthma geredet. Wer hat Asthma? [Alle Teilnehmer melden sich.] OK, stellt euch nebeneinander. Nur die, die Asthma haben und die eine Person mit der Bronchitis, nebeneinander. [Er positioniert die Teilnehmer mit Gesten der Hand.] Nebeneinander. Und ich werde einfach meine Hand- Die Catcher, das muss jetzt hier laufen, die Mitarbeiter, wo sind sie? [Er blickt in die Runde, es haben sich mittlerweile genügend Mitarbeiter eingefunden.] OK, alles klar, ihr seid auf Zack? Alles klar. Ihr habt die Augen- Ich werde jetzt einfach von Person zu Person gehen, ich werde die Hand vor die Lunge halten, und ich spreche einfach Freiheit hinein.“

[Pastor Herrmann bewegt sich zum von ihm aus gesehen linken Ende der Reihe und schnippt mit der Hand in Richtung der ersten Patientin, einer jungen Frau mit Gehstock.]

„Vater, in dem Namen Jesu spreche ich, Asthma verflüchtige dich, durch die KRAFT DES BLUTES JESU. POWER vom Thron Gottes, da ist die Kraft, nimm einen tiefen Atemzug.“

[Der Pastor hält die ausgestreckte Hand vor die Brust der Behandelten, winkelt den Arm mehrmals ab und streckt ihn schnell wieder aus. Die Patientin atmet ein und sinkt nach hinten, wo sie von einer Mitarbeiterin aufgefangen und auf den Boden gelegt wird.]

„FÜLLE. Überfließend. Das ist die Kraft Gottes. Das ist die Kraft Gottes.“

[Mit Variationen dieses Gebetes geht Pastor Herrmann die Reihe entlang und hält seinen Arm vor jeden Patienten. Die nächsten sieben Behandelten reagieren jedoch nicht in der antizipierten Weise und fallen nicht in die Arme der hinter ihnen bereit stehenden Mitarbeiter. Der achte Patient, ein Mann mittleren Alters, beginnt zu schwanken, während Pastor Herrmann die folgenden Worte spricht]

„In dem Namen Jesu, Asthma verflüchtige dich, raus aus der Lunge, mit der Kraft des Blutes Jesu spreche ich hier Freiheit hinein. In Jesu Namen, in Jesu Namen, das ist die Kraft, das haut dir was aus der Lunge.“

[Der Pastor schlägt sich selbst mit der flachen Hand zweimal hart auf die Brust und richtet dann die Handfläche auf die Brust des Patienten, der sofort beginnt aufzustöhnen. Diese Bewegung wiederholt er mehrmals, während der Behandelte sichtlich um Luft ringt.]

„Das muss gehen, raus aus der Lunge! Raus! Raus! Raus! Raus! Raus mit dir, raus aus der Lunge!“

[Der Patient beugt sich nach vorne, beginnt keuchend zu würgen und läuft dunkelrot an. Der Pastor wiederholt mehrmals die ziehende Handbewegung und legt ihm dann die Hand auf die Schulter. Nachdem dieser nicht aufhört zu husten, wendet er sich der nächsten Patientin zu.]

„OK, schau mich an. Freiheit in die Lunge, Freiheit. In Jesu Namen.“

[Die Patientin hat die Augen geschlossen, und folgt mit dem Körper der ziehenden Handbewegung des Pastors nach vorne. Dieser beginnt wie nach etwas Unsichtbarem vor der Brust der Patientin zu greifen und es zu sich her zu ziehen.]

„Es zieht dich ein bisschen nach vorne. Es ist, als ob du an einem Faden hängst. Das ist die Kraft Gottes, die an deiner Lunge arbeitet.“

[Die hinter der Behandelten stehende Mitarbeiterin will die Behandelte an den Schultern festhalten, doch der Pastor stellt fest, dass sie ruhig ein paar Schritte nach vorne gehen könne. Dies tut die Patientin auch prompt, bleibt jedoch kurz vor dem Pastor stehen, der bekundet, dass dies ein deutliches Zeichen der Arbeit Gottes an ihrer Lunge sei. Dann dreht er sie an den Schultern und bittet wiederum eine andere Mitarbeiterin, sich hinter ihr aufzustellen. Pastor Herrmann wiederholt die ziehende Bewegung noch mehrere Male und fordert die Behandelte auf, tief einzuatmen. Sie schwankt noch einige Male nach vorne, fällt jedoch nicht nach hinten. Eine rechts von ihr wartende Patientin zuckt allerdings bereits kurz zusammen. Zeitgleich verlassen alle bisher nicht mit sichtbarem Erfolg behandelten Patienten, mit Ausnahme des hustenden Mannes, den Bereich vor dem Kreuz und setzten sich wieder auf ihre Plätze. Diesem bereits behandelten Patienten wendet sich Herrmann noch einmal zu und fragt, ob es jetzt besser sei, was dieser ins Mikrofon hinein bejaht.]

„Besser. Das ist die Kraft Gottes, wenn Dinge da raus gehen. Wir geben noch eine Dosis drauf.“

[Der Pastor stellt sich in Position und streckt den Arm aus, die zuvor schwankende Patientin und die ihr zugeteilte Mitarbeiterin gehen derweil ebenfalls zurück auf ihre Plätze.]

„Vater, in dem Namen Jesu Christi von Nazareth. ABSOLUTE FREIHEIT. Durch die Kraft des Blutes Jesu.“

[Er wiederholt seine ziehenden Handbewegungen, die den tief durchatmenden Patienten kurz nach vorne taumeln lassen, dann orientiert sich sein Schwerpunkt jedoch nach hinten und er sinkt in die Arme des bereitstehenden Mitarbeiters. Dieser hält den Patienten in aufrechter Position fest und Pastor Herrmann muss Anweisung geben, ihn zu Boden sinken zu lassen. Der Mitarbeiter lässt seinen Schützling etwas unbeholfen auf den Hintern fallen, bringt ihn dann aber in eine horizontale Ruheposition. Der Pastor klopft dem liegenden Patienten noch einige Male auf die Schulter und fordert ihn zur Entspannung auf. Dann wendet er sich dem vorletzten Patienten zu, einem jüngeren Mann, der jedoch keine äußerliche Reaktion auf die Behandlung erkennen lässt. Die letzte Patientin schließlich hatte bereits vorher stark auf die Handbewegungen des Pastors reagiert und läuft jetzt mit geschlossenen Augen mehrere Meter rückwärts mit ihm auf die Zuschauerstühle zu. Exakt am Beginn der ersten Reihe sinkt sie in die Arme der ebenfalls zurückgewichenen Mitarbeiterin und hält sich noch leicht an den Knien einer in der ersten Reihe sitzenden Teilnehmerin fest, bis sie schließlich ganz zu Boden sinkt. Der jüngere Mann und der ihm zugeteilte Mitarbeiter setzen sich in der Zwischenzeit wieder und lassen Pastor Herrmann alleine auf der Bühne zurück.]

„Das ist die Kraft des Heiligen Geistes, das ist die Salbung. Heiliger Geist, ich danke dir für deine Gegenwart. Ich danke dir für den Strom deiner Kraft.“

Mit diesen Worten geht Pastor Herrmann zur kollektiven Behandlung von Ohren- und Gleichgewichtsproblemen über, die in ähnlicher Form bereits beschrieben wurde.

Das spontane Niedersinken von Gottesdienstteilnehmern begleitet die charismatische Bewegung seit ihrem Beginn und hat auch ältere kirchengeschichtliche Vorläufer (Kern 1997: 342). Dieses als „Ruhens im Geist“ bezeichnete Verhalten konnte jedoch stets nur vereinzelt beobachtet werden. Der „Torontosegen“ hingegen ist ein sich seit den 1990er Jahren weltweit ausbreitendes Phänomen (Hunt 1995, Hunt 1999b, Poloma 2003), bei dem der größte Teil der Anwesenden zu Boden sinkt und dort für einen variablen Zeitraum, der jedoch von der Dauer des Gottesdienstes begrenzt ist, liegen bleibt. Auch Weinen, Lachkrämpfe und Schreie können, müssen aber nicht

aufzutreten. Der Ursprung dieses Phänomens wird üblicherweise der Vineyard Airport Gemeinde in Toronto zugeschrieben, woraus sich auch der Name erklärt.

„Innerhalb kurzer Zeit breitete sich das Phänomen von Toronto über die ganze Welt hinweg aus. Schätzungsweise sind bereits mehrere hunderttausend Menschen aus allen Ländern nach Kanada ‚gepilgert‘, um die ‚Manifestationen‘ zu beobachten und den ‚Segen‘ selbst zu empfangen. Toronto kann heute mit Recht als ein charismatischer ‚Wallfahrtsort‘ angesehen werden, ähnlich wie Los Angeles zu Beginn der Pfingstbewegung“ (Kern 1997: 340).

Die mit dem Torontosegen verbundenen Praktiken sind nach Einschätzung Hemmingers innerhalb der charismatischen Bewegung jedoch schnell wieder „aus der Mode“ gekommen.

„Zum Beispiel gehörte das laute, ungehemmte Lachen vor der Zeit des sogenannten Toronto-Segens nicht zu den üblichen ekstatischen Äußerungen in der charismatischen Bewegung. Mit dem Toronto-Segen kehrte es in die Bewegung zurück und wurde sogar Teil des gottesdienstlichen Rituals. Zehn Jahre später war der Toronto-Segen praktisch wieder verschwunden“ (Hemming 2003: 160).

Dieser Befund scheint nur bedingt auf die Taube Heidelberg zuzutreffen. So beschreibt Pastor Fey beispielsweise in einer Predigt, dass zur Zeit des Torontosegens in den Gottesdiensten der Taube über ein Jahr lang „Goldstaub“ gefallen wäre, der auch tatsächlich in den Haaren der Teilnehmer sichtbar war. Diese Phase wird als abgeschlossen betrachtet, als eine „Welle“ des Heiligen Geistes, deren Höhepunkt nun vorbei sei. Während es in den regulären Gottesdiensten nicht mehr zum kollektiven „Ruhem im Geist“ kommt, tritt dies bei Sonderveranstaltungen mit Gastpastoren angelsächsischer Prägung jedoch immer noch auf. Starke Reaktionen und gemeinsames Ruhem im Geist sind nach wie vor positiv besetzte Phänomene, die nicht zuletzt auch einen ereignisreichen Abend versprechen. Walker bezeichnet den Toronto-Segen in diesem Sinne als „hypermodern“ und sieht sowohl in der großen Sehnsucht nach außeralltäglichen Zuständen als auch in den während der Gottesdienste zu beobachtenden Tanzschritten Parallelen zur zeitgenössischen Discoszene - „[...] like a spiritual equivalent of the rave culture“ (Walker 1999: 35).

Ein charismatisch-christlicher Gottesdienst dieser Prägung, bei dem der Großteil der Anwesenden schließlich zu Boden fällt und „im Geist ruht“, wurde auch von Thomas Kern beschrieben (Kern 1997: 301). Dieser Gottesdienst fand in Frankfurt statt, also in der Nähe des Wirkungskreises von Pastor Herrmann, der Leiter des Christlichen Zentrums Wiesbaden ist. Eine der ersten Gemeinden in Deutschland, die diesen Gottesdienstbestandteil übernahm, war das Christliche Zentrum Frankfurt (Kern 1997: 340). Die spektakulären Praktiken sind sowohl außerhalb als auch innerhalb der charismatisch-christlichen Gemeinden nicht unumstritten, was sich beispielsweise in der Bemerkung Pastor Herrmanns niederschlägt, niemanden „hypnotisieren“ zu wollen. Konfessionelle Theologen sehen hier in erster Linie Massensuggestion am Werk, die sie bestenfalls als „autogenes Training“ bezeichnen (Zimmerling 2002: 290).

Kerns Beschreibung macht anschaulich, dass diese Praxis einiges an Organisation verlangt, eine Leistung, die von den hauptsächlich aus dem Kreis der Taube Heidelberg rekrutierten Mitarbeitern nur teilweise erbracht werden kann. Immer wieder muss Pastor Herrmann die Mitarbeiter zum Handeln auffordern und erklären, was zu tun ist. Diese Problematik wird durch die große, nicht erwartete Anzahl der behandlungswilligen Teilnehmer noch verschärft. Nachdem die vom Pastor erwünschte Ordnung hergestellt ist, betet er in eindringlichen Worten und legitimiert sein Handeln durch Rekurs auf Jesus und dessen Vater. Die Präsenz einer übernatürlichen Macht oder Energie drückt er jedoch vor allem durch seine Gesten aus. Er drückt und zieht, er klopft auf die Brust, er scheint Energie in seiner Hand aufzustauen und abzugeben - durch all diese Gebärden signalisiert er, dass er als Kanal für die Macht Gottes tätig ist. Das Zusammenspiel von allem bisher Geschehenen und dieser auf zahlreichen Ebenen wirksame Botschaft bringt die erste Patientin prompt zum Zusammensinken, andere Anwesende bleiben unberührt. Warum einzelne Teilnehmer auf die Behandlung in der vom Pastor erwarteten Weise reagieren und andere nicht, hängt letztendlich von der idiosynkratischen Mischung aus Vorgeschichte, Situation und ritueller Einbindung ab und kann somit für den Einzelnen kulturwissenschaftlich nicht geklärt werden. Was beobachtet werden kann, sind die gegenläufigen Tendenzen von routinierten und eindringlichen Behandlungen des Pastors einerseits und eine ganze Reihe von verunsichernden Momenten

andererseits, beispielsweise die hohe Anzahl der Behandlungswilligen, der heftige Anfall des männlichen Patienten und die beständige Notwendigkeit, die Mitarbeiter an die richtige Stelle zu dirigieren. Diese spezielle Ausgangslage scheint nicht wirksam genug, um eine starke kollektive Reaktion zu erzeugen. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass routinierte und/oder sehr empfängliche Teilnehmer wie etwa die erste Behandelte oder die mehrere Meter rückwärts gehende letzte Patientin, durch derartige Irritationen nicht daran gehindert werden, den angestrebten Zustand des „Ruhens im Geist“ zu erreichen. Erlebnisberichte im Zusammenhang mit diesem außeralltäglichen Zustand sind sehr unterschiedlich und kreisen um die Themen Erholung, Heilung und Nähe zu Gott, was in gleicher Form von Kern berichtet wird (Kern 1997: 345). Weitere Formulierungen zur Beschreibung des rauschhaften persönlichen Erlebens sind etwa „like getting drunk without the hangover“ oder „ecstasy without the need of drugs“ (Richter 1999: 97), was den starken Grad der Außeralltäglichkeit dieser Erlebnisse betont. Dieser Zustand dauert allerdings selten länger, als der rituell vorgegebene Rahmen dies zulässt, ist also zumindest vermittelt steuerbar.

Kern sieht den Torontosegen und das vereinzelte „Ruhens im Geist“ als erlerntes Verhalten an, das in erster Linie auf psychologischen Mechanismen von Fremd- und Autosuggestion basiere. Die emotional aufgeladene Massenatmosphäre in Verbindung mit hohen Erwartungshaltungen sieht er als Auslöser des Phänomens (Kern 1997: 347). Hemminger teilt diese Einschätzung und zieht Parallelen zu anderen Religionen und auch Ohnmachtsanfällen jugendlicher Konzertbesucher im säkularen Kontext.

„Durch diesen Sachverhalt wird belegt, dass es sich beim ‚Ruhens im Geist‘ zuerst einmal um einen natürlichen psychophysischen Ablauf handelt, bei dem ein allmählicher Spannungsanstieg in einer plötzlichen Entspannung und Trance bzw. sogar Ohnmacht endet. Es besteht kein Zweifel, dass dieser Ablauf durch (weithin unbewusstes) Lernen vom Individuum bis zu einem gewissen Grad steuerbar und im Rahmen eines Rituals einsetzbar wird, d.h. das Erlebnis kann gewollt und individuell sowie sozial produziert werden“ (Hemminger 2003: 162).

Die Begriffe „Trance“ und „Ekstase“ werden von Hemminger als zwei Arten von außeralltäglichen Zuständen verstanden - als Trance werden alle Zustände bezeichnet, bei denen Passivität und ein geringes Erregungsniveau zu beobachten sind, während enthusiastische Ausbrüche unter Ekstase gefasst werden. Eine exakt gegensätzliche Begriffsfassung wird von Rouget vorgeschlagen:

“Personally, I would be in favor of specializing the use of the two terms, of using „ecstasy“ solely to describe one particular type of state - altered states, let us say, attained in silence, immobility, and solitude - and of restricting „trance“ solely to those that are obtained by means of noise, agitation, and in the presence of others” (Rouget 1985: 7).

Abgesehen von dieser uneinheitlichen Begriffsverwendung ist die Einteilung in Trance und Ekstase für die untersuchten Phänomene nur sehr schwer vorzunehmen, da sich die Zustände überschneiden und häufig in kurzer Zeit ändern. Diese Problematik sieht auch Hemminger:

„Allerdings können die Erregungszustände innerhalb eines Erlebnisses sehr stark wechseln, eine hohe Anspannung schlägt leicht in kataleptische Ruhe um, so dass die affektpsychologische Unterscheidung zwischen Trance und Ekstase dem Verstehen des Vorgangs letztlich nur wenig nützt. Beide Begriffe bezeichnen nicht nur einen Zustand, sondern einen Ablauf, bei dem sich die körperlichen, emotionalen und kognitiven Parameter in oft unvorhersehbarer Weise ändern“ (Hemminger 2003: 153).

Im Rahmen dieser Untersuchung kann nicht näher auf die Debatte um Trance und Ekstase eingegangen werden, hier wäre eine Forschung mit ausführlichen Befragungen und Verlaufsanalysen angezeigt (Hemminger 1998). Im nächsten Schritt soll die Glossolie als ein weiteres bereits angeführtes Element des pfingstlich-charismatischen Christentums angesprochen werden, das sich im Spannungsbereich von Körper und Sprache bewegt.

4.5 Glossolie

Die „Rede in Zungen“, das „Sprachengebet“ oder „Glossolie“ ist das zentrale Merkmal der im frühen 20. Jahrhundert entstandenen Pfingstkirchen - als Zeichen der „Taufe im Geist“ wurde und wird sie von jedem „wahrhaft Gläubigen“ erwartet. In der für die Institutionalisierung dieser Praxis höchst wichtigen Azusa Street Gemeinde in Los Angeles wurde die Rede in Zungen als Wiederholung des Pfingstwunders und unfehlbares Zeugnis der Errettung des Menschen gedeutet (Bergunder 2003: 204). Die unverständlichen Laute der Gläubigen wurden zunächst im Anschluss an das Pfingstwunder als Xenoglossie verstanden - der Heilige Geist habe Anwesende mit der Fähigkeit ausgestattet, in fremden, vor allem afrikanischen Sprachen zu sprechen, um das Wort Gottes zu verkünden. Diese Hoffnung musste in der Praxis jedoch schnell aufgegeben werden, da eine Verständigung letztendlich nicht zustande kam. Das Auftreten von Xenoglossie oder Xenolie, bei denen das Sprachengebet von Anwesenden als Fremdsprache erkannt wird, ist selten und immer umstritten (Hemminger 2003: 162).

Das „Sprechen in Zungen“ oder „Sprachengebet“ besteht in einer bedeutungslosen Silbensprache, die in erster Linie laut und in Gemeinschaft praktiziert wird. Diese Praxis begann bereits im 17. Jahrhundert innerhalb des Protestantismus aufzutreten, sie erlangte ihre größte Bedeutung zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der aufkommenden Pfingstbewegung. Die Glossolie als äußeres Zeichen der Geistestaufe bekam eine zentrale Stellung innerhalb des pfingstlerischen Christentums und wurde zum unterscheidenden Element.

„Die lehrmäßige Verankerung einer mit dem Zeichen der Zungenrede verbundenen Geistestaufe hat die Pfingstbewegung im Laufe des 20. Jahrhunderts zur vierten Konfession neben der evangelischen, der katholischen und der orthodoxen werden lassen“ (Zimmerling 2002: 79).

Im charismatischen Christentum der Stellenwert des Sprachengebets zugunsten anderer Geistesmanifestationen abgenommen (Zimmerling 2002: 137), ein Befund, der auch für die Taube Heidelberg zutrifft. Es ist jedoch nach wie vor ein zentraler Bestandteil der Gottesdienste, in denen der Pastor meistens den Anstoß zum gemeinsamen lauten Sprechen in Zungen gibt.

„Bei jedem ‚richtigen‘ Charismatiker wird die Glossolalie, wie selbstverständlich, als vorhanden vorausgesetzt“ (Kern 1997: 349).

Das Sprachengebet gilt also weniger als Unterscheidungskriterium, tritt aber als Element praktisch aller längeren Veranstaltungen auf (Hemminger 2003: 163).

Obwohl der Gebrauch der Silben während des Sprachengebets zunächst frei und zufällig erscheint, greift der individuelle Sprecher immer wieder auf sich wiederholende Sprachmuster zurück. “[...], while it allows for infinite improvisation, in practice this is frequently repetition of a limited repertoire of phrases, [...]” (Csordas 1997: 55).

Darüber hinaus kann von verschiedenen „Dialekten“ der Glossolalie gesprochen werden. Das in der Taube Heidelberg praktizierte Sprachengebet enthält etwa beim Großteil der Sprecher viele Vokale, die leicht Assoziationen zu einer afrikanischen Sprache aufkommen lassen. In anderen Gemeinden sind dagegen vermehrt Kehllaute zu hören, die eher an die semitische Sprachfamilie denken lassen.

Die theologische, linguistische, psychologische, religions- und sozialwissenschaftliche Beschäftigung zum Thema Glossolalie ist zu einem unübersichtlichen Feld angewachsen (Mills 1985, 1986; Williams 1981, Cartledge 2002). Der kleinste gemeinsame Nenner dieser Forschungen ist, dass es sich beim Sprachengebet um ein sozial eingeübtes Verhalten handelt, das in Beziehung zu bereits praktizierenden Personen erlernt wird (Zimmerling 2002: 138).

Kern nennt Suggestion und, in selteneren Fällen, Hyperventilation als wirksame Elemente der Glossolalie (Kern 1997: 350). Meine Beobachtungen decken sich mit Csordas und Kern im Hinblick auf die problemlose Aufnahme und das willentliche Beenden der Zungenrede darin, dass die Sequenzen dieser Sprachengebete selten länger als einige Minuten dauern. Diese Möglichkeit der willentlichen Aufnahme und Beendigung des Sprachengebets macht für Kern deutlich, dass es sich hauptsächlich um autosuggestive Kräfte handeln müsse.

„Die für das religiöse Erleben wesentlichere Komponente ist somit nicht die Hyperventilation, sondern die Autosuggestion“ (Kern 1997: 351).

Das Konzept der Autosuggestion deckt jedoch nur einen Teil dieses facettenreichen Phänomens ab. Eine andere psychologische Deutung der Glossolalie sieht sie in

erster Linie als Regression auf die Sprachstufen der Frühkindheit, was sowohl positiv als auch negativ bewertet werden kann.

„Glossolalie an sich ist neutral. Sie kann ein Rückzug weg von reiferen Verhaltensweisen sein, kann aber auch Erweiterung psychischer Kompetenz bedeuten“ (Theißen 1983: 314).

Somit gerät das Sprachengebet in den Bereich der Sprachmotorik, von der dann verschiedene psychische Wirkungen ausgehen. Wie diese genau aussehen, bleibt dabei jedoch weitgehend im Dunklen.

„Es liegt nahe, die Glossolalie als einen erworbenen psychischen Automatismus der Sprachmotorik anzusehen, der eine veränderte (nämlich in aller Regel vereinfachte) Form der Sprachsteuerung bewirkt“ (Hemminger 2003: 164).

Einen wichtigen Hinweis zur vielgestaltigen Form des Sprachengebets gibt die in der Taube Heidelberg auftretende Vermischung von Glossolalie und Musik. Der Gitarre spielende Lobpreisleiter geht bei musikalischen Höhepunkten und schnellen Rhythmen häufig zum Sprachengebet über, was von Teilen der Anwesenden aufgenommen wird. Noch deutlicher wird diese Verbindung bei den Auftritten des australischen Gastpastors Sasha Alexander, dessen Predigten simultan vom Englischen ins Deutsche übertragen werden müssen. Seine Spezialität besteht jedoch darin, sich einen Rhythmus vorgeben zu lassen, und zu diesem ein freies Sprachengebet mit hohem ästhetischem Anspruch zu improvisieren. Auf diese Weise stellt er mühelos Bezug zum Publikum her, das auf sein Gebete mit Lachsalven und Zuckungen reagiert. Seine an das Jazzgenre des „Scat“ erinnernden Auftritte erreichen eine sprachlich-körperliche Verständigung ohne jeden semantischen Inhalt. So kann er durch die Welt reisen und überall den durch ihn sprechenden Geist über Sprachgrenzen hinweg authentisch repräsentieren. „After all, there is no more characteristically postmodern phenomenon than speaking in tongues - which means nothing, but which everyone can understand“ (Csordas 1997: 38).

Das Sprachengebet wird so zu einer universalen Körpertechnik, die zu Recht als verbindendes Element des pfingstlich-charismatischen Christentums über „Sprachgrenzen“ hinweg angesprochen werden kann. Die gemeinsam praktizierte Technik ist symptomatisch für eine Form des Christentums, die fest in der körperlichen Dimension und der gemeinsamen Erlebnisebene verankert ist.

4.6 Performanz, Performativität, Kompetenz

Die kulturwissenschaftliche Untersuchung von Phänomenen wie Heilung, Ruhen im Geist und Glossolie geht davon aus, dass es sich um die Produkte des rituellen Interaktionsprozesses verschiedener Menschen, Medien und - aus kulturwissenschaftlicher Sicht - imaginierten übernatürlichen Mächten handelt. Die zeitgenössische Performanzforschung zeigt, dass rituelle Handlungen weit über die direkten Motivationen der Teilnehmer hinaus wirksam sind und die Ergebnisse der sozialen Interaktion mehr ist als die Summe ihrer Teile. Der Begriff „Ritual“ wird innerhalb dieses Paradigmas als relationales Konzept verstanden, das nur in Verbindung mit und Unterscheidung zu anderen sozialen Interaktionspartnern und -prozessen sinnvoll verwendet werden kann (Köpping, Leistle und Rudolph 2006: 11). Laderman und Roseman verstehen das rituelle Geschehen als:

„[...] as purposive, contextually situated interaction; as multimedia communication and metacommunicative or „framed“ enactment; as historically contingent evocation fusing past traditions and memories with present circumstances and problems; as emotionally, sensuously and imaginatively engaging; as reflecting and transformative“ (Laderman und Roseman 1996: 2).

Die Anwendung des Konzepts „Performanz“ auf religiöse Rituale wirft eine Widersprüchlichkeit auf, die zum Kernproblem der wissenschaftlichen Untersuchung religiöser Phänomene führt. Im Alltagsverständnis wird der Begriff mit einer reflektierten Aufführung in Verbindung gebracht, die auch die Konnotation des Unechten und Gespielten mittransportiert. Schieffelin weist darauf hin, dass diese Elemente aus der Sicht der Akteure das religiöse Ritual gerade nicht ausmachen - ein Akteur, der unecht wirkt, erzeugt keine Resonanz (Schieffelin 1996: 83). Die Performanz muss als authentische Interaktion mit übernatürlichen Kräften erkannt werden können. Sowohl für die Teilnehmer einer Seance bei den Kaluli in Papua-Neuguinea als auch für die Besucher eines charismatisch-christlichen Gottesdienstes in Deutschland ist es von Interesse, ob die zentralen Akteure „spielen“ oder tatsächlich in Kontakt mit übernatürlichen Interaktionspartnern stehen. Die performanztheoretische Untersuchung religiöser Rituale unterstellt den Akteuren keineswegs Unredlichkeit oder Schauspielerei, geht jedoch gleichzeitig davon aus,

dass die im Rahmen des Rituals emergenten Phänomene und Effekte auf soziale Ursprünge zurückzuführen sind. Das Konzept „Performanz“ verweist in der kulturwissenschaftlichen Verwendung also nicht auf Rituale als „unechte Aufführungen“, sondern auf den hohen Stellenwert des gemeinschaftlichen Handelns und der rituellen Kompetenz.

Bei aller Verschiedenheit der performanztheoretischen Ansätze der Gegenwart lässt sich für sie alle feststellen, dass der Akt der Handlung selbst im Mittelpunkt des Denkens steht. Gesellschaftliche Strukturen, religiöse Traditionen und Glaubensinhalte besitzen keine Realität aus sich selbst heraus, sondern werden erst in der soziokulturellen Interaktion erschaffen. Diese Handlungen umschließen sowohl die körperliche als auch die psychische Ebene und wirken sich auch auf beide aus.

„Generally, performance theory may be understood as the scientific attempt to conceptualize ritual and other modes of human conduct in terms of principles governing them as kinds of concrete practice” (Köpping, Leistle und Rudolph 2006: 9).

Die Konzentration auf das aktuelle Geschehen und den Verlauf von Ritualen führt zu einer Auflösung des Verständnisses von Strukturen, Funktionen und Bedeutungen als klar beschreibbaren Einheiten, die außerhalb der konkreten Aushandlung bestehen. Für Köpping und Rao ist Performanz im Sinne von Praxis „[...] ein notwendiger Komplementärbegriff zu Struktur, die immer nur durch und im Moment ihrer Realisierung existiert“ (Köpping und Rao 2000: 3). Eine einheitliche Bedeutung oder Botschaft von Ritualen wird von ihnen in Abrede gestellt. Die Mehrdeutigkeit von Symbolen und Handlungen wurde bereits von Turner thematisiert (Turner 1974, 1987), im Gegensatz zu neueren Ansätzen vernachlässigte er allerdings die jedem Ritual inhärenten Machtkonflikte um die „Deutungsherrschaft“ des Geschehens. Performative Ansätze stellen den situativen Charakter eines Rituals in den Vordergrund, wodurch sie über die intellektuelle Sphäre hinaus den emotionalen, physischen, ästhetischen und sensorischen Aspekten religiöser Aktivität Raum geben. Die Untersuchung der Gottesdienste und Sonderveranstaltungen der Taube Heidelberg mit Hilfe von performanztheoretischen Ansätzen birgt allerdings die grundsätzliche Gefahr, die rituellen Ereignisse als abgeschlossene Einheiten ohne Verbindung zur Alltagswelt aufzufassen. Die Gottesdienste bieten den Teilnehmern

zwar fraglos ein außeralltägliches Erleben, doch dieses kann nur in Verbindung mit dem Alltagsleben in- und außerhalb der Gemeinde vollständig erfasst werden. Thomas Csordas konzentriert sich in seinen Studien zu einer katholisch-charismatischen Gemeinde auf die Überlappungen und Verschiebungen der rituellen und alltäglichen Domäne und kann damit die fließenden Übergänge zwischen diesen Rahmungen deutlich machen.

„[...] I will insist as much as possible on the permeability of boundaries between ritual events and everyday life, indeed looking for the meaning of those events in life beyond the events themselves“ (Csordas 1997: 75).

So kann er zeigen, wie in der von ihm untersuchten Gemeinde rituelle Elemente in den Alltag übergreifen und zu einer „ritualization of practice“ führen, die wiederum zur zeitweisen Radikalisierung der charismatischen Elemente innerhalb des gesamten Gemeindelebens beiträgt. Diesen Prozess macht er an verschiedenen Transformationen des Raumes und der Zeit fest, die sowohl das Selbst als auch den Habitus betreffen (Csordas 1997: 78).

Auf die Vermischung von ritueller und alltäglicher Praxis bei der Taube Heidelberg kann in dieser Arbeit nur hingewiesen werden, da der Schwerpunkt auf der Analyse der medialen Selbstrepräsentation dieser Gruppe liegt. Diese Präsentationen zeigen jedoch stets die außeralltägliche rituelle Interaktion, von der nur eingeschränkt auf das Alltagsverhalten geschlossen werden kann. Um die von Csordas angesprochenen Verbindungen ziehen zu können, ist eine ausgedehntere teilnehmende Beobachtung notwendig, die in seinem Falle in dreißigjähriger Feldforschungserfahrung mit derselben Gruppe besteht.

Eine andere Einteilung von alltäglichen performativen Handlungen und „theatralischen“ Ritualen oder „Performanzen“ nimmt Edward Schieffelin vor, indem er von „Performativity“ und „Performance“ spricht. Die besondere soziale Rahmung und Atmosphäre, die letztendlich zum „Gelingen“ und der Wirksamkeit von Ritualen beiträgt, fällt unter „Performance“. Er bietet eine differenzierte Beschreibung, die sich ohne weiteres auf die Gottesdienste der Taube Heidelberg übertragen lässt:

„Participants undergo a heightening and intensification of experience, an altered awareness of their situation (even if only a new appreciation of the genre), and often a sense of emotional release. In true ‘ritual’ events, not only the participants’ attitudes but also their social statuses and relationships to one another (or to the wider cosmos) may be altered. All this depends, of course, on whether the enactment is ‘properly done’, whether it ‘works’” (Schieffelin 1996: 60).

Mit dem letzten Punkt betont Schieffelin, dass jedes Ritual besonders für die zentralen Akteure grundsätzlich risikoreich ist, da jede soziale Interaktion auch potentiell scheitern kann. Dies gilt sowohl für religiöse Umwelten, in denen eine möglichst genaue Befolgung einer in den meisten Fällen schriftlich exakt festgelegten Reihe von Handlungsanweisungen notwendig ist (Bloch 1986), als auch für Rituale in denen Formlosigkeit, Improvisation und persönliches Geschick eine größere Rolle spielen. In die letztere Gruppe fallen sowohl die Rituale der Taube Heidelberg als auch die von Schieffelin beschriebenen Seancen. Hier findet sich auch einer der Übergangspunkte zum Konzept der „Performativität“, das die jeder sozialen Interaktion zugrunde liegenden metakommunikativen Rahmungen, Rollenverständnisse und situationellen Einschätzungen miteinbezieht (Bateson 1958, Goffman 1969).

„The focus here is not on a type of event, but rather on the expressive processes of impression management, strategic maneuver and regulated improvisation through which human beings ongoingly articulate their purposes and relationships in normal social existence” (Schieffelin 1996: 61).

Performativität in diesem Sinne bezeichnet die vielgestaltigen und niemals vollständig zu identifizierenden sozialen Verhaltensmuster, die jede Interaktion prägen. Jede rituelle Performanz ist von diesen Mustern abhängig, Performativität geht jedoch über diese Kategorie hinaus und schließt damit auch das Alltagshandeln mit ein.

Ein Großteil der zeitgenössischen Ritualforschung beschäftigt sich mit der Frage, nach welchen Kriterien performatives Alltagshandeln von performativer ritueller Aktivität abgegrenzt werden kann. Es steht dabei außer Frage, dass es sich bei diesen Kategorien nicht um polare Gegensätze, sondern sich auf mehreren Ebenen durchdringende Konzepte handelt.

Die alltägliche Notwendigkeit, sich als vertrauenswürdiger und erfolgversprechender Interaktionspartner zu präsentieren, ist innerhalb des religiösen Rituals umso mehr gegeben, da die Teilnehmer hohen Wert auf authentischen Austausch mit übernatürlichen Kräften legen. Schieffelin fasst dies unter dem Begriff der „interaktiven Glaubwürdigkeit“:

„Interactive credibility is fundamental to aesthetic and symbolic performance because it ratifies the bond between performer and the other participants which is crucial if the performance is to be brought off. Understanding how such credibility is created and maintained is fundamental to understanding how the performance itself works and can have its effect” (Schieffelin 1996: 62).

Der Aufbau von interaktiver Glaubwürdigkeit seitens der zentralen Akteure beruht sowohl auf ihrem bereits erworbenen Ruf, als auch auf historischen Kontingenzen und nicht zuletzt performativer Kompetenz. Der Pastor der Taube Heidelberg, Pierrot Fey, kann innerhalb der charismatischen Bewegung auf einen beträchtlichen Vorschuss an sozialem Kapital zurückgreifen. Nicht nur ist er beständig auf Reisen und etabliert unablässig Netzwerke vor allem im südwestdeutschen Raum, dem Elsass und der Schweiz, sondern ist durch Buchveröffentlichungen, Fernsehauftritte und Internetübertragungen zu einer „Medienpersönlichkeit“ mit einiger Prominenz innerhalb der charismatischen Bewegung avanciert.

Seine Auftritte sind von seiner unkonventionellen Art und Spontaneität geprägt, was sich auch in seinem betont legeren Kleidungsstil niederschlägt - es kann durchaus vorkommen, dass er dem Gottesdienst eines Gastpastors im Jogginganzug beiwohnt. Seine Sprache zeichnet sich neben seinem französischen Akzent durch Einfachheit und Anschaulichkeit aus. Die Predigten Pastor Feys kreisen um Metaphern, die aus der Lebenswelt der Zuhörer entnommen sind, er redet etwa von Autobahnen, Steckdosen, Gummibärchen und ähnlichem. Diese Metaphern werden häufig wiederholt und regelmäßig mit humoristischen Einlagen und Witzen aufgelockert. Durch die ans allgemeine Publikum gerichtete persönliche Ansprache („Du wurdest diese Woche verwundet“) stellt er mühelos Rapport her und kann einzelne Mitarbeiter und Teilnehmer durch suggestive Aufforderungen („Komm mal her“, „Stell dich so hin“, „Halt mal das Mikro“) routiniert koordinieren.

An den Übergangsstellen verschiedener Elemente des Gottesdienstes holt sich Pastor Fey mit der Redewendung „Ist das O.K.“ regelmäßig Feedback, bei dessen Ausbleiben er sich neu orientiert. So entsteht interaktive Glaubwürdigkeit sowie die der rituellen Performanz eigene spezielle Atmosphäre von Synchronisierung, Intensität und Resonanz, die zu Effektivität und Transformation auf allen Ebenen des menschliche Daseins führen kann.

4.7 Ereignis, Genre, Handlung

Im Rahmen zweier Aufsätze benennt Thomas Csordas im engeren Zusammenhang mit Heilung drei und in Verbindung mit dem weiteren Feld ritueller Aktivität vier Hauptströmungen innerhalb der zeitgenössischen Performanztheorien, die er mit verschiedenen Stufen der Abstraktion in Verbindung bringt (Csordas 1996, 1997). Von besonderem Interesse für die Untersuchung der Taube Heidelberg ist sein dreistufiges Modell, das sich mit den Schlagworten „Ereignis“, „Genre“ und „Handlung“ zusammenfassen lässt.

„A theory of performance must attend to all three levels of analysis I have identified: that of event in its relation to situation and social life; that of genre not only with respect to individual genres but also with respect to systems of genres; and that of act in which motives are circulated in both illocutionary and predicative frames“ (Csordas 1997: 259).

Dabei handele es sich zunächst um den Ansatz der interpretativen Anthropologie, die Performanzen als Ereignisse versteht, in denen kulturelle und religiöse Konzepte sowohl ausagiert als auch transformiert werden können. Zu diesen Strömungen zählt er Autoren wie Singer und Geertz, die kulturelle Ereignisse als „kleinste beobachtbare Einheiten“ verstehen, die ein „Fenster zur Kultur“ bieten (Geertz 1987, Csordas 1996: 92). Auch hier ist von ausschlaggebender Bedeutung, dass kulturelle Strukturen innerhalb dieser Ereignisse nicht nur reproduziert, sondern erst erschaffen und konstituiert werden. Innerhalb seines eigenen Beispiels, einer Gruppe katholisch-charismatischer Christen mit einer starken Betonung von Heilung, identifiziert er große Heilungskonferenzen sowie kleinere Zusammenkünfte, die sich auf die Heilung einer bestimmten Person konzentrieren (Csordas 1996: 96).

Die zweite Richtung versteht Performanzen als Handeln innerhalb gewisser kulturell anerkannter Genres, ein Konzept, das aus der Soziolinguistik und Literaturwissenschaft entlehnt wurde. Die Überlegung, dass alles Handeln innerhalb kulturell geprägter Gattungen stattfindet, betont die unsichtbare metakommunikative Rahmung sozialer Interaktionen. Für sein Fallbeispiel nennt Csordas drei Gattungen der Heilung, die dem Personenkonzept von Körper, Verstand und Geist entsprechen.

Dementsprechend identifiziert er die Gattungen der körperlichen Heilung, der „Arbeit an der Erinnerung“ und die geistliche Kriegsführung.

Als letzte Strömung innerhalb der Performanztheorien benennt er die Beschäftigung mit dem Handlungscharakter performativer Äußerungen, welche ihre Grundlagen aus der Sprachphilosophie um Austin und Searle bezieht (Csordas 1997: 158). Während es sich bei „Ereignis“ und „Gattung“ um recht unscharfe Domänen handelt, werden hier konkrete Sprechakte auf ihren illokutionären und perlokutionären Inhalt untersucht. Dieses Paradigma wurde von Stanley Tambiah um die im Ritual zum Einsatz kommenden, nicht-sprachlichen Informationsträger erweitert (Tambiah 1979). In der Analyse der rituellen Abläufe werden die Qualität der konkreten Erfahrung beeinflussenden Elemente wie beispielsweise Dekoration, Farbzusammenstellungen, verschiedene Gerüche, Tanz, Musik, Gestik und die unterschiedlichen Lautstärken der Konversation, berücksichtigt und in Verhältnis zueinander gesetzt. Entsprechend groß ist die Bandbreite der von Csordas unter dieser Kategorie eingeordneten Handlungen (Csordas 1996: 96).

Bei der Anwendung dieses Modells auf die Taube Heidelberg gilt es zunächst, die Ereignisse zu umreißen, die für die Gemeinde konstitutiv sind. Da hier grundsätzlich alle sozialen Interaktionen zwischen Mitgliedern und auch Außenstehenden in Frage kommen, besteht die erste Einschränkung in der Konzentration auf rituelle Aktivitäten, die innerhalb eines außeralltäglichen Rahmens auftreten. Dabei sind zunächst die sonntäglichen Gottesdienste und Sonderveranstaltungen wie „Heilungs-“ oder „Erweckungstage“ mit dem häufigen Besuch von Gastpastoren zu nennen, die im Rahmen dieser Untersuchung behandelt werden. Zusammenkünfte kleineren Rahmens sind die „Healing Rooms“, in denen für einzelne Patienten gebetet wird, sowie die unter der Woche stattfindende „Prophetenschule“ und die Treffen der Hauskreise. Eine weitere Gruppe stellen die seltener stattfindenden Übergangsrituale wie Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen dar, während die Feiertage des Kirchenjahres einen sehr geringen Stellenwert einnehmen. Treffen mit nur eingeschränkten rituellen Elementen sind die kulinarisch ausgerichteten Themenabende sowie verschiedene sportliche Aktivitäten. Als letzte Gruppe von Ereignissen im performanztheoretischen Sinne können die regelmäßig stattfindenden Jugendfreizeiten sowie die gemeinsamen Reisen nach Tunesien und Israel genannt

werden, die zum großen Teil aus gemeinsamen Gottesdiensten dort bestehen. Diese Reisen haben einen starken Missionierungsanspruch und sollen dazu beitragen, das besuchte Land von bösen Geistern zu befreien. Diese im Überschneidungsbereich von Urlaub, Pilgerfahrt und „geistlichem Kriegszug“ stattfindenden Phänomene, die im pfingstlich-charismatischen Christentum weit verbreitet sind, verdienen eine eigene ausführliche Untersuchung.

Die von Csordas für das katholisch-charismatische Fallbeispiel vorgenommene Einteilung in Genres der Heilung des Körpers, des Verstandes und des Geistes kann nicht vollständig auf die Taube Heidelberg übertragen werden, da körperliche Heilungen in enger Verbindung mit der Befreiung von bösen Geistern einhergehen. Daher scheint es sinnvoller, die in verschiedenen Ereignissen immer wiederkehrenden Elemente wie Lobpreis und Predigt als Genres anzusprechen. Weiterhin können die verschiedenen Interaktionen der Teilnehmer in „sieghaft“ und „besinnlich“ eingeteilt werden. Unter „sieghaft“ fallen alle enthusiastischen Phänomene wie Glossolie, Ruhen im Geist, Befreiungsdienst oder die performative postulierte spontane Heilung. „Besinnlich“ sind im Unterschied dazu Elemente wie gegenseitige Tröstungen und das leise Zureden des Pastors, begleitet von ruhiger Musik. Diese beiden Genres decken eine große emotionale Bandbreite ab, was im Zusammenhang mit der pfingstlich-charismatischen Bewegung nicht immer so gesehen wird (vgl. 5.2).

Die performativen Handlungen innerhalb von Ereignissen und Genres bestehen auf sprachlicher Ebene aus formelhaften Anrufungen („Bei der Macht des Blutes Jesu“), Glossolie und den immer wiederholten Feststellungen der Statusveränderung wie „Es geht jetzt weg“ oder „Es kommt, es kommt“. In die nicht-sprachliche Kategorie der performativen Handlungen fallen das Auflegen oder Anlegen der Hände und die verschiedenen Gesten, mit denen die Präsenz und das „Fließen“ des Geistes markiert wird, sowie das hörbare Einziehen der Luft vor dem Mikrofon, das die gleiche Funktion erfüllt. Diese Rolle kann auch von musikalischen Elementen eingenommen werden, die regelmäßig auf enthusiastische Höhepunkte zusteuern und häufig in ein Sprachengebet übergehen. Auf Seiten der Teilnehmer sind Prophezeiungen, starke Zuckungen bis hin zum „Ruh im Geist“, Lach- und Weinkrämpfe sowie Schreie die deutlichsten performativen Handlungen. Um diese innerhalb der untersuchten

Sequenzen schärfer fassen zu können, geben sieben von Schieffelin aufgestellte Grundthemen zur Analyse performativer Handlungen gute Hinweise:

„These issues are *form, agenda, authority, strategy, historicity, embodiment, and emergence*. Though undoubtedly not exhaustive, or even fully independent of each other, they seem sufficient, for the present, to outline the domain of the problematics that a performative analysis needs to encompass” (Schieffelin 1996: 64).

Unter Form fasst Schieffelin, was innerhalb des Modells von Csordas unter Genre oder Gattung eingeordnet wurde. Er betont jedoch die Erwartungen der Teilnehmer und ob es sich dabei um eine eher präskriptive oder die Improvisation betonende rituelle Performanz handelt. Für die Gottesdienste der Taube Heidelberg sowie für das weitere pfingstlich-charismatische Christentum kann dabei neben den bereits erwähnten Elementen der Improvisation und der Rolle der zentralen Akteure festgestellt werden, dass die allgemeine Form im Gegensatz zu traditionellen volksskirchlichen Ritualen von verschiedenen Arten der Entgrenzung geprägt sind. Zwar ist jede periodische Zusammenkunft den organisatorischen Zwängen der Zeit und des Raumes ausgesetzt. Die Gottesdienste müssen zu berechenbaren und günstigen Zeitpunkten stattfinden - im Falle der Taube Heidelberg am Sonntagnachmittag, womit der durchschnittliche Arbeitsrhythmus berücksichtigt und Überschneidungen mit den Gottesdienstzeiten traditioneller Gemeinden vermieden werden. Auch die Länge der Gottesdienste hat Grenzen, doch exakter Beginn und Ende sind eher fließend. Sie werden zwar von einem zentralen Akteur performativ markiert, trotzdem herrscht ein reges Kommen und Gehen, vor allem in der Anfangs- und Schlussphase der Gottesdienste. Ebenso bringen die Teilnehmer häufig Decken, Kissen oder auch Getränke und Essen mit in den Gottesdienst, die problemlos benutzt bzw. verzehrt werden können. Diese legere Atmosphäre schlägt sich wie bereits erwähnt auch im Kleidungsstil der Teilnehmer nieder.

Unter „agenda“ fasst Schieffelin die vielgestaltigen, teils überlappenden und teils gegenläufigen Motivationen der Teilnehmer des Rituals. Diese Vielzahl von möglichen und tatsächlichen Motivationen kann für die Taube Heidelberg zu der allgemeinen Feststellung zusammengefasst werden, dass auf eine plötzliche Transformation der Verhältnisse auf körperlicher, geistiger und spiritueller Ebene abgezielt wird (vgl. 6.3).

Mit dem Stichwort „means“ verweist Schieffelin auf die unterschiedlichen technologischen und ästhetischen Mittel, die innerhalb des Rituals angewandt werden und an dieser Stelle nicht noch einmal aufgezählt werden müssen. Unter Strategie und Autorität summiert er die performativen Techniken und Kompetenzen des jeweiligen Akteurs, der seine interaktive Glaubwürdigkeit etabliert hat und über jedes Skript hinaus das Ritual im historisch einzigartigen Moment verkörpert. Diese Verankerung in den einzigartigen Umständen jeder Performanz kann die Emergenz von dichter Atmosphäre, Transformation und Konstitution theoretisch fassbar machen. Die unter dem weiten Konzept der „Verkörperung“ thematisierten Überlegungen sollen entsprechend dieses Programms der Konzentration auf Performanz und Handlung noch näher erläutert werden.

4.8 Verkörperung

Die Theorien der Verkörperung stehen im weiteren philosophischen Zusammenhang des Leib-Seele Problems, das sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Philosophie und Wissenschaft zieht (Francke 1998: 20). Die objektivierende Naturwissenschaft kann im Menschen nur den Leib sehen; das subjektive Bewusstsein ist immer nur singular erfahrbar und erlaubt nur eine durch Sprache vermittelte Annäherung. Bei der Frage nach dem Nachweis des Bewusstseins oder Daseins der anderen Menschen handelt es sich selbstverständlich um ein rein philosophisches Problem, denn die Menschen bewältigen den Alltag durch die nicht beweisbare Arbeitshypothese, dass die Mitmenschen eine Seinsweise ähnlich der eigenen erleben. Erst in der Reflektion des alltäglichen Handelns wird die seltsame Doppelrolle des Körpers deutlich. Der Mensch hat einen unauflösbaren Rahmen, den Leib, in dem er sich (Seele, Person, Selbst) irgendwie residierend vorstellt, und gleichzeitig eine Vorstellung von seinem Körper, den es zu kontrollieren gilt. Plessner beschreibt diese Doppelrolle „als Körper und im Körper“ (Plessner 1961: 47). Er verortet den Menschen in einer „exzentrischen Position“, zwischen mittelpunktbezogener und nichtmittelpunktbezogener Stellung. Dies ist für Plessner der zentrale Unterschied zwischen Mensch und Tier:

„Nur dem Menschen, [...], ist seine Lage als Körper zugleich gegenständlich und zuständig gegeben. Er erfährt sich als Ding und in einem - Ding, das sich jedoch von allen Dingen absolut unterscheidet, weil er es selbst ist, weil es seinen Intentionen gehorcht oder jedenfalls auf sie anspricht“ (Plessner 1961: 53).

Mit dem Begriff der „exzentrischen Position“ fasst Plessner das spezifische der menschlichen Seinsweise und vermeidet damit vorbelastete Konzepte wie „Seele“, oder „Geist“, die metaphysisch stark aufgeladen sind und zu Einseitigkeiten in der Auffassung des menschlichen Wesens führen können.

„Darum ist das körperleibliche Dasein für den Menschen ein Verhältnis zwischen sich und sich (wenn man es genauer sagen will: zwischen ihm und sich). Wer in diesem Verhältnis steht, kann dabei offen bleiben. Wendungen wie Geist, Ich, Seele sagen fürs erste - nimmt man sie ohne religiös dogmatischen Sinn - auch nichts weiter, als was die alltäglich-umgängliche Erfahrung in der Gegenstellung zum

Körper und der Inbegriffenheit durch den Körper zwingend zu erkennen gibt“ (Plessner 1961: 45).

Die philosophische Ausarbeitung dieses „blinden Flecks“ (Franck 1998) naturwissenschaftlicher Theorie wurde in erster Linie von Phänomenologen wie Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty übernommen, deren Theorien in die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit Ritual, Körperlichkeit und Heilung eingeflossen sind (Csordas 1997, Leistle 2007). Der Körper und seine „Techniken“ wurden bereits 1950 von Marcel Mauss als Werkzeug und Rohstoff der sozialen Welt dargestellt. In den 1970er und 1980er Jahren begann das Konzept des Körpers eine immer größere Rolle in der ethnologischen Theoriebildung zu spielen (Csordas 1994: 1). Csordas weist darauf hin, dass auch die meisten auf Körperlichkeit ausgerichteten Ansätze nach wie vor auf Semiotik, Textualität und „Einschreibung“ kultureller Bedeutungen basieren. Er hingegen setzt auf ein von Heidegger und Merleau-Ponty geprägtes phänomenologisches Vokabular um die vor-sprachlichen, aber nicht vor-kulturellen Ebenen des Menschseins beschreiben zu können. So verwendet er den Begriff des „In-der-Welt-seins“, um die Alltagserfahrung des Menschen in der Welt zu beschreiben. Der Körper ist darin nicht bloßes Objekt, sondern eine Entität, die in Vergessenheit gerät und erst in Situationen der Krankheit oder Krise (häufig negativ) bewusst wird (Csordas 1994: 8). Eine solche phänomenologische Herangehensweise ermöglicht die Auflösung der starken Gegensätze von Subjekt und Objekt sowie Struktur und Praxis (Leistle 2007: 366). Diese Perspektive kann semiotische Analysen nicht obsolet machen, sondern vielmehr durch „Verkörperung“ einen notwendigen Komplementärbegriff zu ihr bilden. „The point elaborating a paradigm of embodiment is then not to supplant textuality, but to offer a dialectical partner“ (Csordas 1994: 12).

Er umreißt die beiden Perspektiven Körper/Geist in Gestalt von Objekt und Subjekt, um dadurch Unterschiede zwischen ihnen zu relativieren und ihren Status als Hilfskonstrukte des Verstehens deutlich zu machen.

„The indeterminacy of this relation is highlighted by the observation that, depending on one’s methodological standpoint, both mind and body can be construed as either subject or object. Thus mind can be an object, a “central processing unit” as it is for cognitive science and mainstream psychology, or it can be the Cartesian subject or

rational thought and moral reflection. Body can also be either an object, as it is for contemporary technological medicine and conventional biological science, or it can be the subject of sensation, experience and world” (Csordas 1994: 8).

Die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufkommende Konzentration auf den Körper zieht auch marxistisch geprägte Kritik auf sich. So sieht etwa Terence Turner in „post-strukturalistischen“ Ansätzen, die den Körper ins Zentrum der Betrachtung stellen, nur eine akademische Reproduktion der weiteren gesellschaftlichen Aufmerksamkeitsverhältnisse. Seine Gleichsetzung der steigenden Prominenz des Körpers als Ort sozialer und politischer Auseinandersetzungen im Spätkapitalismus mit der akademischen Behandlung dieses Konzeptes mag etwas weit her geholt scheinen, verweist aber auf ein wichtiges Merkmal unserer Gegenwart. Denn das Ausmaß, in dem der Körper ein Objekt politischer, wirtschaftlicher und sozialer Machtkämpfe ist, steigt stetig an. Agamben spricht etwa von einer zunehmenden Biologisierung der Politik in der Moderne (Agamben 2002), was Turner folgendermaßen ausdrückt:

„The body, or embodied subject, is the object of seduction by advertising, interpellation by semiotically loaded communities, torture by a broad spectrum of political regimes, bitter conflicts over reproduction rights and health care, struggles for the revaluation of alternate sexual identities, threats from new epidemic diseases, and the object of new technologies permitting the alteration of physical attributes hitherto accepted as naturally determined, including cosmetic surgery, asexual and extra-bodily fertilization, multiple forms of intervention in the biological process of reproduction, the modification of genetic traits, and the artificial prolongation or curtailment of the span of life itself“ (Turner 1994: 27).

Unter dem Eindruck dieser Überlegungen lässt sich für die religiösen Praktiken der Taube Heidelberg und des weiteren pfingstlich-charismatischen Christentums sagen, dass der Körper aus den alltäglichen Haltungen enthoben und Körperdistanz systematisch abgebaut wird. Diese Entgrenzung wird zu großen Teilen durch Berührungen, das gemeinsame Singen und die rhythmische Teilnahme am Lobpreis erreicht. Die organisierte Synchronisierung von Körpern im Ritual durch Rhythmus und Takt trägt zur Konstitution und Transformation geteilter ritueller Realität bei. Rodney Needham stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass Klatschen und

Trommeln häufig zur Kommunikation mit der übernatürlichen Welt verwendet wird und vor allem in Initiationsritualen dazu dient, Transformationen auszulösen und zu markieren (Needham 1972: 395). Mit Blick auf das Fallbeispiel seiner katholisch-charismatischen Gemeinde modifiziert Csordas das Modell Needhams in einigen Punkten, die auch auf die Taube Heidelberg übertragen werden können. Während Needham Trommeln und Klatschen als Marker der Grenzen profan/heilig betrachtet, ist es im charismatisch-christlichen Kontext eher als Intensivierung der Atmosphäre zu verstehen. „For Needham, the onset of percussion marks a transition from everyday silence to sacred sound, whereas in our case the onset of percussion marks the *escalation* of sacred sound” (Csordas 1997: 109).

Für Needham hat die rhythmische Perkussion die Funktion, wichtige Übergänge wie Initiationen als einzigartig zu markieren und die Teilnehmer über soziale Grenzen hinweg zu tragen. Diese Praxis gehört jedoch zum festen Repertoire des charismatisch-christlichen Gottesdienstes. Csordas reiht das Klatschen und Trommeln in die Reihe von Körpertechniken ein, die im Ritual der Entgrenzung und Emotionalisierung Vorschub leisten - es ist eine „aurally generated emotion“ (Csordas 1997: 109). Gemeinsam mit Gesang, Tanz und Sprachengebet tragen die akustischen Höhepunkte zu einer Verdichtung der Atmosphäre und der Intensivierung des Erlebens bei. Die in diesen Prozessen wirksamen Faktoren können nur umrissen werden und folgen bisher nur teilweise verstandenen Mechanismen (Barabási 2003). Das gleiche gilt auch für die emotionale Dimension des religiösen Handelns, die im nächsten Kapitel näher beleuchtet wird.

5. Emotionalisierung

5.1 Beten über Tüchern

„Es gibt viele Menschen, die krank sind, die wir nicht erreichen können, aber wir können trotzdem jetzt etwas machen, ihr habt gemerkt: die Kraft Gottes ist hier, wir wollen einfach beten über Tüchern. Das ist ein biblisches Prinzip, man nahm die Schweißtücher des Paulus und brachte sie zu den Kranken. Im Prinzip ist nicht Kraft in der Hand, es ist nicht Kraft in dem Tuch, aber wenn die Salbung Gottes da hinein kommt, und dann verbindet sich Glauben mit der Salbung, dann haben wir ein Ergebnis. So, wir würden jetzt beten, wenn ihr irgendein Tuch habt, das ihr einer kranken Person mitbringen wollt, sammeln wir das jetzt gerade ein.“

Mit diesen Worten fordert Pastor Herrmann die Teilnehmer auf, Stofftücher oder Kleidungsstücke nach vorne zu bringen. Schnell kommen zahlreiche Schals, Pullover, Jacken und Ähnliches zusammen, die von den beiden engsten Mitarbeitern des Pastors eingesammelt werden. Dieser bittet eine ältere Frau, die er mit Namen anspricht, nach vorne und veranlasst, dass die Kleider auf ihre ausgestreckten Arme gestapelt werden. Bald trägt sie einen Berg von Kleidern, der höher ist als sie selbst, was zu ersten Lachsalven im Publikum führt. Die Trägerin zuckt unter der Last und unter den Worten Pastor Herrmanns zusammen.

„VATER, in dem Namen Jesu, Vater wir bitten einfach, dass der Strom deiner Kraft fließt. DURCHSTRÖME dieses ganze Paket, die ganzen Tücher, in dem Namen Jesu Christi von Nazareth, lass' dein göttliches Leben, deine göttliche Heilungskraft fließen, zu denen die krank sind in Jesu Namen. FÜLLE. Vom Thron Gottes, überfließend.“

Die ältere Frau stöhnt während dieser Worte auf und sinkt schließlich unter dem Kleiderberg zusammen. Das Publikum bricht in noch lauterem Lachen aus, während der Pastor noch einmal die Kleider über der liegenden Teilnehmerin zusammenrafft und noch einmal „Fülle“ hineinbetet. Dann lässt er die Kleider aufheben und gibt kund, dass sie am Ausgang an die jeweiligen Teilnehmer ausgehändigt werden. Auch die niedergesunkene Frau erhebt sich wieder und greift nach einem Stück Papier, das

ebenfalls zu den Kleidern gelegt worden war. Sie schreit wie unter Schmerzen auf und taumelt nach hinten, schafft es aber schließlich, dem Pastor das Schriftstück auszuhändigen. Dieser reagiert darauf irritiert: „Ich weiß nicht, was die Post hier soll.“

Während dieser Ereignisse beginnen immer mehr Teilnehmer im Publikum zu lachen. Pastor Herrmann lächelt und bittet die Anwesenden aufzustehen, er werde den Heiligen Geist einladen, um sie zu „erfrischen“. Die Teilnehmer erheben sich und halten sich nach Aufforderung des Pastors mit ausgestreckten Armen gegenseitig an den Händen. Dann bittet er die Teilnehmer im linken Flügel, ihn anzusehen, er werde ihnen jetzt die „Fülle des Heiligen Geistes“ schicken. Wiederum betet er und zeichnet das Fließen dieser Energie mit seinen Gesten nach. Prompt fallen einige der Teilnehmer in ihre Stühle und beginnen gelöst zu lachen. Diesen Vorgang wiederholt der Pastor für die verschiedenen Stuhlreihen, während der Lautstärkepegel beständig steigt.

„Und einfach nur für die Fernsehzuschauer. Menschen fangen an zu lachen, das ist nicht so, weil ich so witzig bin, sondern das ist einfach weil der Neue Wein, von dem die Bibel spricht, der Heilige Geist, der Freude ins Herz bringt.“

Reihe für Reihe wiederholt der Pastor seine Gesten und Gebete, bis er die Teilnehmer schließlich zum Senken der Arme auffordert. Das gesamte Publikum setzt sich, zu diesem Zeitpunkt wird mehr als die Hälfte der Anwesenden von starken Lachkrämpfen geschüttelt. Pastor Herrmann legt Wert darauf, dass hier keine Witze gemacht werden, sondern dass es sich um das souveräne Handeln Gottes an seinen Gläubigen handle. Wer an einer Depression leide, solle sich neben einen lachenden Teilnehmer setzen.

Die ca. 15 Minuten dauernde Sequenz des gemeinsamen Lachens war zunächst nicht eingeplant, wird aber vom Pastor gerne aufgenommen. Die während des „Betens über Tüchern“ zunächst nicht antizipierte Reaktion des Lachens aus dem Publikum verstärkt er durch kollektive Behandlungen und kann sie schließlich als Handlungen des Heiligen Geistes interpretieren. Die Praxis des kollektiven Lachens tritt in den Gottesdiensten der Taube Heidelberg häufiger auf und wird in diesem speziellen Fall

dem Gastpastoren Herrmann praktisch von den Gottesdienstteilnehmern diktiert. Er kann die Praxis zwar in den Ablauf einbinden, aber nicht beenden. Als die Anwesenden auch nach einer längeren Stille seitens des Pastors immer noch nicht aufhören zu lachen, hält er kurz Rücksprache mit Pastor Fey und übergibt die Leitung des Gottesdienstes schließlich an ihn, was offensichtlich ebenfalls nicht geplant war. Der Abschluss des Gottesdienstes und des Heilungstages wird von Pastor Fey geleitet, der noch ein letztes (neues) Element einbringt. Zunächst beruhigt er die lachenden Teilnehmer, indem er mehrmals „Pssst“ sagt und eine Frage an das Publikum richtet:

„Habt Ihr schon einmal im Fernsehen gesehen, dass man das Programm wechseln kann? Wollen wir uns noch mal - den Heiligen Geist fragen, ob er noch etwas machen möchte heute Abend hier? Vorhin hat der Heilige Geist zu mir gesprochen. Wollt Ihr es wissen? Es hat mich von irgendwo getroffen. Der Heilige Geist hat gesagt es gibt Leute hier, die können nicht geheilt werden, und weißt Du warum? Sie sind geschlagen worden, körperlich geschlagen worden.“

Er fährt fort, verschiedene Fälle von physischer Gewalt in der Familie aufzuzählen, während einige Teilnehmer bereits unter Aufstöhnen zusammenbrechen. Pastor Fey stellt noch einmal fest, dass einige Anwesende nicht geheilt worden seien, und zwar, weil sie in der Vergangenheit geschlagen worden wären. Diese Schläge seien wie eine Schutzschicht, die der Heilige Geist jetzt aufbrechen wolle. Erst dann könne Heilung geschehen. Pastor Fey führt weiter aus, dass ihm der Heilige Geist eingegeben habe, dass diejenigen, die früher ins Gesicht geschlagen worden seien, heute sanft gestreichelt werden sollen. Das sei vielen vielleicht peinlich, aber man solle sich darauf einlassen. Schließlich bittet er alle Teilnehmer, die in der Vergangenheit in welcher Rolle auch immer geschlagen worden seien, nach vorne. Nach einiger Zeit beginnen immer mehr Anwesende aufzustehen und in den Bühnenbereich zu gehen, bis sich schließlich fast vierzig Personen dort einfinden. Unter ihnen befinden sich mehrere Teilnehmer, die im Verlauf des Heilungstages bereits eine Heilung für sich postuliert hatten. Sie stehen mit größtenteils stark bewegten Mienen im Halbkreis um den Pastor herum, der alle seine Mitarbeiter nach

vorne ruft. Pastor Fey sagt, man wolle heute Abend nicht für die Anwesenden beten, sondern ihnen nur sanft das Gesicht berühren („Dass der Schmerz weggeht.“)

Ungefähr 15 Mitarbeiter folgen der Aufforderung und wenden sich nacheinander einzelnen Teilnehmern zu. Die Atmosphäre ist emotional stark aufgeladen, zahlreiche Patienten brechen in Weinkrämpfe aus, während Pastor Fey regelmäßig laut hörbar ins Mikrofon pustet. Einige Teilnehmer sinken in die Arme der Mitarbeiter, der Großteil jedoch bleibt stehen und lässt sich umarmen und das Gesicht streicheln. Diese Sequenz dauert etwa 20 Minuten, in denen das laute Schluchzen zahlreicher Patienten nur selten von kurzen Gebeten des Pastors unterbrochen wird. Mit einem Verweis auf den Morgengottesdienst am folgenden Tag beschließt er die Veranstaltung.

Die beschriebenen gegenseitigen Tröstungen in emotional stark aufgeladener Atmosphäre sind ein regelmäßig auftretender Bestandteil der Gottesdienste der Taube Heidelberg. Dabei handelt es sich um eine fast psychotherapeutisch anmutende Art der verkörperten Vergangenheitsbewältigung. Die angewandte Methode ist simpel - durch zärtliche Berührungen sollen die früheren Verletzungen aufgehoben und der Zugang zur Heilkraft Gottes geöffnet werden. Weiterhin stellt diese Sequenz den Höhepunkt der bereits angesprochenen Auflösung der Körpergrenzen des Alltages dar. Die durchaus prekäre Aufforderung, sich gegenseitig das Gesicht zu streicheln, legitimiert Pastor Fey durch Verweis auf den Heiligen Geist, der ihm exakt diese Anweisung gegeben habe.

Es steht außer Frage, dass die Zärtlichkeiten eines Fremden in einer derart stark emotional aufgeladenen Atmosphäre transformierende und auch heilende Kraft haben können. Welche Kriterien einen Teilnehmer für eine solche Behandlung qualifizieren, ist allerdings unklar. So sitzt beispielsweise ein bereits zuvor mehrmals behandelter, an multipler Sklerose erkrankter Patient während der gesamten Sequenz zusammengekauert und einsam vor dem Kreuz - kein Mitarbeiter wendet sich ihm zu. Die Schwere der Krankheit ist offensichtlich kein oder zumindest nicht das allein ausreichende Kriterium für die Teilnahme an den gegenseitigen Tröstungen.

5.2 Lachen und Weinen

Die beschriebene Sequenz enthält gemeinsames Lachen und Weinen, das fast nahtlos ineinander übergeht. Solche gemeinschaftlichen Gefühlsäußerungen sind ein zentrales Merkmal charismatisch-christlicher Frömmigkeit und sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.

Helmuth Plessner umreißt Lachen und Weinen als Phänomene zwischen Physiologie und Psychologie. Sie sind körperliche Reaktionen, die gleichzeitig ein menschliches Monopol darstellen und somit untrennbar mit wie auch immer gearteten Konzepten von „Ich“, „Seele“ oder „Geist“ verbunden sind.

„Verglichen mit Sprachen, Gesten und mimischen Ausdrucksbewegungen dokumentieren Lachen und Weinen eine unübersehbare Emanzipiertheit des körperlichen Geschehens von der Person. [...] In keiner anderen Äußerungsform enthüllt sich die geheime Komposition der menschlichen Natur unmittelbarer als in ihnen“ (Plessner 1961: 42).

Im Gegensatz zu anderen körperlichen Reaktionen auf soziale oder psychische Zustände, wie etwa der Veränderung der Gesichtsfarbe oder andere psychosomatische Erscheinungen, haben die beiden Ausdrucksformen einen bewussten „Antwortcharakter“.

„Hier dagegen, bei Lachen und Weinen, verliert zwar die menschliche Person ihre Beherrschung, aber sie bleibt Person, indem der Körper gewissermaßen die Antwort für sie übernimmt“ (Plessner 1961: 43).

Dieser fällt allerdings nur überzeugend aus, wenn man sich der Gefühlsäußerung ganz überlässt. Plessner beschreibt die seltsame Mischung aus Kontrolle und Hingabe während des Lachens und des Weinens und macht in dieser Doppelrolle das besonders Menschliche an diesen Phänomenen aus.

„Lachen und Weinen - hierin zeigt sich ihre Zusammengehörigkeit, weil Zugehörigkeit zu einem besonderen Genus menschlicher Ausdrucksweise - kann der Mensch nur, wenn er sich ihnen überlässt“ (Plessner 1961: 86).

Plessners Analyse gibt eine gute Vorstellung von der Besonderheit und Einzigartigkeit der Phänomene des Lachens und des Weinens. Für ihre kollektiven Formen, wie sie in den Gottesdiensten der Taube Heidelberg praktiziert werden,

kann sie jedoch nur wenige Hinweise geben. Denn diese sind seiner Auffassung nach nur sekundäre Formen, die entweder in „primitiven“ Gesellschaften oder modernen Massenereignissen auftreten können.

„Aber dieses Mitlachen und Mitweinen ist von außen durch Mitgenommenheit hervorgerufen und hat weder seine echte Ursprünglichkeit noch erreicht es seine eigentlichen Dimensionen“ (Plessner 1961: 197).

Diese Einschätzung ist einer idealtypischen Vorstellung der beiden Phänomene geschuldet, die jedoch vom Kulturwissenschaftler nicht nachvollzogen werden sollte. Denn wenn Lachen und Weinen „Antwortcharakter“ haben, beziehen sie sich immer auf soziale Situationen, die nicht zugunsten eines Ideals ausgeblendet oder als weniger wertvoll eingeschätzt werden dürfen. Das gemeinsame Lachen und Weinen in den Gottesdiensten der Taube Heidelberg hat fraglos Elemente des Hingebens und Fallenlassens, und dass dies gemeinsam praktiziert wird, ist von hohem sozialem Stellenwert für die Teilnehmenden. Die zeitliche Nähe des gemeinsamen Lachens und Weinens ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Atmosphäre innerhalb des Gottesdienstes eine Intensität erreicht, die extreme Gefühlsäußerungen in alle möglichen Richtungen erzeugen kann. Während Pastor Herrmann im dargestellten Beispiel Schwierigkeiten mit dem Umgang der nicht enden wollenden Lachsalven hat, kann Pastor Fey sie relativ problemlos in die gewünschten Bahnen lenken und die Teilnehmer zu einem „Wechsel des Programms“ bewegen.

Gemeinschaftliche enthusiastische Gefühlsäußerungen wie Jubel und Lachen, aber auch das gemeinsame Weinen stellen ein prägendes Element des pfingstlich-charismatischen Christentums dar und sind zugleich ein zentraler Abgrenzungspunkt zum „üblichen“ Verhalten volkscirchlichen Zuschnittes. So kann vor allem im Zusammenhang mit dem charismatischen Christentum von einer Emotionalisierung der religiösen Praxis gesprochen werden.

„Charismatiker und Pfingstler sprechen die emotionale Seite des Menschen an. Sie machen Mut zu einer ganzheitlichen Religiosität. Charismatischer Frömmigkeit geht es um ein Frommsein mit Begeisterung, um die ‚Enttabuisierung der Glaubensemotion‘ (Heribert Mühlen), die in Anwesenheit anderer ihren Ausdruck finden soll“ (Hempelmann 2005a: 461).

Was Hempelmann hier unter „Glaubensemotion“ versteht, entstammt der langen abendländischen Diskurstradition um die Begriffe „Glaube“, „Gefühl“ und „Emotion“. Das religiöse Gefühl wird vor allem im religionsphilosophischen Kontext als irreduzibles Mysterium verstanden, das gerade den besonderen Geltungsbereich von Religion und Religionswissenschaft definiert (Corrigan 2004: 5).

Angesichts der umfangreichen Geistesgeschichte und zahlreichen Debatten um die Begriffe „Emotion“ und „Gefühl“ sieht Corrigan bei vielen Autoren unreflektierte und implizite Vorverständnisse am Werk, die erst in jüngerer Vergangenheit wieder aufgearbeitet werden. Er zeichnet die akademische Debatte als hauptsächlich um Universalismus vs. Relativismus und Natur vs. Kultur kreisend nach. Die Haltungen an den äußeren Spektren dieser Gegensätze können folgendermaßen charakterisiert werden: Die Annahme von Gefühlen als biologischer Universalie des Menschen stammt von Charles Darwin, der Emotionen als Evolutionsvorteil sah und daher als allgemein gleich verbreitet postulierte. Auf dieser Annahme bauen auch neurobiologische Untersuchungen auf, die von einem universellen Gefühlsinventar des Menschen ausgehen, das dann zu entsprechenden Synapsentätigkeiten und Hirnarealen in Beziehung gesetzt werden kann. Die Annahme, dass alle Menschen unabhängig von Zeit und Kultur dasselbe empfinden, liegt linguistischen, strukturalistischen und nicht zuletzt religionsphänomenologischen Theorien in der Tradition Schleiermachers und Ottos zugrunde (Corrigan 2004: 8).

Die gegenläufige Position wurde von LaBarre aufgeworfen, der die soziale und historische Rahmung als ausschlaggebend für Bedeutung und Art von Gefühlen sieht. Diese Herangehensweise konnte von zahlreichen ethnographischen Studien gestützt werden, die das Fehlen oder die unerwartete Vermischung von vermeintlich universalen Gefühlen in anderen Kulturen nachweisen konnten (Corrigan 2004: 11). Aus diesen Untersuchungen geht auch hervor, dass Gefühle und Gefühlsäußerungen immer mit den dominanten Selbstkonzeptionen innerhalb einer Kultur in Verbindung stehen. Die historische Dimension verkompliziert die Annahme vom universalen Gefühl noch weiter - war ein Wutausbruch im Athen der Antike derselbe wie im Athen heutiger Tage?

Die extreme Gegenposition zum Universalismus wäre die vollkommene kulturelle Determination von Gefühlen - der jeweilige soziale Rahmen sagt dem Akteur, was er zu fühlen hat. Diese These würde natürlich von keinem ernsthaften Kommentatoren vertreten werden.

Wie bei allen um die Gegensätze Natur vs. Kultur kreisenden Debatten werden die Extrempositionen lediglich konstruiert, während der Autor im Anschluss beiden Faktoren einen je nach individueller Gewichtung verschieden großen Stellenwert einräumt. Diese Erklärungsmodelle sind angesichts der Komplexität menschlichen Gefühlslebens und -äußerungen höchst unbefriedigend. Denn weder Universalismus noch Relativismus können erklären, warum ein Ereignis in einem homogenen kulturellen Umfeld die unterschiedlichsten Gefühle und Reaktionen auslösen kann. Der letztendliche emotionale Zustand einer Person kommt zustande aus biologischen Faktoren, historisch-kulturellen Determinanten, sozialer Rahmung sowie der idiosynkratischen psychischen Konfiguration und Geschichte. Das emotionale Erleben eines Menschen lässt sich damit niemals vollständig erfassen, denn es kann nur durch Gefühlsäußerungen und Sprache vermittelt werden.

Weiterhin können äußerliche Anzeichen wie Lachen oder Weinen völlig unterschiedliche Bedeutungen haben und auf ebenso disparate Gefühlszustände hinweisen - LaBarre führt etwa das Lachen junger Mädchen und das Lachen einer Gruppe von Vorstandsmitgliedern eines Unternehmens an. Während die Erlebnisebene der Gefühle anderer Menschen nicht zugänglich und nur über äußerliche Vermittlung zu erschließen ist, sind diese äußeren Anzeichen immer nur innerhalb ihrer sozio-historischen Rahmung zu verstehen. Eine mögliche Herangehensweise an dieses Problem ist das Sammeln von Erlebnisberichten und deren Auswertung im Hinblick auf Kontext und emotionale Äußerungen.

Für die gegenwärtige Arbeit ist es ausreichend festzustellen, dass die charismatische Bewegung eine besonders emotionalisierte Form des Christentums darstellt, da enthusiastische und besinnliche Gefühlsäußerungen gemeinsam mit anderen einen großen Stellenwert einnehmen. Gemeinsames Lachen und Weinen als Aktivitäten, die im weiteren religiösen Kontext der umgebenden Gesellschaft nur eine sehr geringe Rolle spielen, werden innerhalb des charismatischen Christentums zu wichtigen Elementen.

Die soziale Bedeutung gemeinschaftlicher Gefühlsäußerungen wird oft von der Fragestellung nach den konkret erlebten Gefühlen überdeckt. Denn unabhängig vom Erleben des Einzelnen setzt die Synchronisierung des menschlichen Verhaltens Lernprozesse in Gang und lässt soziale Konfigurationen mit bisher nicht vollständig verstandenen Wechselwirkungen entstehen.

„Lachen im Geist“ wird von konfessionellen Theologen in erster Linie als psychologischer Entlastungsmechanismus aufgefasst, der auch ohne Eingreifen göttlicher Mächte wohltuend sei (Zimmerling 2002: 291). Dabei den Begriff „Humor“ ins Spiel zu bringen, ist jedoch ein Fehler. In der beschriebenen Sequenz könnte die mit Kleidung bestapelte Frau zwar als humoristischer Zünder verstanden werden, der Pastor deutet dies jedoch als direktes Wirken des „Neuen Weines“. Die darauf folgenden, zu einem gewissen Grad gesteuerten gemeinsamen Lachkrämpfe, lassen sich eher als positive Rückkopplungen verstehen, die nach und nach immer mehr Anwesende anstecken und so zu einer Synchronisierung der Gefühlsäußerungen führen.

Die Betonung von enthusiastischen Gefühlsausbrüchen wird von protestantisch theologischer Seite als Eingeständnis fehlender Erklärungsmöglichkeiten für die Rückschläge des Lebens innerhalb der charismatisch-christlichen Gottesdienste kritisiert.

„Weil in charismatischen Gottesdiensten das Leid nur als zu überwindendes oder bereits überwundenes, nicht aber in Form der Klage zur Sprache kommt, muten sie auffallend wirklichkeitsfern, ja regelrecht erd- und weltlos an“ (Zimmerling 2002: 241).

Dieses vermeintliche Defizit wird in der Taube Heidelberg durch regelmäßigen Einschub von besinnlichen Elementen wie gegenseitigen Tröstungen und ruhigen Sequenzen mit leiser Klaviermusik, in denen die Teilnehmer mit geschlossenen Augen den Worten des Pastors lauschen, zumindest teilweise behoben. Die besinnlichen Formen bilden ein Gegenwicht zu den enthusiastischen und sieghaften Praktiken, die den Rest der Gottesdienste beherrschen. Eine Überzeichnung des charismatischen Christentums als wirklichkeitsferne Religion, in der für Verlust und Leid kein Platz ist, sollte daher vermieden werden.

5.3 Übernatürliche Interaktionspartner und emotionale Beziehungen

Entsprechend der kulturwissenschaftlichen Perspektive dieser Arbeit werden die Vorgänge in den Gottesdiensten der Taube Heidelberg in erster Linie als soziale Interaktionen verstanden. Es wäre jedoch ein Fehler, nur die Interaktionen der empirisch nachweisbaren Anwesenden zu untersuchen - ein Großteil der sozialen Prozesse innerhalb und außerhalb der Gottesdienste bezieht die Anwesenheit übernatürlicher Agenten mit ein. „[...] the cultural world may be inhabited by a variety of types of persons other than human persons” (Csordas 1997: 65).

Die Jungfrau Maria und Heilige spielen im religiösen Kosmos der Taube Heidelberg keine, Engel nur eine sehr untergeordnete Rolle. Die Möglichkeit des direkten Kontaktes zu Gott machen Mittlerwesen dieser Art größtenteils überflüssig. Die Dämonen und Geister verschiedener Machtstufen, die vorzugsweise nach subjektiven Mängeln wie „Eifersucht“, „Zweifel“ oder „Unglaube“ benannt werden, sind hingegen wichtige soziale Agenten (vgl 7.1).

Der wichtigste übernatürliche Interaktionspartner für charismatische Christen ist Gott, der allerdings in drei Personen zerfällt: Vater, Sohn und Geist. Der am stärksten betonte trinitarische Aspekt Gottes in der charismatisch-christlichen Vorstellungswelt ist der Heilige Geist, auf dessen Wirken ein Großteil der Gottesdienste ausgerichtet ist. Theologen sprechen in diesem Zusammenhang von einer „pneumatozentrischen Frömmigkeit“ (Zimmerling 2002: 247). Thomas Csordas vertritt die These, dass diese Aufteilung dem als dreigeteilt (Verstand, Körper und Geist) vorgestellten Menschen entspricht.

„The Charismatic deity is really three persons, each with a character corresponding to one of the three parts of the tripartite human person. Thus Father, Son, and Holy Spirit correspond with mind, body and spirit, and implicitly each divine person is most congenial in its matched subfield within the human person” (Csordas 1997: 65). Er räumt ein, dass diese These der empirischen Überprüfung bedarf und der Befund für die Taube Heidelberg kann diese nur bedingt stützen. Eine Verknüpfung von Jesus als fleischgewordenem Gott und dem menschlichen Körper kann für die regelmäßig veranstalteten und hier ausführlich beschriebenen Heilungstage

festgestellt werden, in deren Rahmen Gebete mit dem Inhalt „Jesus“ und das „Blut Jesu“ besonders häufig vorkommen. Das letztere Konzept spielt allerdings auch innerhalb der „geistlichen Kriegsführung“ eine wichtige Rolle, was wiederum auf die Verknüpfung von Krankheit und dämonischem Handeln verweist. Der Heilige Geist wird mit einer Vielzahl von Metaphern bezeichnet, die auf eine apersonale Energie verweisen. Derartige Begriffe sind etwa: Power, Kraft Gottes, Strom der Kraft, Salbung, Neuer Wein, Tau, Goldstaub, Fülle. Der Ort der Kommunikation mit dem Geist ist in erster Linie das Herz (Zimmerling 2002: 250). Im Vokabular Pastor Feys spielt jedoch auch der Magen eine große Rolle, die Aufnahme des Geistes umschreibt er mit zahlreichen Metaphern des Essens wie dem „Tisch der Gnade“ oder den „Gummibärchen Gottes“, begleitet von genießerischen „hmm“-Lauten. Diese Variationen entsprechen der starken Betonung des gemeinsamen Essens innerhalb der Taube Heidelberg, etwa gemeinsamen Grillnachmittagen oder thematisch gestalteten „Länderabenden“. Sie kreisen um kulinarische Genüsse und werden auch medial so dargestellt. Die Internalisierung des Geistes durch Inkorporation ist ein auch in der weiteren charismatischen Bewegung verbreitetes Thema (Coleman 2000: 171).

Die Präsenz des Geistes wird nicht nur durch zahlreiche Bezeichnungen, sondern auch durch Gesten des Schiebens, Ziehens, Winkens und das Schwenken von Fahnen markiert. Es handelt sich um eine Energie, die innerhalb des Gottesdienstes herbeigerufen und im Rahmen der Gestik kontrolliert werden und sogar in Tüchern gespeichert werden kann. Ob diese nach der Vorstellung von Csordas in Beziehung zum Konzept des menschlichen „spirit“ gesetzt werden kann, ist fraglich. Noch problematischer ist die von ihm angeführte Verknüpfung von Gott als Vater und „mind“, was wohl mit „Verstand“ am besten übersetzt ist. Für die Taube Heidelberg ist das Bild Gottes als liebendem, fürsorglichem Vater oder auch „Papa“ als emotionaler Bezugspunkt und Interaktionspartner von größter Bedeutung. Der Vergleich Gottes mit einem liebenden, allzeit aufmerksamen und vergebungswilligen Vater bildet eines der Grundthemen der Predigten Pastor Feys. Dabei setzt er eine Vielzahl von rhetorischen Rollenverschiebungen zwischen sich selbst und Gott ein. Er redet etwa von seiner eigenen Familie und Rolle als Vater von mehreren Kindern, dann wieder von der Rolle Gottes als Vater aller Menschen. Diese

Rollenverschiebung wird auch in der visuellen Rhetorik eines auf den Internetseiten und in der monatlichen Zeitschrift verwendeten Bildes des Pastors zwischen einer Herde von Schafen deutlich.

Die angemessene Haltung des Gläubigen ist die des unschuldigen Kindes, das in Eintracht und Abhängigkeit zum ausschließlich positiv dargestellten Patriarchen existiert. In diesem Gottesbild lassen sich die hypostasierten Idealeigenschaften des Mannes als „Haushaltsvorstand“ finden. Für die Moderne wird postuliert, dass sie sich durch eine Pluralität der Lebensentwürfe auszeichne (Kern 1997: 31) und die Rolle des Ernährers und Beschützers für Männer nicht mehr die einzig mögliche Wahl sei. Dieses ältere Rollenverständnis besitzt in Deutschland jedoch nach wie vor eine starke Ausstrahlungskraft.

In der charismatischen Bewegung im Allgemeinen und in der Taube Heidelberg im Speziellen spielen die väterlichen Aspekte Gottes eine große Rolle, was auch die vorherrschenden idealen Vorstellungen zu Geschlechterrollen widerspiegelt. Wie bereits erwähnt sieht Riesebrodt in diesem Patriarchalismus das universale Merkmal des Fundamentalismus (Riesebrodt 2000: 84). Entsprechend dieser Einteilung fallen die untersuchten Phänomene ins Spektrum des Fundamentalismus, sie haben jedoch nur wenig mit dem strengen Gottesbild gemein, das in der Regel mit diesem Begriff in Verbindung gebracht wird. Der Gläubige hat die Möglichkeit, sich in der sozialen Interaktion mit einer übernatürlichen Vaterfigur in die emotionale und kognitive Situation des Kindes zu versetzen. „Charismatiker wollen Gott als Vater anbeten, der mit einem Herzen voller Sanftmut, Großzügigkeit, Sensibilität und Vergebung vorgestellt wird“ (Zimmerling 2002: 215).

Dies muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass die leiblichen Väter charismatischer Christen großen Einfluss auf die imaginierten Gottesbilder ihrer Nachkommen haben, auch wenn dies im Einzelfall zutreffen mag. Charismatische Christen besitzen einen übernatürlichen Beziehungspartner, der die Attribute eines „perfekten“ Vaters besitzt. Dieser Partner spielt im Denken und Handeln der Gläubigen eine so große Rolle, dass es für die kulturwissenschaftliche Perspektive unerheblich ist, ob er real existiert oder nicht. Wie der Schamane mit seinen Geistern, so interagiert der charismatische Christ mit einer Version des biblischen Gottes innerhalb eines sozialen und damit kulturellen Rahmens.

Psychotherapeutische Ansätze könnten von der Perspektive, übernatürliche Agenten als Interaktionspartner zu begreifen, profitieren. So schreibt der Psychoanalytiker Tilmann Moser in einem „Brief“ an Gott:

„Du weißt, dass ich bei mehreren Psychotherapeuten Hilfe gesucht habe, und nicht zuletzt deinetwegen. Das Schlimme war, dass sie, spezialisiert auf die Nachwirkungen der wichtigsten Familienmitglieder im Seelenleben ihrer Patienten, die Gottesvergiftung kaum erkannten. Da ich glaubte, du seiest inzwischen verwest, habe ich dich als Person nie ins Spiel gebracht, und sie haben nicht bemerkt, dass du immer mit im Raume warst“ (Moser 1976: 57).

Innerhalb des pfingstlich-charismatischen Christentums werden in erster Linie die positiven Seiten Gottes angepriesen, während die urteilenden und strafenden Aspekte explizit als „gesetzlich“ und damit falsch gebrandmarkt werden. Dadurch kommt es zwangsläufig zu einer Verschiebung bei der Behandlung des Theodizee-Problems. Darin besteht, neben der Lehre von den Charismen, wohl einer der größten theologischen Unterschiede zwischen den zeitgenössischen Vertretern der beiden Volkskirchen und charismatischen Predigern.

Die Frage „Wie kann Gott das zulassen?“ tritt häufig in Krisenzeiten auf, beispielsweise bei unglücklichen Todesfällen. Die protestantische und katholische Antwort besteht hier - entsprechend seelsorgerisch vermittelt - in dem Verweis auf die Unergründbarkeit des zweifellos guten Willens Gottes. Bei den charismatischen Christen in Heidelberg ist Gott „nur“ gut, alle problematischen Aspekte werden auf dämonische Mächte übertragen. Die Frage „Warum lässt Gott die Dämonen gewähren?“ wird nicht gestellt, denn immerhin wurde den Erweckten ja die Aufgabe übertragen, diese Dämonen zu bannen. Durch diese Verschiebung der Theodizee hat die charismatische Bewegung große Attraktivität für christlich sozialisierte Menschen, die ein problematisches Verhältnis zu den einschüchternden Aspekten Gottes haben. Ihnen wird eine Vaterfigur vorgestellt, die immer liebt und immer bereit zur Vergebung ist - ohne die geringste Sühneleistung zu fordern. Die Abschaffung des „gesetzlichen“, urteilenden und strafenden Gottes schlägt sich auch in den religiösen Praktiken nieder. Alles ist offen, formlos, ein liebender Gott braucht keine ausgefeilten Abläufe. Hier kann man sich befreit fühlen von all den „toten Formen“ der volksskirchlichen Rituale, die den Zugang zum „Herzen des Vaters“

versperren. Traditionelle Christen, die sich von den Ritualen der Volkskirchen entfremdet fühlen, finden hier neue Spielräume. Doch diese neue Freiheit hat einen Preis. Dem vollständig guten Gott fehlt ein Gegenüber, denn das Leiden der Welt und auch vieler charismatischer Christen kann nicht weggeleugnet werden.

Das Problem der Theodizee wird durch die zahlreichen Dämonen gelöst, die für das Schlechte in der Welt verantwortlich sind. Deren Anzahl übersteigt in der zeitgenössischen charismatischen Bewegung vielleicht sogar mittelalterliche Maßstäbe, denn für jeden unerwünschten Gefühlszustand gibt es einen Dämon, beispielsweise den Dämon der Depression oder des Stolzes. Auch für jede denkbare Sünde gibt es einen speziellen Dämon. Diese unheiligen Horden sind hierarchisch organisiert und herrschen über Städte, Länder und Kontinente. Auch Konzepte fremder Religionen werden in dieses Dämonensystem inkorporiert. Nach Pastor Fey gibt es einen ursprünglich südamerikanischen Dämon, dem alle Raucher der Welt unbewusst Opfer darbringen. Pastor Elwers fordert die Gemeinde in einer nicht näher behandelten Videosequenz auf, für die Befreiung Tunesiens von einem mächtigen „Drachengeist“ (gemeint ist Allah) in Sprachen zu beten. Der Leiter des CZ Wiesbaden, Andreas Herrmann, treibt die „böse Schlange Kundalini“ aus der Wirbelsäule aus. Die Welt wird mit einer Unzahl böswilliger übernatürlicher Mächte bevölkert, deren Attacken man stets ausgesetzt ist. Dieses Bedrohungsszenario, oft vermischt mit xenophoben Elementen, geht einher mit dem Bild Gottes als liebendem, schützendem Vater, der die Ausführung der Strafen für Ungehorsamkeit einem Heer von Dämonen verschiedenster Herkunft übertragen hat.

6. Verzauberung

6.1 Der Glaube an Geister und Dämonen

Die charismatische Bewegung zeichnet sich durch den Glauben an eine „unsichtbare Welt“ aus, die von zahllosen Dämonen mit verschiedenen starken Kräften bewohnt ist. Sie werden im Rahmen der „geistlichen Kriegsführung“ oder dem „Befreiungsdienst“ bekämpft. Diese Vorstellungen und Praktiken wurden in den 1980er Jahren international bekannt, als sie vor allem von C. Peter Wagner und John Wimber (Vineyard-Bewegung) weltweit propagiert wurden (Zimmerling 2002: 371, Hempelmann 2005a: 494).

„The preoccupation with healing and deliverance, prophecy, and territorial spirits have all passed through the prism of Vineyard into the wider charismatic movement“ (Hunt 1999b: 93).

Die als „Geister“, „Chefs“ oder auch als „dämonische Mächte“ bezeichneten übernatürlichen Agenten stellen einen wichtigen Baustein des in der Taube Heidelberg vertretenen Weltverständnisses dar. Diese Diener des Teufels bevölkern die unsichtbare Welt und können in verschiedenen Graden Macht über Menschen und Orte ausüben. Sie sind für Leid und Übel auf der Welt verantwortlich und es gilt, sie gemeinsam mit den Engeln in einem spirituellen Kampf zu besiegen. Der Mensch tritt als entscheidender Faktor in den Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen aktiv und erfolgreich ein. Wird ein Dämon aus einer Person vertrieben, in den meisten Fällen durch Handlungen des Pastors, spricht man von einem „Befreiungsdienst“ (Kern 1997: 225). Entsprechend charismatisch-christlicher Vorstellung bringt sich der Mensch durch sündige Gedanken oder Taten, vor allem aber auch durch Okkultismus oder Experimente mit Fremdreigionen in „dämonische Verstrickungen“, die gelöst werden müssen. Da auch Krankheiten zu den von Dämonen verursachten Leiden gehören, ist jede rituelle Heilung auch gleichzeitig der Kampf gegen einen übernatürlichen Agenten. Der Übergang zwischen „Heilungsdienst“ und „Befreiungsdienst“ ist also fließend. Der spirituelle Kampf gegen dämonische Mächte verschiedener Machtstufen, die über ebenso verschieden große Domänen gebieten, wird als „geistliche Kriegsführung“ bezeichnet und in der Regel von allen Anwesenden gemeinsam praktiziert.

„Unter ‚geistlicher Kriegsführung‘ verstehen Charismatiker den Kampf gegen dämonische Mächte, die über bestimmte Nationen, Regionen, Städte und Wohngebiete oder sogar über einzelne Häuser, Wohnungen und Zimmer herrschen können“ (Kern 1997: 327).

Dabei fällt auf, dass die charismatischen Christen Ausdrücke wie „Exorzismus“ oder „Austreibung“ sorgfältig vermeiden. Aus emischer Perspektive besteht kein Zusammenhang zwischen den heute nur noch vereinzelt auftretenden Dämonenaustreibungen katholischer Prägung und den eigenen Praktiken. Gerade diese Verbindung stellt allerdings Kern her, wenn er schreibt:

„So finden sich gerade in der Charismatischen Bewegung zahlreiche Elemente, die an den volkstümlichen Dämonenglauben anknüpfen. [...] Im soziologischen Kontext ist es jedoch bedeutsam, dass sich eine derartige Wirklichkeitsvorstellung bis in die heutige Zeit bewahrt hat und in der Charismatischen Bewegung sogar erneut aufblüht“ (Kern 1997: 326).

Die Annahme einer Kontinuität von „volkstümlichen“, dem Mittelalter entstammenden Praktiken der Dämonenabwehr und der „geistlichen Kriegsführung“ unserer Tage ist aus mehreren Gründen äußerst problematisch. Zum einen ist der Ursprung der charismatischen Bewegung in verschiedenen protestantischen Gruppen zu suchen, die den Kampf gegen Dämonen als Aberglaube ansahen und damit verbundene Praktiken eher unterdrückten als förderten. Sollte es sich bei diesen Praktiken tatsächlich um „eingeschlafene“ Elemente handeln, die nun wieder belebt werden, wäre weiterhin eine besondere Betonung der „geistlichen Kriegsführung“ im katholischen Zweig des charismatischen Christentums zu erwarten, was allerdings nicht der Fall ist (Kern 1997: 327). Schließlich besteht ein Großteil der charismatisch-christlichen Dämonologie aus übernatürlichen Agenten, die psychologische Zustände oder Defizite beschreiben (Eifersucht, Gier, Zweifel, Alkoholismus, Depression, etc.), wofür historische Parallelen nur schwer zu finden sind. Das gleiche gilt für den geistlichen Kampf gegen Dämonen, die über regionale Domänen wie etwa Heidelberg oder das Rhein-Neckar-Dreieck herrschen. Diese Praktiken sind Bestandteil des Glaubens- und Handlungsinventars der Taube Heidelberg und kommen regelmäßig in allen Arten von Zusammenkünften vor. Der geistliche Kampf richtet sich allerdings auch gegen die als Dämonen vorgestellten

Götter fremder Religionen. Dabei handelt es sich um ein Merkmal des charismatischen Christentums weltweit - die Existenz von übernatürlichen Agenten anderer Religionen wird nicht geleugnet, sie werden vielmehr in dämonisierter Form inkorporiert. Darunter fällt wie bereits erwähnt der südamerikanische „Geist des Rauchens“ aus der Inkazeit oder der politisch prekärere Kampf gegen den als „Drachengeist“ verstandenen Gott der Muslime. Gerade der Widerstand gegen die Ausbreitung des Islam ist ein weit verbreitetes Thema innerhalb der charismatischen Bewegung (Kern 1997: 335). In diesem Sinne können die - im Internet ausführlich dokumentierten - Gemeindefreizeiten in Tunesien und Israel als geistliche Kriegsfahrten verstanden werden, denn es geht immer auch darum, die in den fremden Ländern als ansässig imaginierten Dämonen zu vertreiben. In der Logik Kerns das Wiederaufleben „volkstümlicher“ Dämonologie betreffend, müssten diese Gemeindefreizeiten, die in touristischen Clubanlagen mit Vollpension stattfinden, in eine historische Linie mit den Kreuzzügen gestellt werden. Beim „Befreiungsdienst“ und der „geistlichen Kriegsführung“ handelt es sich also keineswegs um die Wiederbelebung mittelalterlicher Praktiken, sondern um moderne Versionen des Glaubens an böartige übernatürliche Agenten. Diesen Umstand räumt Kern an anderer Stelle auch ein und bringt die Entstehung dieses spirituellen Dualismus mit der Ära des kalten Krieges in Verbindung.

„So wie diese Gebetsform heute existiert, handelt es sich um ein kirchengeschichtliches Novum. Auch wenn der Ursprung der neuen ‚Lehre‘ noch ungeklärt ist, spricht vieles dafür, ihn im pfingstlich-charismatischen Milieu der fünfziger und sechziger Jahre in den USA zu vermuten. Der zu dieser Zeit herrschende kalte Krieg übte wahrscheinlich einen großen Einfluss auf die Entstehung einer ‚geistlichen‘ Kampfspiritualität aus. Die ‚dualistische‘ Weltordnung, besonders was die geographische Aufteilung in ‚Regionen‘ anbelangt, und der ‚dämonisierte‘ Kommunismus scheinen die Entstehung einer solchen Frömmigkeitssprache im pfingstlich-fundamentalistischen Lager innerhalb der USA zumindest begünstigt zu haben“ (Kern 1997: 337).

Für den Außenstehenden eher unverständlich, für den Gläubigen plausibel, hat dieses System übernatürlicher Agenten eine wichtige Funktion für das Problem der Theodizee im charismatisch-christlichen Verständnis und stellt eine spezielle Form

der Kontingenzbewältigung dar. Die dämonischen Geister werden für alle negativen Welterfahrungen verantwortlich gemacht. Dadurch ist es zum einen möglich, ein rein positives Gottesbild zu entwickeln, zum anderen können dadurch alle möglichen negativ besetzten Phänomene in dämonisierter Form besiegt und beseitigt werden. Gleichzeitig ist der allzeit gegenwärtige Feind als unsichtbare Bedrohung ein Garant für Gruppenkohäsion. Hinter diesen Anstrengungen stecken handfeste politische Ziele, die allerdings in erster Linie auf der spirituellen Ebene artikuliert werden.

„Die Charismatiker wollen die Gesellschaft beeinflussen; durch Erweckung soll das ‚wahre‘ (evangelikale) Christentum zur dominierenden kulturellen Kraft werden. Bis es soweit ist, regieren in der Gesellschaft ‚finstere Mächte‘, gegen die ein ‚gezielter Schlag‘ geführt werden muss“ (Kern 1997: 330).

Durch die Verlagerung des Kampfes um kulturelle Hegemonie auf die spirituelle Ebene können Siege, Durchbrüche und Besserung verkündet werden, gleichzeitig nimmt sich die charismatische Bewegung dadurch jeden Antriebs zu realpolitischem Engagement. In einer Zeit nach Reformation und Aufklärung, einer Epoche, in der die Lebenswelt eines Großteils der Bevölkerung fast vollständig aus menschlichen Produkten besteht, setzt eine Verzauberung der Welt ein, die üblicherweise nur in anderen Zeiten oder anderen Ländern vermutet wird. Moderne Technologie und die Möglichkeiten medialer Verbreitung werden als Werkzeuge des spirituellen Kampfes verstanden und mit einer zusätzlichen religiösen Bedeutungsebene versehen. Denn die Kräfte, die im charismatisch-christlichen Gottesdienst erzeugt werden, sollen auch über diese Kanäle vermittelbar sein (vgl. 8.4).

Die Welt als von Dämonen und Geistern bevölkert anzusehen, kann als recht bedrohliche Aussicht verstanden werden. Diese wird jedoch von charismatisch-christlicher Seite so nicht wahrgenommen.

„Die Gefährdung durch eine zu negative Weltsicht wird konterkariert durch einen glaubensfrohen Optimismus, dass angesichts der verheißenen Vollmacht das Reich Gottes sich in jedem Fall durchsetzen wird“ (Hempelmann 2005a: 485).

Die „geistliche Kriegsführung“ wird, je nach Ausrichtung und regionaler Einbindung der charismatisch-christlichen Gemeinden, verschieden stark ausgeübt. Werden diese Gebetsformen gepflegt, findet ein Großteil nicht in öffentlichen Gottesdiensten sondern in geschlossenen Zirkeln wie Gemeindefreizeiten und Seminaren statt (Kern

1997: 333). Dies trifft teilweise auch für die Taube Heidelberg zu, allerdings werden diese Außenstehenden unzugänglichen Veranstaltungen später medial auf der Internetseite als öffentliche Fotoalben aufbereitet. Diese geben Zeugnis von einer regen Gebetstätigkeit, die vor allem an die durch Nationalfahnen repräsentierten Länder und gegen die sie beherrschenden Dämonen gerichtet ist. Diese Facette des charismatischen Christentums wird von konfessionell-theologischer Seite vor allem wegen der verwendeten stark offensiven Kampfsprache und den damit verbundenen Vollmachtsvorstellungen kritisiert. Das Vokabular der „geistlichen Kriegsführung“ ist in erster Linie dem Militär entlehnt, erinnert aber mit seinen Aufrufen zur „Vernichtung“ und Ähnlichem auch an rechtsextreme Sprachmuster (Kern 1997: 334). Dieser martialische Eindruck wird bei der Taube Heidelberg noch durch während den Gebeten verwendeten Paraphernalia wie Rüstungsteile, Schwerter oder auch Sturmgewehre noch verstärkt.

Ein weiterer theologischer Kritikpunkt ist, dass der Glaube an Dämonen und an den notwendigen Kampf gegen diese eine Wiedereinführung des nach dem traditionellen Verständnis bereits durch den Tod Jesu aufgehobenen Dualismus bedeute (Zimmerling 2002: 379). Diese Einschätzung mag zu großen Teilen zutreffen, kann aber von wissenschaftlicher Seite nicht als Kritikpunkt, sondern nur als Merkmal aufgeführt werden. Im Folgenden soll der Ablauf und die Dramatik eines solchen spirituellen Kampfes geschildert werden, was schließlich die Ausrichtung des charismatisch-christlichen Glaubensinventars auf schlagartige Wundertaten verdeutlichen wird.

6.2 Der Sieg über Goliath

Pastor Fey beginnt seinen Exkurs mit einem Bericht aus den frühen Tagen seiner geistlichen Tätigkeit, wo er viel „Befreiungsdienst“ geleistet habe. Damit sind wie bereits erwähnt individuelle Dämonenaustreibungen gemeint, bei denen für den Patienten gebetet wird. Er war mit dieser nur auf Individuen abzielenden Tätigkeit nicht zufrieden, und Gott habe ihm in einer Vision Einsicht geschenkt. Wenn man ein Dorf mit 30 Alkoholikern habe, dann wäre es aufgrund von Misserfolgen und Rückfällen sehr beschwerlich, jeden Einzelnen der Betroffenen vom „Geist des Alkoholismus“ zu befreien. Es sei bei weitem effektiver, den „Chef einer ganzen Region zu töten“, denn dadurch würden die 30 Alkoholiker automatisch frei. Pastor Fey spricht von verschiedenen, die unsichtbare Welt beherrschenden „Chefs“ mit unterschiedlichem Machtpotential - einer würde vielleicht über 30 Menschen gebieten, ein anderer über 500 in der gesamten Region. Sein Ziel bestehe im Ausschalten der „Chefs da oben“, denn dies sei die bei weitem effektivere Form des geistlichen Kampfes.

Der Pastor fährt mit der Feststellung fort, dass Krankheiten aller Art ebenfalls dem Einfluss dämonischer Mächte zuzuschreiben seien. Es gäbe verschiedene „Geister der Krankheit“, die über „Städten, Regionen und Ländern“ herrschten und Unheil verbreiteten. Das Ziel der folgenden Handlungen sei es, zunächst den Geist, der über „Rohrbach-Süd, über Heidelberg“ herrsche, zu zerstören. Die Heilung der Anwesenden würde durch dieses Werk automatisch geschehen. Diese Vorgehensweise sei besser, da mehr Menschen geheilt würden als durch den Kampf gegen die Dämonen einzelner Menschen. Die Machstufen der verschiedenen Dämonen werden in allen Videoaufnahmen stets entlang streng hierarchischer, aus dem politischen Bereich entlehnten Stufen angegeben. Sie herrschen über: Dörfer, Städte, Regionen, Länder und Kontinente. Je mächtiger der besiegte Dämon und je größer die von ihm beherrschte Domäne, desto effektiver ist dieser Theorie entsprechend der geistige Kampf.

Es ist beachtenswert, dass die bisherigen rituellen Handlungen des Pastors dieser Aussage widersprechen. Er hat sich zunächst ausführlich mit drei individuellen Behandlungen beschäftigt, bevor er zur kollektiven Behandlung der Anwesenden

und des Telepublikums übergegangen ist (vgl. 4.1). Der Kampf gegen übernatürliche Mächte an diesem Abend erreicht erst jetzt die Stufe, die laut Pastor Fey der zentrale Hebelpunkt der geistlichen Kriegsführung sei - das Ausschalten des „Goliaths über Heidelberg“. Nachdem Pastor Fey seine Strategie der richtigen Kriegsführung dargelegt hat, bittet er alle Anwesenden, die ein „Davidherz“ haben, jetzt gegen den „Goliath“ zu kämpfen und aufzustehen.

Bis auf wenige Ausnahmen erheben sich alle Anwesenden von ihren Plätzen und der Pastor fordert „alle, die glauben“ auf, ihm nachzusprechen. Der Pastor erklärt die Technik des Nachsprechens zwei Mal, wahrscheinlich weil es sich bei Proklamationen dieser Art nicht um einen geläufigen Bestandteil der Gottesdienste handelt. Es werden folgenden Worte nachgesprochen:

„Krankheit / Du bist mein Goliath / Du bist mein Goliath / Du bist Goliath über diese Stadt / Und Goliath, ich prophezeie / Du wirst zerstört werden / Du wirst niedergetrampelt werden / Durch den Glauben des David / Goliath / Ich prophezeie / Du wirst diese Tage / eine Niederlage bekommen / Goliath / Deine Tage sind gezählt / Es kommt Erweckung / Es kommt Erweckung.“

[Pastor Fey streckt die Arme aus, was von einigen Anwesenden wiederholt wird.]

„Du wirst fliehen müssen / Goliath / Im Namen Jesus / Wirst du zerstört werden / Goliath / Ich sage dir / heute Abend / Ich kämpfe / gegen dich / gegen dich.“

[Durch Änderung des Tonfalles markiert Pastor Fey, dass die folgenden Worte nicht nachgesprochen werden sollen.]

„Ich werde nur ein Wort sagen und das wird dieses Schleuder schmeißen sein. Ich möchte, dass Ihr mir das Wort nachsagt, es soll wie eine Schleuder sein. Und das Wort heißt:“

[Macht mehrmals eine Handbewegung, die das Schleudern symbolisieren soll.]

„AMEN / AMEN / AMEN / AMEN / AMEN.“

[Pustet ins Mikrofon, während die begleitende Keyboardmusik dramatischer wird.]

„Streck' deine Hände zu Gott jetzt, streck' deine Hände zu Gott gerade jetzt.“

[Der Großteil der Anwesenden streckt beide Arme weit in die Höhe.]

„Oh, Goliath, du bist besiegt jetzt, ah. [Sprachengebet mit einer Länge von 22 Sekunden] GOLIATH, DU BIST ZERSTÖRT, DU BIST ZERSTÖRT, GEIST DER KRANKHEIT, DU BIST ZERSTÖRT UND DU BIST ZERSTÖRT UND DU BIST ZERSTÖRT [Sprachengebet mit einer Länge von 5 Sekunden] GOLIATH DU BIST ZERSTÖRT, DU BIST GEKÖPFT, GOLIATH DEIN KOPF ROLLT JETZT, UND DEIN KOPF ROLLT JETZT UND DEIN KOPF ROLLT JETZT.“

[Sprachengebet mit einer Länge von 21 Sekunden, zahlreiche Anwesende sprechen ebenfalls in Zungen.]

„Mmmm. Ok, jetzt müssen wir schauen. Während Goliath zerstört worden ist, während gegen Goliath gekämpft worden ist, sind Leute gerade frei geworden. Hier. Ist gerade die Heilungskraft, die hier ist und so Leute die - durch diesen Goliath gefangen waren, krank waren.“

[Der Pastor läuft vor dem Publikum auf und ab, symbolisiert mit der Hand die „Heilungskraft“ und pustet ins Mikrofon.]

„Es berührt gerade dich jetzt, berührt dich jetzt. Der Heilige Geist kommt gerade und er heilt jetzt, er heilt dich jetzt. Es ist gerade hier, es kommt, es heilt dich jetzt. Ich spüre, dass etwas in deinem Körper, in deinem Bauch geschieht, gerade jetzt, gerade jetzt, gerade jetzt. Haah! Viel mehr, viel mehr. Heiliger Geist mach' es jetzt, mach' es, mach' es. Mmmm, gerade im Bauchbereich, in deinem Gedärmbereich, im Magenbereich. Geschieht gerade jetzt, gerade jetzt, geht raus von dir.“

ES GEHT RAUS. Oh, wo der Geist des Goliaths dich gebissen hat, es geht jetzt weg von dir, es geht jetzt weg von deinem Bauch. Es geht jetzt weg. Mmm, Frauen, die ganz Schmerzen gehabt haben, ihre Tage gehabt haben, Menstruation, es geht jetzt weg, jetzt weg, du spürst, es berührt jetzt deinen Bauch, gerade jetzt in deinen Bauch rein, es geht jetzt rein. Es geht jetzt, jetzt in den Bauch, jetzt. Es kommt, es kommt, es kommt noch mehr, viel mehr. Noch mehr, oh. Oh, gerade jemand mit der Schulter, deine Schulter wird jetzt geheilt. Sie wird jetzt, jetzt geheilt. Du konntest schon fast nicht mehr die Schulter bewegen, es kommt jetzt, jetzt kommt es, es kommt, es kommt jetzt in dich hinein.“

[Der Pastor läuft nach wie vor umher und deutet jeweils auf die angesprochenen Körperteile oder bewegt diese. Der Großteil der Anwesenden steht währenddessen mit geschlossenen Augen und gesenkten Armen da. Einzelne Teilnehmer fassen sich an die jeweils betroffenen Körperteile oder machen verschiedenen Dehnbewegungen.]

„Gerade jemand, der an den Ohren, jemand, der an den Ohren, so ein Pfeifen in den Ohren, es geht jetzt weg, es geht jetzt weg. Viel mehr. Es ist einfach da, es ist einfach da. Auch jemand am Kreuz, es geht gerade jetzt, es löst sich etwas in deinem Kreuz, es geht jetzt weg, gerade jetzt weg.“

Pastor Fey versichert, dass die Kraft des Heiligen Geistes noch im Raum sei und gewiss schon „20, 25“ Leute geheilt worden seien. Er fordert die Anwesenden auf, ihre Symptome zu überprüfen, es hätte sich vieles gelockert. Er fährt mit der kollektiven Behandlung und dem Aufrufen verschiedener Beschwerden und Krankheiten fort, bis er schließlich alle Teilnehmer, die eine Heilung erfahren hätten, nach vorne bittet. Es versammeln sich insgesamt 13 Leute, die vom Pastor nebeneinander in Richtung des Publikums aufgestellt werden. Er tue dies, um Goliath zu zeigen, dass er verloren habe, der Anblick geheilter Menschen solle ihn zornig machen. Zehn der stehenden Teilnehmer werden vom Pastor aufgefordert, von ihrer Heilung zu berichten. Der Großteil (sieben) berichtet von einem Verschwinden der Rücken- oder Bauchschmerzen, wobei jedes Zeugnis mit einem

Dank des Pastors an Gott und vom Klatschen des Publikums beendet wird. Der Applaus wird besonders laut, als ein Mann mittleren Alters das Verschwinden seiner Diabetes verkündet.

Die letzten beiden Befragten stören allerdings leicht den geplanten Ablauf. Dabei handelt es sich zunächst um einen Mann mittleren Alters, der schon im bisherigen Verlauf des Gottesdienstes durch Fahenschwingen, ausladende Bewegungen und das Blasen eines mitgebrachten Shofar-Horns auffiel. Auf die Frage des Pastors, von welcher Krankheit er geheilt worden sei, antwortet er recht unverständlich: „Es war das Annehmen eines Kämpferherzens.“ Auf Nachfrage des Pastors wiederholt er noch einmal: „Eines Kämpferherzens“. Ohne Kommentar oder Applaus wendet sich der Pastor der letzten Teilnehmerin zu, einer Frau fortgeschrittenen Alters. Als sie seine Frage, ob die Beschwerden weggegangen seien, verneint, bittet er sie, schnell wieder Platz zu nehmen, denn ihr Anblick zusammen mit den Geheilten würde Goliath erfreuen. Er erklärt auch dem Publikum noch einmal, dass Goliath kein falsches Bild gegeben werden solle und dass deshalb nur Geheilte in dieser Runde sein dürften.

Dann beginnt Pastor Fey für die vorn verbliebenen Teilnehmer zu beten. Er bittet, dass sie nicht nur geheilt werden, sondern auch gegen die Macht Goliaths kämpfen sollen. Pastor Fey erklärt den Geheilten, dass er mit ihrer Hilfe nun „Goliath noch eins geben“ möchte. Auf seine Anweisungen gruppieren sie sich zu einem Halbkreis und sprechen die folgende Proklamation des Pastors nach:

„Goliath / Du hast gesehen / Du hast los gelassen / weil Jesus / größer ist / stärker ist / Goliath / wir werden gegen dich“

[Zunächst unverständlich, der Pastor wiederholt die letzte Passage.]

„KÄMPFEN / WIR WERDEN DICH BESIEGEN / AMEN / AMEN.“

[Einige der Nachsprechenden jubeln und klatschen.]

Der Pastor verkündet die starke Präsenz des Heiligen Geistes und geht wieder zur kollektiven Behandlung über. Er spüre, wie mehrere Menschen gerade jetzt an den Augen geheilt werden würden, ebenso Menschen mit Nierenleiden. Während dieser Behandlungen sackt einer der vorn versammelten Teilnehmer zusammen und legt sich flach auf den Boden. Pastor Fey beachtet diesen Vorgang nicht weiter und erklärt, dass das Wort „Amen“ bei richtigem Gebrauch große Macht habe. Es sei wie der Stein, mit dem David Goliath getötet habe. Er symbolisiert dies noch einmal durch eine schleudernde Handbewegung, die von mehreren Anwesenden wiederholt wird.

„Krankheitskräfte geht jetzt weg, in Jesu Namen. AMEN / Du lässt jetzt los, in Jesu Namen. AMEN / AMEN.“

Nach dieser Sequenz dankt er Gott dafür, dass die Anwesenden die „Schritte des David“ erlernt haben und Goliath nun besiegen können, sowohl für sich selbst als auch für Hunderte andere Leute. Eines Tages werde der „Goliath über Deutschland“ besiegt und dies werde in die Geschichtsbücher eingehen. Weiterhin betet er für den Erfolg der kommenden Tage und für Visionen in dieser Zeit. Er hebt den Arm und bittet die Anwesenden noch einmal, die Arme zu erheben.

„Empfange! Dass einige heute Nacht Träume bekommen, dass einige heute Abend Träume und Visionen bekommen und sie sich sehen wie David. Und sie werden prophezeien, sie werden prophezeien. Sie werden prophezeien einfach. Sie werden prophezeien einfach. Empfang' es. Empfang' es. Empfang' es. Hmmm. Was denkst du wie das Volk Israel geguckt hat, als plötzlich der David umgefallen ist, [...] Dass der Tag kommen wird, wo sie singen und jubeln werden in Deutschland. Weil Krebs ab wird nehmen! [Applaus] Es wird kommen. Hmmm. Empfange, dass Deutschland verändert wird werden. Es wird verändert werden. Und das ist eine Zeit auf die wir uns freuen, wir werden Gott anbeten.“

Der Pastor beendet diesen Teil des Gottesdienstes mit der Aussicht auf die kommenden Tage und weitere mögliche Heilungen. Vielen Teilnehmern sei Heilung zuteil geworden, deren Auswirkungen erst in einigen Tagen zu spüren sei. Der Kampf gegen Goliath sei ein großer Sieg gewesen. Schließlich fordert er die Anwesenden zu einer Spende auf, ein Korb wird vor dem Kreuz in der Mitte aufgestellt. Während der abschließende Lobpreis beginnt, laufen die meisten Anwesenden nacheinander zu diesem Korb und legen Geld hinein. Um diese Spende wird nur bei außergewöhnlichen Veranstaltungen oder der Anwesenheit von Gastpastoren gebeten - in den regulären Sonntagsgottesdiensten wird kein Opfer gefordert. Die Musiker spielen zwei Lieder, einige Anwesende bewegen sich zur Musik wie zu Beginn des Gottesdienstes, andere verlassen bereits den Saal. Hier endet die Videoaufnahme und der Standardabschluss wird eingeblendet.

6.3 Plötzlicher Umschlag und beständige Wiederholung

Die geschilderte Sequenz ist dramatisch und folgt einem Spannungsbogen, der in erster Linie von Pastor Fey mit Unterstützung der musikalischen Begleitung erzeugt wird. Das gemeinsame „Schleudern“ des Wortes „Amen“ und das anschließende Sprachengebet bildet zweifellos den Höhepunkt des rituellen Geschehens. Die Atmosphäre ist zu diesem Zeitpunkt am dichtesten und die folgende Ansprache des Pastors markiert den endgültigen Sieg über Goliath. In drastischen Worten erklärt er den Dämon für geköpft und beschreibt das Wegrollen seines Kopfes. Wenn aber dieser Goliath nun endgültig besiegt ist, warum ist Pastor Fey im Folgenden so bemüht, ihm ein korrektes Bild der im Laufe des Gottesdienstes geheilten Teilnehmer zu präsentieren? Diese Frage berührt einen grundsätzlichen Widerspruch, der für die charismatische Bewegung kennzeichnend ist - während auf der einen Seite schlagartige Besserung propagiert wird, ist die beständige Wiederholung dieser „endgültigen“ Taten für eine zumindest teilweise Erfüllung der so erzeugten Hoffnungen notwendig.

Im Verlauf des Gottesdienstes wird ein linearer Spannungsbogen erzeugt, auf dessen Höhepunkt schließlich der Kopf des Dämons genommen wird. Gleichzeitig ist der Ablauf von Wiederholungen auf mehreren Ebenen geprägt. Darunter sind der stark redundante, performative Sprechstil des Pastors zu nennen, die immer wiederkehrende Feststellung der Anwesenheit des Geistes Gottes, das mehrmals wiederholte „Schleudern“ des Wortes „Amen“, die doppelte Konfrontation mit dem über Heidelberg herrschenden „Goliath“ und schließlich auch die Ankündigung der zahlreichen Niederlagen in der Zukunft - es steht zu keinem Zeitpunkt außer Frage, dass die siegreiche Schlacht erneut geschlagen werden muss.

Die in Ablauf und Semantik hergestellte Ideologie ist die eines einmaligen plötzlichen Umschlages, einer Erlösung von Dämonen und Krankheit. Die durch die Realität aufgezwungene Notwendigkeit der beständigen Wiederholung dieser Handlungen wird im rituellen Prozess berücksichtigt und anerkannt. Diesem Umstand wird im Gegensatz zur überragenden Bedeutung der Möglichkeit eines plötzlichen Umschlages kein besonderer Stellenwert eingeräumt. Trotzdem ist die beständige Wiederholung von Worten, Gesten, Liedern, „Heilungen“ und

„Befreiungsdiensten“ ein wenn auch nur teilweise bewusst angewandtes zentrales Element der untersuchten Rituale. Durch die Gleichzeitigkeit der Botschaft vom plötzlichen Umschlag und die Anerkennung der Notwendigkeit beständiger Wiederholung ist es jedem Anwesenden möglich, sich angesprochen zu fühlen und die eigenen Erlebnisse entsprechend einzuordnen. In beiden Modi wird der sich stets wandelnden empirisch erfahrbaren Welt eine übernatürliche, unwandelbare Dimension vorangestellt. Die Probleme der Realität können durch die vollständige Konzentration auf die ihr übergeordnete ewige Ordnung gemeistert werden. Diese religiöse Grundfunktion beschreibt Gastpastor Herrmann auf anschauliche Weise:

„Wenn ich als Mensch den Umstand anschau, dann wird mein Herz unsicher und kriegt Angst. Wenn ich das Problem anschau und darüber meditiere werde ich unsicher. Wenn ich über die Krankheit nachdenke, wird das Ganze nur noch schlimmer. So, die Sache ist - meditiere ich über den Umstand, schau ich den Umstand an, oder schau ich Gott an. Ich habe festgestellt, schau ich den Umstand an werde ich unsicher, schau ich Gott an, fange ich an sicher zu werden. Und wenn ich sicher werde, und sicherer werde, weil ich sein Wort studiere und seine Aussagen in mir aufnehme, fange ich an ein Bewusstsein zu entwickeln, dass er wirklich mit mir ist. Dieses Christusbewusstsein, nicht mehr lebe ich, sondern Christus in mir. Das Bewusstsein wächst, und in dem Moment ist ein Glaube da, und dieser Glaube spricht zu dem Berg und Du erlebst wie ein Problemberg verschwindet.“

Die Erwartung der plötzlichen Besserung aller denkbaren Umstände ist ein zentrales Thema des charismatischen Christentums. Die Hoffnung auf das Ende des Leidens ist ein urchristliches Motiv, das Gemeinden wie die Taube Heidelberg erfolgreich an die Umstände der Gegenwart angepasst haben. Seien es finanzielle oder berufliche Schwierigkeiten, Krankheiten oder Beziehungsprobleme - es gibt kein Übel auf der Welt, das durch Kontakt mit dem Heiligen Geist nicht aufgehoben werden könnte. Dieses „Wohlstandsevangelium“ (Zimmerling 2002: 262) nährt eine grundsätzliche Hoffnung des Menschen, der die Zeit immer in ein Vorher und ein Nachher einteilt. Er neigt dazu, sozial bedeutsame Veränderungen wie beispielsweise Hochzeiten oder

Beerdigungen rituell zu markieren, denn dies hilft beim Sortieren der Erinnerungen und der Bildung von Identität. Dieses psychologische Grundgerüst birgt eine besondere Hoffnung in sich: Die Möglichkeit, dass das Vorher ganz plötzlich in ein - qualitativ besseres - Nachher umschlägt.

Diese Hoffnung findet man im Wartezimmer des Chiropraktikers, wo ein Patient auf das erlösende Knacken hofft. Einige Menschen hegen sie bei der wöchentlichen Abgabe des Lottoscheins. Andere nehmen mit dieser Hoffnung an charismatisch-christlichen Gottesdiensten teil. Würde sie niemals zumindest teilweise erfüllt werden, würde sich niemand für einen der drei genannten Fälle interessieren. Ein Besuch beim Chiropraktiker bringt manchmal Linderung, der Großteil der regelmäßigen Lottospieler wird stets kleine Gewinne einstreichen. Die Teilnahme an charismatisch-christlichen Gottesdiensten kann fraglos außerordentliche Erlebnisse erzeugen, die sowohl subjektiv als auch objektiv zu einer Besserung der Umstände führen.

Die Tatsache, dass diese Veränderung auf körperlicher und/oder spiritueller Ebene nicht für immer anhält und stets durch weitere Gottesdienstbesuche, Befreiungsdienste etc. aktualisiert werden muss, entspricht nicht dem idealen charismatisch-christlichen Verständnis einer schlagartigen Erlösung. Trotzdem wird die Notwendigkeit der beständigen Wiederholung problemlos in den rituellen Ablauf integriert und auch von den Gläubigen akzeptiert. Pastor Fey beendet den Gottesdienst nicht ohne darauf hinzuweisen, dass einige Anwesende auch ohne ihr Wissen geheilt wurden und dass sich die Effekte erst einige Tage später einstellen würden. Die Realität zwingt die Mitglieder der Taube Heidelberg, ihren Glaubensbestand pragmatisch an die jeweilige Situation anzupassen. Erst durch den situativen Gebrauch verschiedener Teile des Glaubenssystems kann die gesamte Lehre vor der Realität bestehen. Ob man sich auf diese Verzauberung der Welt einlässt, hängt von den bereits genannten Faktoren der idiosynkratischen Situation, psychologischen Dispositionen, Vorgeschichte und sozialem Kontext ab. Zimmerling stellt fest, dass die Betonung des spontanen Wirkens des Heiligen Geistes den Machbarkeitvorstellungen der Gegenwart entspricht, was zu einer „epikletischen“ Ausrichtung der Glaubenspraxis führe:

„Damit verändert sich die christologische Ausrichtung des traditionellen abendländischen Gottesdienstes zugunsten einer pneumatischen, genauer gesagt einer epikletischen Orientierung“ (Zimmerling 2002: 201).

Die aktive Teilnahme an spirituellen Kämpfen mit dramatischen Siegesmomenten weist dem Menschen eine Bedeutung zu, die weit über traditionelle christliche Vorstellungen hinaus geht. Ob es sich dabei um eine „dynamistische Fehlinterpretation des Geistes“ (Zimmerling 2002: 209) handelt, kann von wissenschaftlicher Seite nicht bewertet werden.

Kulturwissenschaftliche Kommentatoren sehen in der starken Betonung des plötzlichen Umschlages Elemente des paulinischen Konversionsmodells, das die Singularität des Einbrechens Gottes in die Lebenswelt des Einzelnen betont und voraussetzt, dass nichts mehr so ist wie bisher (Cannell 2006: 44). Aus diesem Paradigma erwächst eine positive Bewertung der Diskontinuität, die als prägendes kulturelles Merkmal des pfingstlich-charismatischen Christentums angesprochen werden kann (Robbins 2004a: 127). Dennoch muss sowohl die Konversion als auch die Heilung beständig in Worten und Handlungen aktualisiert werden, um auf Dauer wirksam zu sein.

Das Verständnis des pfingstlich-charismatischen Christentums kann nicht bei widerspruchsfreien Symboltheorien ansetzen, sondern muss sich an den rituellen Höhepunkten orientieren, auf deren Potential zur persönlichen und kollektiven Transformation die Teilnehmer ihre Hoffnung setzen. Das gemeinsame Sprachengebet und die triumphalen Feststellungen des Pastors beim „Sieg über Goliath“ erschaffen einen ekstatischen Moment, der tatsächlich als archaische Kopfjagd auf spiritueller Ebene verstanden werden kann. Dieser Vergleich führt zum von Renato Rosaldo geprägten Begriff der „Intensität“ des Erlebens, den er am Beispiel der Kopfjagden der Ilongot entwickelt hat. Indem er die emotionale Intensität eines Rituals als dessen möglicherweise maßgeblichsten Faktor diskutiert, stellt er die Konzentration auf den semantischen Inhalt des Geschehens in Frage.

„Der Begriff der Intensität ermöglicht es unter anderem, die übliche Annahme in Frage zu stellen, daß das, was den Menschen am wichtigsten ist, sich stets dort befindet, wo der Wald von Symbolen am dichtesten ist und daß kulturelle Tiefe stets

mit kultureller Komplexität (elaboration) einhergeht. Beschreiben die Leute immer das am dichtesten, was sie am meisten berührt?“ (Rosaldo 1993: 376).

Dieses Zitat gibt einen wichtigen Hinweis für die hier verfolgte Methode der Darstellung von Praxis und gleichzeitig auf die Anziehungskraft des charismatischen Christentums, die zumindest für einige Menschen beträchtlich ist. Weniger die Glaubensinhalte und ihre Plausibilität als das starke gemeinsame Erleben und Fühlen spielen hier die entscheidende Rolle. Dramatische Höhepunkte und spektakuläre plötzliche Umschläge nehmen im Glauben und Handeln charismatischer Christen so den prominenten Stellenwert ein, die Notwendigkeit der beständigen Wiederholung dieser Taten wird auf der Ebene des Glaubens je nach Situation anerkannt und ist im Hinblick auf das beständige gemeinsame Erleben auch erwünscht.

6.4 Flexibles Glaubensinventar

Der erste Gottesdienst des zweiten Tages der als Beispiel herangezogenen Heilungstage beginnt wiederum mit Lobpreis, wobei es sich bei den Musikern um einen Gitarristen sowie einen Sänger und eine Sängerin handelt. Die Musik ist ruhig und die Anwesenden sitzen zunächst. Dann ergreift der Sänger, einer der engeren Mitarbeiter von Pierrot Fey, mit geschlossenen Augen und erhobenem Arm das Wort. Er fordert die Anwesenden auf, die Arme und den Kopf zu erheben. Im Stil einer freien Prophezeiung predigt er den am häufigsten wiederkehrenden Baustein der Lehre der Taube Heidelberg - man solle sich in die Lage eines naiven Kindes versetzen, das zu einem liebenden Vater oder einer liebenden Mutter aufschaut. Man solle die grenzenlose elterliche Liebe Gottes erfahren. Nach diesen Aufforderungen wird im Lied fortgefahren, welches schließlich mit schnellem Gitarrenspiel, Klatschen und einem kurzen Sprachengebet beendet wird. Auch das folgende Lied ist eher ruhig gehalten, ein Teil der Anwesenden sitzt, während sich andere Teilnehmer stehend wiegen und die Hände erheben. Ein Teilnehmer (der im vorherigen Gottesdienst durch die Rede von einem „Kämpferherzen“ auffiel, vgl. 6.2) und mehrere Teilnehmerinnen nehmen sich verschiedene einfarbige Fahnen und schwingen diese rhythmisch in den Gängen zwischen den Stuhlreihen.

Diese Fahnen werden in der Regel in zwei Ständern in der Mitte des Raumes aufbewahrt. Sie werden bei einstudierten Choreographien, wie es sie vor allen in Jugendgottesdiensten gibt, verwendet, stehen jedoch während des Gottesdienstes zum freien Gebrauch durch die Teilnehmer zur Verfügung. Alle Fahnen sind in kräftigen Farben gehalten und einige mit Worten wie „Jesus lebt“ versehen. Diese rituellen Instrumente werden in erster Linie von weiblichen Teilnehmerinnen verwendet. Einige Gebetsräume sind mit der Nationalflagge der BRD und auch denen anderer Ländern, wie z. B. Israel, geschmückt. Die Landesfahnen (auch von Iran, Türkei, Saudi Arabien), oder z. B. auch eine Fahne mit dem Stadtwappen Berlins werden als Symbole eingesetzt, wenn im Rahmen der „geistlichen Kriegsführung“ gegen lokale Dämonenherrscher gekämpft wird.

Pastor Fey tritt auf und fordert die Anwesenden zum Heben der Hände auf. Die Musik steuert mit schnellem Gitarrenspiel einem weiteren Höhepunkt entgegen. Der Gitarrenspieler und Sänger beginnt laut mit dem Sprachengebet, der Pastor folgt seinem Beispiel mit dem Mikrofon in der Hand und zahlreiche Anwesende beginnen ebenfalls in Zungen zu sprechen. Im Gegensatz zum Sprachengebet des Vortages streut Pastor Fey häufig „Mhmm“ ein und sein Sprechrhythmus passt sich der Melodie an. Mit dem Ende der Musik wird gleichzeitig das 30 Sekunden andauernde gemeinsame Sprachengebet beendet. Pastor Fey benutzt eine weitere seiner zentralen Metaphern und fragt, ob die Teilnehmer „den Bauch voll haben wollen“. Dann gibt er dem Gitarristen Anleitung, noch einmal schnell zu spielen und hebt die Hand. Die Anwesenden jubeln und erheben ebenfalls die Hände. Auf die Aufforderung des Pastors: „Wenn du einen Schrei in dir hast, lass ihn raus!“ folgt lautes Rufen und eine weitere kurze Sequenz des Sprachengebets, die wiederum mit dem Ende der Musik umgehend eingestellt wird. Danach beginnt Pastor Fey seine übliche Begrüßung. Er kündigt ein „Powerseminar“ des Leiters des CZ Wiesbaden, Andreas Herrmann, für diesen Vormittag an (vgl. 4.3). Vorher wünscht er jedoch, dass die Anwesenden der präsentierten Lehre nicht nur mit dem Kopf folgen sollten, er hoffe vielmehr auf das (zuvor herbeigebetete) Gefühl der „Fülle im Bauch“, das jeden automatisch zu einem Heiler mache. Er wendet sich gegen „verkopfte“ Christen, die sich nur um religiöse Lehren und Regeln kümmern würden. Die Liebe Gottes sei weitaus unmittelbarer. Diesen Umstand expliziert er an einigen Beispielen aus der Zeit des Beginnes seiner Tätigkeit als Pastor. Ohne es zu wollen, habe er seine Nachbarin geheilt oder auch eine muslimische Familie von einem Dämonen befreit. Die wahren Christen sollten keine „Kirchenmäuse“ sein, sie sollten „hungrig nach der Liebe Gottes“ sein. Er holt sich die Zustimmung des Publikums ein und lacht über die wenigen Anwesenden, die keine eindeutige Übereinstimmung signalisiert haben, als „fünf übriggebliebene Kirchenmäuse“. Danach übergibt er das Wort an den Gastpastor Andreas Herrmann.

Dieser predigt über eine Stunde, während die Anwesenden größtenteils aufmerksam zuhören und vereinzelt auch Notizen machen. Die Predigt trägt den Titel „Kein Opfer“ und dreht sich in erster Linie um die Möglichkeiten der Vergangenheitsbewältigung und Selbstermächtigung durch Hinwendung zu Gott.

Danach fordert er die Teilnehmer auf, sich hintereinander aufzustellen und sich gegenseitig die Schultern zu massieren. Der Inhalt dieser Predigt wird gut an der kollektiven Behandlung deutlich, die er nach weiteren 15 Minuten Monolog beginnt. Er fordert die Anwesenden auf, sich zu erheben und die Hände vor dem Bauch zu einer Art Kelch zu formen. Dort hinein sollen sie alle Schuld, alle Übel der Vergangenheit legen und schließlich loslassen. Er fordert die Teilnehmer zum Nachsprechen auf:

„Was gestern passiert ist, kann ich nicht verändern / Ich lasse es los / Ich gebe ab / Ich vergebe / Ich vergesse was hinter mir ist / und ich jage nach dem vorgestreckten Ziel / Ich bin zu alt / um weiterzuleiden an meinem Gestern / Ich befördere den Opferstuhl raus aus meinem Haus / Nieder mit dem Opfervokabular / Ich höre auf wie ein Opfer zu reden / Ich höre auf Opfersignale auszusenden / Ich höre auf ein Opferbewusstsein zu entwickeln / Opferglauben / Opferdenken / Du gehörst nicht mehr zu mir / Wenn du mir jetzt begegnest, strafe ich dich mit Verachtung / Nicht mehr lebe ich, / sondern Christus lebt in mir / Christus ist kein Opfer / er ist ein Sieger / Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht / Ich lebe ein Leben des Sieges / ein Leben des Glaubens / ein Leben aus Vollmacht / Autorität / und göttlichem Leben / Nur Gutes wird mir folgen / und mit dem Negativen räume ich auf.“

Daraufhin fordert er dazu auf, die in den Händen angestaute „Vergangenheit“ mit einem Schrei hinter sich zu werfen. Er betont, dass es sich dabei um einen prophetischen Akt handele. Nachdem sich die Anwesenden wieder gesetzt haben, beendet Pastor Herrmann den Gottesdienst mit dem Verweis auf seine verschiedenen Veröffentlichungen, die es am Ausgang zu kaufen gebe. Pastor Fey übernimmt das Mikrophon und bewirbt in scherzendem Ton noch einmal sein eigenes Buch, das es natürlich auch zu kaufen gebe. Er betont, wie wichtig es sei, dass sich alle „wohl fühlen“. Er habe auch gesehen wie bei einigen Leuten etwas „aufgegangen sei“, „ein Schmerz sei weggegangen“, vor allem bei Menschen mit starkem religiösem „Schubladendenken“.

Es sei wichtig, den Schmerz über schreckliche Erlebnisse herauszulassen. Jeder, der so etwas spüre, solle sich auf den Boden vor dem Kreuz legen. Es solle kein „Voyeurismus“ geschehen, wer sich danach fühle, solle bleiben und beten, die anderen könnten ins Restaurant gehen. Nach dem gemeinsamen Essen folge eine Filmvorführung und schließlich ein weiterer Gottesdienst.

Die Predigt des Gastpastors Andreas Herrmann wird im rituellen Ablauf durch die in der Taube Heidelberg propagierten Grundideen eingerahmt. Bevor Pastor Herrmann das Wort ergreift, wird der lokale Glaubensbestand in stark kondensierter Form präsentiert. Zunächst ruft ein Mitarbeiter des Pastors die Anwesenden auf, wie Kinder zu sein und dem väterlichen Gott mit kindlicher Liebe zu begegnen. Nach gemeinsamen enthusiastischen Momenten des Sprachengebets und des Schreiens betont Pastor Fey noch einmal die überragende Bedeutung des Fühlens. Die Anwesenden sollten die frohe Botschaft im Bauch und nicht im Kopf spüren, er wendet sich also gegen das nur verstandesmäßige Annehmen Gottes - man brauche nur seine Liebe zu spüren. Pastor Fey gehorcht dieser Logik, indem er niemals abstrakte Glaubenssätze, sondern Beispiele aus seinem Leben als Beweis der Macht Gottes anführt. Das von Pierrot Fey verfasste Buch folgt dem gleichen Schema - es wird keine Lehre dargelegt, sondern lediglich die Möglichkeit der schlagartigen Veränderung aller Umstände durch Gott in zahlreichen Einzelfällen aufgezeigt (vgl. 4.3).

Pastor Feys Appell für die intuitive Annahme des Glaubens sowie die rituelle Rahmung widerspricht den langen Ausführungen des Gastpastors Herrmann. Denn seine Lehre ist streng systematisch und stark psychologisch beeinflusst. Dass sie von einigen Anwesenden sogar mitgeschrieben wird, ist ein deutlicher Beweis für die teilweise hohen kognitiven Anforderungen, die Pastor Herrmann an die Zuhörer stellt. Pastor Fey hingegen wendet sich gegen jegliche Theorie - Gott muss im Bauch gefühlt werden. Wie in der zuvor analysierten Ritualsequenz zeigen sich auch hier widersprüchliche Botschaften, die jedoch problemlos in den rituellen Ablauf integriert werden. In den regulären Sonntagsgottesdiensten predigt Pastor Fey selbst zwischen 60 und 80 Minuten, kann sich aber gleichzeitig gegen jede Form der „verkopften“ Lehre wenden.

Es wird deutlich wie gefährlich es wäre, ein klares „Glaubenssystem“ der untersuchten Gemeinde zeichnen zu wollen, denn ihre Lehren und Handlungen sind in keiner Weise eindeutig. Es handelt sich vielmehr um einen Glaubensbestand mit teilweise gegensätzlichen Inhalten, die vom jeweiligen Gläubigen seiner eigenen Situation angemessen genutzt werden können. So nehmen im Verlauf eines der von Pastor Herrmann geleiteten Gottesdienste mindestens zehn verschiedene Personen mehrmals an den Behandlungen im Bühnenbereich teil und melden jeweils von Neuem einen Heilungserfolg. Sie sehen also keinen Widerspruch in der mehrmaligen Wiederholung der innerhalb des rituellen Prozesses als schlagartig und total postulierten Handlungen der Heilung - der theoretische Anspruch wird den Zwängen der Praxis unkommentiert untergeordnet.

6.5 Widersprüchlichkeiten

Ein wichtiges und häufig verwendetes Konzept zur Erklärung der Attraktivität religiöser Glaubensinhalte ist die „Kontingenzreduktion“, ein Begriff, der als Element der Systemtheorie von Talcott Parsons eingeführt und von Luhmann in erster Linie als ein Problem der Kommunikation ausgebaut wurde (Luhmann 1977, 1984). Der Begriff der „Kontingenz“ greift auf ältere modal-logische Konstruktionen zurück (Luhmann 1977: 195). Das der Theorie Luhmanns am häufigsten entnommene Element ist, dass die zentrale Funktion von Religion die Antwort auf die Sinnfragen des Lebens und seiner Unvermeidbarkeiten ist. In diesem Sinne sagt Luhmann, dass „[...] die spezifische Funktion der Religion im Kontext des Gesellschaftssystems sich auf die Bestimmung des Unbestimmbaren bezieht und als Kontingenz-Problem formuliert werden kann“ (Luhmann 1977: 200).

Dieses Vokabular hat in der religionssoziologischen Literatur in leicht abgewandelter Form eine rasche Verbreitung erfahren. Der Begriff der „Kontingenzbewältigung“ wurde von Lübke geprägt, der sich damit auf den menschlichen Umgang mit nicht veränderlichen Phänomenen wie Tod, Geburt und Zeitlichkeit bezieht. Der Mensch muss auf diese Umstände reagieren, doch er kann sie nicht „bewältigen“ in dem Sinne, dass er sie verändert, sondern er kann sie anerkennen, seine Handlungen entsprechend anpassen und sie mit Sinn versehen.

„Bewältigte Kontingenz ist anerkannte Kontingenz. [...] In Anerkennung dessen, was indisponibel ohnehin ist, wie es ist und somit unser Dasein unabänderlich bestimmt, lassen wir alles sein, wie es sowieso schon ist, und das einzige, was sich im Akt dieser Anerkennung ändert, sind wir selbst, nämlich in unserem Verhältnis zu diesem Bestand“ (Lübke 1986: 166).

Das umrissene Konzept nimmt in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion eine prominente Stellung ein. Kontingenzbewältigung wird als die zentrale Funktion von Religion angesehen: Sie erklärt wo der Menschen ist, woher er kommt und wohin er gehen wird. Formen fundamentalistischer Religiosität, welche die Welt stark vereinfachend in Oppositionspaare einteilen, werden in dieser Hinsicht als besonders leistungsfähig verstanden, da sie praktisch jeden Bereich der Wirklichkeit ohne große Ambivalenz kategorisieren können.

Thomas Kern beschreibt das geschlossene Weltbild charismatischer Christen als eine „Kompaktlösung“, deren Hauptfunktionen Kontingenzreduktion und die Beseitigung dysfunktionaler Begleiterscheinungen von Modernisierungsprozessen wie etwa unübersichtliche Auswahlmöglichkeiten und Orientierungslosigkeit seien (Kern 1997: 175). Kurz, die Aufteilung der Welt in „wahre Christen“, „Wiedergeborene“ oder „Mitglieder der Brautgemeinde“ auf der einen und „Unbekehrte“, „Götzendiener“ oder „unerreichte Völker“ auf der anderen Seite verhilft Gewissheiten, die durch die Modernisierung ins Wanken geraten sind, wieder auf ihr Podest. Gerade die Anpassung dieser anti-modernen Bewegungen an die Bedürfnisse des zeitgenössischen, subjektzentrierten Individuums - die Vermittlung religiöser Erlebnisse, intimer Gruppenzugehörigkeit, Gewissheit und das Versprechen der möglichen Auflösung des Subjekts in Gott - beweisen für Thomas Kern den eigentlich modernen Charakter der charismatischen Gemeinden. Angesichts der zunehmenden Komplexität unserer Umgebung besäßen derartig leistungsfähige Glaubenssysteme besondere Attraktivität, weshalb mit ihrer zunehmenden Verbreitung zu rechnen sei.

Diese Beschreibung deckt bestimmt einen Teil der empirischen Realität ab, doch scheint sie aufgrund der Betonung der Vorteile dieser speziellen Art der Kontingenzreduktion ein wenig zu optimistisch. Denn die charismatisch-christlichen Weltvorstellungen widersprechen sich selbst und der in Deutschland dominanten „öffentlichen Meinung“ in zu vielen Punkten, um nur als Erleichterung des vorher orientierungslosen Lebens verstanden werden zu können. Dafür mag als Beispiel der auch in der Taube Heidelberg propagierte Glaube an Dämonen angeführt werden, die es mit spirituellen Mitteln zu bekämpfen gilt. Der Glaube an dämonische Mächte kann ein effektives Mittel sein, die Existenz aller möglichen Übel zu erklären. Doch diese Überzeugung wird vom weiteren kulturellen Umfeld dieser Gruppe weder geteilt noch akzeptiert. Da es sich bei der Taube Heidelberg zwar um eine eng gestrickte, aber keineswegs vom Rest der Welt isolierte Gruppe handelt, stehen die meisten ihrer Mitglieder in regelmäßigem Kontakt mit diesem Umfeld, etwa am Arbeitsplatz oder in der Schule. Stark vom Üblichen abweichende Meinungen wie der Glaube an Dämonen können im Kontakt mit der Umwelt leicht zu

Stigmatisierung führen, weshalb er entweder verschwiegen oder offensiv vorgetragen werden muss (Goffman 1967: 56).

Dieser Umstand muss vom Einzelnen nicht zwangsläufig negativ bewertet werden - das Gefühl, einer kleinen, ausgegrenzten Minderheit anzugehören ist ein zentraler Baustein des fundamentalistischen Weltverständnisses. Trotzdem werden die potentiell negativen Seiten dieser speziellen Art der Kontingenzbewältigung vom oben beschriebenen Modell nur unzureichend berücksichtigt. Riesebrodt nennt das Konzept der Kontingenzbewältigung zu „amorph“ und schlägt selbst eine schärfere Fassung des Sinns religiöser Handlungen vor. Trotzdem konzentriert er sich in erster Linie auf „interventionistische Handlungen“, d.h. auf religiöse Handlungen, die der Krisenerfahrung entspringen und der Manipulation der Umwelt dienen, welche dann in Natur, soziale Beziehungen und Identität aufgeteilt wird (Riesebrodt 2000: 42). Doch auch dieser Versuch einer schärferen Begriffsfassung geht von empirischen Problemen aus, für die es eindeutige religiöse Antworten gibt. Charismatisch-christliche Glaubensinventare fallen jedoch sehr viel widerspruchsvoller aus, als ein solches Modell impliziert. Das erste Ziel jeder charismatisch-christlichen Gemeinde ist die Herstellung einer direkten Verbindung zu Gott bzw. der Invokation des Heiligen Geistes. Eine durchaus demokratische Haltung, da jedem Gläubigen ein direkter Zugang zur höchsten Instanz ohne vermittelnden Klerus in Aussicht gestellt wird.

„Die Konzentration auf persönliche Geisteserfahrungen in charismatischen Bewegungen korrespondiert mit dem Subjektivismus der Postmoderne. Indem jeder Einzelne die Möglichkeit hat, ohne Vermittlungsinstanzen vom Geist berührt zu werden, findet eine Demokratisierung der Geisteserfahrung statt. Häufig lässt sich dabei ein Bedeutungsverlust kirchlicher Institutionen beobachten, weil hierarchische Amtsträger für den Glauben nur noch eine untergeordnete Rolle spielen“ (Zimmerling 2002: 64).

Während Zimmerling vor allem auf die sinkende Bedeutung institutioneller Rollen hinweist, muss trotzdem festgestellt werden, dass die meisten charismatischen Gruppierungen streng hierarchisch organisiert sind und die Mitglieder in ein zwar informelles, aber trotzdem enges Netz von Verantwortlichkeiten gegenüber der Gruppe und ihren Leitern eingebunden sind.

Dies ist auch bei der Taube Heidelberg der Fall: Während grundsätzlich Offenheit und Egalität betont werden, sind die sozialen Interaktionen von einer Vielzahl von hierarchischen Abstufungen und Nuancen geprägt. Ein weiteres Paradoxon besteht darin, dass das persönliche Erleben des Individuums einen hohen Stellenwert hat, während gleichzeitig das Verschmelzen mit dem „Plan Gottes“ und damit die Auflösung der eigenen Handlungsmacht und Individualität propagiert wird. Dieses Charakteristikum bringt das charismatische Christentum in die Nähe anderer Formen des Mystizismus, die in aktualisierter Version dem kontingenzgeplagten modernen „Ich“ eine Erlösung von allen Entscheidungen verheißen. Wie bereits angeführt ist diese Erlösung oder Heilung in der Taube Heidelberg in erster Linie als schlagartig konzipiert, muss jedoch immer wieder aktualisiert werden, was einen letzten Widerspruch markiert.

Die Analyse der Gottesdienste hat gezeigt, dass gleichzeitige, gegensätzliche Botschaften innerhalb des rituellen Ablaufes dieser Gottesdienste sowie die Wahlmöglichkeit zwischen plötzlichem Umschlag und beständiger Wiederholung zwar einen wichtigen, jedoch wenig beachteten Beitrag zur Kontingenzbewältigung leisten. Auf diesen Umstand weist auch Luhmann hin, wenn er feststellt, dass ein strikt duales Weltbild den tatsächlichen Gegebenheiten niemals vollkommen entsprechen kann und sie deshalb situationell und selektiv gebraucht werden.

„Die konkreten Verwendungskontexte erzwingen bereits für die archaischen Gesellschaften eine Mehrheit von Dualisierung, und sie lassen es nicht zu, die Menge der Duale so zu integrieren, daß konsistente Reihen entstehen. Weder die Religion, noch die Moral, noch die Logik können das Gesamtsystem in dieser Weise auf Vordermann bringen. Die Folge ist, daß die Wahl des zutreffenden Duals von der Situation abhängt und daß die Präferenzen innerhalb der Duale umkehrbar bleiben, zumindest für die typisierte Sondersituation, ohne daß daraus ein Normenverstoß folgte“ (Luhmann 1977: 190).

Charismatische Christen bewältigen diese Widersprüche und Kontingenzen, indem sie ihr religiöses Inventar flexibel und situativ gebrauchen. Der Ethnologe muss sich hüten, zum „Theologen“ der Beschriebenen zu werden, indem er ihre Praxis und Symbolik als Idealgebilde beschreibt. Dieses Risiko besteht vor allem dann, wenn vom „Glaubenssystem“ einer religiösen Gruppe gesprochen wird. Denn dieser

Begriff impliziert ein rationales Gebäude fester Dogmen, welches Antworten auf die Fragen des Lebens liefert. Derartige Theologien konnten jedoch nur von Spezialistenapparaten schriftlastiger Religionen wie etwa dem Christentum oder dem Islam entwickelt werden. Auch ist von der Existenz logisch verknüpfter Annahmen im Bewusstsein des einzelnen Gläubigen nicht auszugehen. Bereits William James, einer der Begründer der Religionspsychologie, erkannte, dass ein Mensch seine zentralen Überzeugungen nicht aus einem vernunftmäßigen Reflektionsprozess gewinnt. „The unreasoned and immediate assurance is the deep thing in us, the reasoned argument is but a surface exhibition“ (James 1961: 75).

Das Risiko, in die Rolle des Theologen zu verfallen, besteht für jeden Ethnographen, denn er muss zwangsläufig an Systematisierung interessiert sein. Jede Interpretation ist zugleich eine Abstraktion - Unpassendes wird gekürzt, scheinbar abweichende Meinungen ausgeblendet. Das Ergebnis einer zu starken Systematisierung ist allzu häufig ein Gebäude aus verknüpften Dogmen, das mit der gelebten Religion der Praxis in keinem Zusammenhang mehr steht.

„Eine Deutung religiöser Praktiken als bewusste oder unbewusste Umsetzung relativ systematisierter Glaubensüberzeugungen ist letztendlich einem theologischen Modell verpflichtet. Sie verstärkt die Unterscheidungen zwischen „Hoch-“ und „Volksreligion“, schreibt normalen Praktiken ein unzureichendes Verständnis der ‚wirklichen‘ Bedeutung ihrer Handlungen zu und betont die partikularistischen Züge religiöser Traditionen“ (Riesebrodt 2000: 40).

Weder in der medialen Selbstrepräsentation noch in den Köpfen ihrer Mitglieder bilden die verwendeten Symbole und die religiöse Praxis ein präzises, logisches System. Es handelt sich dabei vielmehr um einen Wissens- und Verhaltensbestand, der von religiös Denkenden und Handelnden je nach Gegebenheiten variabel genutzt werden kann und besser als „Glaubensinventar“ bezeichnet wird. Mit Hilfe dieser Pragmatik verstehen es die Gläubigen, mit den Widersprüchen der menschlichen Erfahrungswelt und denen ihrer Lehre umzugehen. Im speziellen Fall des charismatischen Christentums wird dies besonders deutlich:

„Wo die Pfingstler in einer vor- oder nachliterarischen Gesellschaft arbeiten, benutzen sie nicht logisch-systematische Kommunikationsformen, sondern Assoziation, Gleichnis und Lied. Sie definieren nicht, sondern sie beschreiben. Ihr

Kommunikationsmedium ist nicht die These, sondern der Tanz, nicht die Lehre, sondern das Lied. Ihre Theologie drückt sich in Sprichwort, Chorus, Witz, Zeugnis und Wundergeschichte, gelegentlich in Fernseh- und Radioprogramm aus. Sie wird weniger in Konzepten deklariert als in Festen zelebriert“ (Hollenweger 1997: 45).

Gerade die Zweideutigkeit und variable Lesbarkeit der christlichen Botschaft muss nach Einschätzung von Cannell anerkannt werden, um einen elaborierten Begriff dessen zu entwickeln, was in verschiedenen kulturellen Kontexten überhaupt als „Christentum“ bezeichnet werden kann. Während beispielsweise ein Großteil der Kommentatoren dem Christentum eine grundsätzlich körperfeindliche Haltung bescheinigen, die den Geist über alles setzt und das Fleisch als etwas zu Überwindendes ansieht, kann diese Einschätzung angesichts starker körperlich ritueller Einbindung und Heilungsgottesdiensten im Bezug auf das charismatische Christentum nur schwer aufrecht erhalten werden. Gerade die individuelle Betonung bestimmter Elemente und der Umgang mit den daraus erwachsenden Widersprüchen bestimmen den jeweiligen Charakter einer lokalen Ausprägung des Christentums.

„I would moreover suggest that a recognition of the centrally paradoxical nature of Christian teaching allows us to move some way further in conceptualizing its historical development and, of special concern to anthropologists, local encounters with missionary Christianities” (Cannell 2006: 7).

Der grundsätzlich paradoxe Charakter des charismatischen Christentums wird von vielen Autoren zurecht in den Mittelpunkt gestellt. Die Berufung auf archaisch wirkende Glaubenssätze, die Vorbehalte gegenüber der säkularen Kultur und der gleichzeitig mühelose Umgang mit modernen Netzwerken, Medien und gesellschaftlichen Trends lassen eine eindeutige Einordnung dieser Phänomene in Kategorien wie „modern“ oder „postmodern“ nicht zu. Der interessante Befund ist vielmehr, dass eine religiöse Form wie die des charismatischen Christentums eine viel größere Anzahl von Widersprüchen einschließen und „ertragen“ kann als angenommen (Hunt 1999a: 10). Das Nebeneinander und Nacheinander von scheinbar unvereinbaren Haltungen und Praktiken ist ein Problem des Systematikers, nicht des Gläubigen.

7. Religion im gesellschaftlichen Kontext

7.1 Charakterisierungen der Gegenwart

Die Zeit, in der wir leben, mit dem Namen einer Epoche zu versehen ist ein Unterfangen, das immer Willkür in sich trägt und niemals einmütige Zustimmung erfährt. Die meisten Studien zur Gegenwart tragen den Ausgangspunkt und Fokus der Betrachtung in der Kennzeichnung ihres Gegenstandes. Bekannte Bezeichnungen sind etwa: Erlebnisgesellschaft (Schulze 1992, 1999), Risikogesellschaft (Beck 1986), Multioptionsgesellschaft (Gross 1994), Konsumgesellschaft (Bermann 1987), Informations- und Netzwerkgesellschaft (Castells 2001) oder gar „Google-Gesellschaft“ (Lehmann und Schetsche 2005).

Begriffe wie „Moderne“, „radikalisierte Moderne“ oder „Postmoderne“ sind umstritten und ihre Verwendung kann häufig nur aus dem Kontext erschlossen werden. Die Frage, ob die Gegenwart mit den Epochenetiketten „Postmoderne“, „radikalisierte Moderne“⁸ oder einfach „Moderne“ (von Graevenitz 1999) bezeichnet werden sollte, muss im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden. Da jedoch gerade weite Begriffe wie die angeführten zumeist unreflektierte Vorverständnisse transportieren, muss deren Verwendung näher beleuchtet werden.

Für den Begriff der „Moderne“ lässt sich festhalten, dass er von den meisten Autoren an die technologischen Entwicklungen seit der Industrialisierung sowie an ein rationalistisches Weltbild geknüpft wird. Mit dieser Entwicklung geht ein Umbruch auf einer Vielzahl von Ebenen einher, der die menschliche Lebensweise auf grundlegende Art veränderte.

„Modernisierung meint die technologischen Rationalisierungsschübe und die Veränderung von Arbeit und Organisation, umfasst darüber hinaus aber auch sehr viel mehr: den Wandel der Sozialcharaktere und Normalbiographien, der Lebensstile und Liebesformen, der Einfluß- und Machtstrukturen, der politischen Unterdrückungs- und Beteiligungsformen, der Wirklichkeitsauffassungen und Erkenntnisnormen“ (Beck 1986: 25).

Kulturwissenschaftler des englischsprachigen Raumes bezeichnen die Gegenwart größtenteils als „Postmoderne“, womit auf den Verlust moderner Gewissheiten wie

⁸ Eine ausführliche Gegenüberstellung von „Postmoderne“ und „radikalisierte Moderne“ findet sich bei Giddens (Giddens 1990: 186).

Universalismus, Positivismus und kultureller Homogenität angespielt wird. Die Postmoderne wird im Gegensatz dazu durch kulturelle Heterogenität, Pluralismus und Relativismus gekennzeichnet. In diesem Sinne wird der Begriff allerdings auch von deutschsprachigen Theologen gebraucht (Zimmerling 2003: 75). Wird die Gegenwart als postmodern aufgefasst, wird von der Moderne im Zusammenhang mit Rationalismus, Positivismus und der Betonung des Subjekts seit der Philosophie der Aufklärung gesprochen (Csordas 1997: 41). Der große Nachteil des Begriffes „Postmoderne“ besteht in den verschiedenen Auffassungen, die damit verbunden werden - zwischen Zuschreibungen zu Architektur, Literatur, Malerei und häufig allen anti-positivistischen Philosophien schwimmt der Begriff zur Unkenntlichkeit (Jencks 1986: 6, Bürger 1987: 7). In einem Feld, das Vereinheitlichung und Klassifizierung explizit ablehnt, wirkt dies nicht überraschend. Stevenson bietet eine gute Zusammenfassung der verbindenden Elemente der unter „Postmoderne“ zusammengefassten Diskurse:

„A terrain of struggle has been mapped out over a number of crucial subjects. These include (1) the contestation of philosophical concerns such as objectivity and the referential function of language; (2) the fragmentation of modern subjectivity; (3) the preservation of difference against homogenising impulses; (4) the rejection of totalising perspectives (evident within much classical social theory such as Marxism) that seek to prescribe an universal human nature, or a means of grasping the social through one theoretical model; (5) the denial of teleological notions of social change; and (6) the scepticism of all utopian political stances that promise an end to social forms of antagonism” (Stevenson 2002: 148).

All diese Themen spielen eine große Rolle in den gegenwärtigen Diskussionen innerhalb der Ethnologie und anderen Sozial- oder Lebenswissenschaften. Daher können Forschungen, die diese Problemfelder ausblenden, kaum als vollständig betrachtet werden. Dies ist jedoch unabhängig von der Benennung der gegenwärtigen Verhältnisse zu sehen. Die Einteilung in „Moderne“ und „Postmoderne“ bleibt letztendlich dem jeweiligen Autor überlassen, wofür Thomas Csordas ein gutes Beispiel bietet. Er zögert, die von ihm untersuchte katholisch-charismatische Bewegung als postmodernes Phänomen zu beschreiben. Traditionalismus und

Zentralismus würden eine zu große Rolle in ihr einnehmen. Diesem Produkt der Moderne räumt er jedoch einen Platz innerhalb einer „postmodernen Kultur“ ein:

„My argument is that the Catholic movement is not accurately described as a postmodern cultural phenomenon because of its marked impulses toward traditionalism and centralism. Nevertheless, it does exist within a postmodern condition of culture“ (Csordas 1997: 43).

Diese Einordnung macht das charismatische Christentum zu einem Phänomen der Moderne, das zwar seine wichtigsten Motive aus dem traditionellen, „vormodernen“ Christentum bezieht, aber in der Postmoderne stattfindet. Der Gegensatz zwischen der Konzentration auf das eigene Selbst und den gleichzeitigen Forderungen nach Gemeinschaft, zentraler Autorität und Eindeutigkeit ist für ihn ein deutliches Zeichen der postmodernen Gegenwart. Hier beginnen die Begriffe zu verschwimmen, was wiederum ein Zeichen der Postmoderne ist:

“In comparison to religions of peoples, such a religion of the self is a creature of modernity; and to the extent that its participants must come to terms with contemporary trends toward the fragmentation and commodification of self, it must adapt to the conditions of postmodernity. However, given the traditional Christian conception of the sacred that includes a discrete and bounded personal identity, a unitary and explicit meaning to life in terms of salvation, and a centered patriarchal authority, an appeal to the sacred is a turning toward premodernity. In the end, the uneasy juxtaposition of premodern and postmodern images, [...] is itself a symptomatic of the postmodern position of culture” (Csordas 1997: 54).

Es wird deutlich, dass die Zuordnungen hier alles andere als eindeutig sind - diese Problematik findet sich auch in der weiteren kulturwissenschaftlichen Literatur zu diesem Thema (Bellah 1965: 73). Während einige Autoren von den „anti-modernen“ Elementen des charismatischen Christentums sprechen, betonen andere ihre feste Verwurzelung in der „Moderne“ oder arbeiten die „postmodernen“ Aspekte dieser Form des Christentums heraus (Hunt 1999a: 4).

Wie immer die letztendliche Epocheneinteilung aussehen mag, zur Kennzeichnung der zeitgenössischen Lebenswelt ist es notwendig, die Gegenwart innerhalb einer sich stetig verengenden Spirale von technologischen Marksteinen und sozialer Ausdifferenzierung zu verorten. Kein Mensch innerhalb dieser

Lebenszusammenhänge kann sich gegen die damit einhergehenden Veränderungen abschotten, auch wenn er vormoderne Werte vertritt. Die charismatische Bewegung ist ein Phänomen mit tiefen historischen Wurzeln und internationalen Verzweigungen, doch ihre Anhänger sind Zeitgenossen und ihr religiöses Handeln und Denken ist zutiefst von der Gegenwart geprägt. Diese ist charakterisiert von der „Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeiten“ (Bloch 1962:111), einem Nebeneinander von Ideologien und Weltbildern, die üblicherweise verschiedenen Epochen zugesprochen werden. Charismatisch-christliche Dämonenaustreibungen und ihre kulturwissenschaftliche Erforschung finden zur selben Zeit statt, allerdings in radikal unterschiedlichen Diskursfeldern. Smelser vergleicht diese Gleichzeitigkeit von Religion und Säkularisierung mit einem sich überschneidenden Mosaik aus religiösen und säkularisierenden Tendenzen, die sich gleichzeitig widersprechen und in ihrer gegenwärtigen Form zutiefst voneinander abhängig sind.

„The mosaic is thus completed by the recognition that religiosity and secularism simultaneously oppose one another, complement and borrow from one another, and thus commingle, and set up conditions for revitalizing one another“ (Smelser 1994: 314).

Diese gegensätzlichen und sich gleichzeitig gegenseitig formenden Elemente von Religion und Moderne sind die Blaupause einer zeitgenössischen gesellschaftlichen Situation, die immer nur in Ausschnitten erfasst werden kann. Bei den Beschreibungen der religiösen Situation in der Gegenwart fällt immer wieder auf, wie höchst unterschiedlich der Begriff „Religion“ in ihnen benutzt wird. Dies führt zu stark abweichenden Einschätzungen der religiösen Gegenwart, weshalb die Verwendung dieses Begriffes im Folgenden diskutiert werden soll.

7.2 Auswirkungen des Religionsbegriffes

Ein großer Teil der sozialwissenschaftlichen Literatur geht im Anschluss an Luckmanns Diktum von der „unsichtbaren Religion“ (Luckmann 1991) davon aus, dass der Mensch grundsätzliche Bedürfnisse hat, die als „religiös“ zu qualifizieren sind, auch wenn sie vom Subjekt nicht als solches gekennzeichnet werden. Man räumt ein, dass andere Ideologien wie beispielsweise der Kommunismus dieselbe Funktion übernehmen können und verwendet dies als Argument, um diese ebenfalls als „religiös“ zu bezeichnen (Luckmann 1991; Kern 1997). Dahinter steht die Annahme, dass es sich bei „Religion“ um ein allgemeinemenschliches Phänomen handele, das je nach historischem Kontext mehr oder weniger offensichtlich zu Tage trete.

„Religion findet sich überall dort, wo aus dem Verhalten der Gattungsmitglieder moralisch beurteilbare Handlungen werden, wo ein Selbst sich in einer Welt findet, die von anderen Wesen bevölkert ist, mit welchen, für welche und gegen welche es in moralisch beurteilbarer Weise handelt“ (Luckmann 1991: 77).

Diese Definition macht deutlich, dass Religion hier in erster Linie als Quelle von Moral verstanden wird, was nicht unproblematisch ist. Denn damit wird nicht nur implizit die Unmöglichkeit moralischen Handelns, welches nicht an Religion gebunden ist, unterstellt, sondern auch nicht-religiöses Handeln als (weniger effiziente) Kompensationsform von in Vergessenheit geratener Religiosität gebrandmarkt. Für Autoren wie Thomas Kern erklärt sich aus diesem Defizitmodell die Attraktivität charismatisch-christlicher Glaubensformen, vor allem auf der Ebene des „religiösen Erlebens“, welches dem modern verfassten Menschen abgehe. Derartige sozialwissenschaftliche Kennzeichnungen der Gegenwart teilen mit christlichen Einschätzungen der Welt die Annahme, dass sie sich am besten von ihrem Religionsbegriff her verstehen lassen.

Thomas Kern etwa beschreibt „Religion“ als multifunktionalen Begriff, den er scharf gegen eine substantielle Auffassung von „Religion“, die auf eine transzendente Ebene rekurren muss, abgrenzt. Er räumt ein, dass über die letztendliche Anzahl der Funktionen von Religion Uneinigkeit besteht (Kern 1997: 18) und nennt in Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann folgende, sechs wichtigsten Funktionen (Kern

1997: 20): (1) Identitätsstiftung, (2) Handlungsführung im Außeralltäglichen, (3) Kontingenzbewältigung, (4) Sozialintegration, (5) Kosmisierung der Welt, (6) Weltdistanzierung. Diese Funktionen spitzt er insgesamt auf kognitive Prozesse hin zu. Den Punkt (2), Handlungsführung im Alltag, konkretisiert er etwa - neben einem Hinweis auf Krisenrituale - indem er religiöse Erlebnisse nennt, die in Verbindung mit der (kognitiven) Trennung „heilig“ und „profan“ stehen. Unter (4), Sozialintegration, versteht er das Erleben von Religion als einheits- und gemeinschaftsstiftend. Da jeder Mensch Vorstellungen hat, die mehr oder weniger die genannten Funktionen erfüllen, können alle Menschen also auch als mehr oder weniger religiös bezeichnet werden. Dementsprechend sei keine Gesellschaft ohne Religion denkbar. Auch Sinnsysteme oder Ideologien, die sich selbst als nicht-religiös bezeichnen, sind demnach als religiöse Funktionsträger zu betrachten. Diese Begriffsbildung begründet Kern damit, dass auch Konzepte wie der Atheismus oder Kommunismus in den religionssoziologischen Untersuchungsbereich fallen sollten. Damit würde bisher abschätzig als „Pseudo-Religionen“ bezeichneten Phänomenen das Recht zuteil werden, sich als „echte“ Religionen zu bezeichnen.

Entsprechend dieses Programms verwendet Kern den Begriff „religiöses Erleben“ in Anschluss an den Religionspsychologen Bernhard Grom. Danach sei jedes Erlebnis aus vier Komponenten zusammengesetzt (Kern 1997: 255): (1) Subjektiver Gefühlszustand, (2) kognitive Prozesse, (3) Verhalten, (4) Somatische Begleiterscheinungen. Nur die kognitive Einordnung eines Erlebnisses begründet seinen religiösen Charakter. Das bedeutet, dass der Gefühlszustand, das Verhalten und die somatischen Begleiterscheinungen eines Erlebnisses nichts über seinen religiösen Charakter aussagen. Wenn man also in der Kirche steht und gerührt mit Herzklopfen innehält, dieses Erlebnis aber persönlich als „Kunstabstrachtung“ einordnet, dann ist es nicht religiös.

Wenn „Religion“ nur verschiedene - etisch definierte - kognitive Funktionen zugeordnet werden, gleichzeitig aber Erlebnisse nur als „religiös“ bezeichnet werden können, wenn sie (auf empirischer Ebene) vom Beschriebenen kognitiv in den Bereich „Religion“ eingeordnet werden, tritt Verwirrung ein. Denn wenn ein Individuum ein subjektives Erlebnis hat, das eine oder mehrere der Funktionen von „Religion“ erfüllt, dieses aber vom Individuum nicht als religiös im alltäglichen (d.h. eher

substantiellen) Sinn begriffen wird, ist das Ergebnis „Religion“ ohne „religiöses Erleben“. Nehmen wir als Beispiel einen Menschen, der kathartische Momente während einer Psychoanalyse erfahren hat. Diese Erlebnisse haben ihm geholfen, besser zu verstehen, wer er ist, und besser mit seinen Mitmenschen auszukommen. Diese Auswirkungen schreibt er der heilenden Beziehungsarbeit mit seinem Therapeuten zu. Kurz, ein bzw. mehrere Erlebnisse zeitigten alle Funktionen, die Kern für den Begriff „Religion“ als maßgeblich einschätzt und die damit in den Bereich der Religionssoziologie fallen würden. Aber diese Erlebnisse waren, folgt man der Bestimmung des „religiösen Erlebens“, nicht „religiös“, da sie nicht in einem religiösen Referenzrahmen interpretiert wurden. Die psychoanalytischen Sitzungen müssten folglich als „Religion“ bezeichnet werden, der aber keine „religiösen Erlebnisse“ der Beschriebenen zugrunde liegen. Der Religionswissenschaftler kann dies nur ernst nehmen, wenn er mit der Unterscheidung von „etisch“ und „emisch“ ernst macht. Dann kann er sagen, dass die Psychoanalyse im etischen, religionswissenschaftlichen Sinne eine Religion ist, auch wenn die Praktiker sich dezidiert als nicht religiös bezeichnen - dabei handelt es sich dann nur noch um eine emische, sekundäre Sichtweise. Doch der dabei zwangsläufig entstehende funktionalistische Fachjargon kann mehr Verwirrung als Klarheit schaffen. Denn zwischen den theoretischen Ebenen „etisch“ und „emisch“ existiert in der Praxis keine Grenze. Es sei nur an Scientology erinnert, die religionswissenschaftliche Aussagen zu dem Thema, ob es sich bei ihrer Gruppe um eine „Religion“ handle, zur Schaffung wirtschaftlicher Vorteile juristisch eingesetzt hat.

Ein weiteres Problem sozialwissenschaftlicher Theorien des religiösen Erlebens, dem vor allem in Zusammenhang mit enthusiastischen Glaubensformen großer Stellenwert eingeräumt wird, ist es, dass die Betonung des subjektiven Erlebens und innerer geistiger Vorgänge von hauptsächlich protestantischen Vorverständnissen geprägt ist. „Die bewußtseinsförmige Fassung des Begriffes der religiösen Erfahrung ist vor dem Hintergrund des neuzeitlich-protestantischen Religionsbegriffes zu verstehen“ (Krech 1998: 475)

In dieser Tradition wird Religion durch ihre Innerlichkeit ausgezeichnet, sie gilt als tiefste Wirklichkeit des Menschen und ist grundsätzlich jedem zugänglich. Alle äußeren Formen von Religion treten dazu in Gegensatz.

“Während die subjektive Religiosität auf unmittelbarer religiöser Erfahrung basiert, handelt es sich bei der objektiven Religion um Symbolisierung, Tradierung, Institutionalisierung und Dogmatisierung des Religiösen. Diese Dichotomie schließt die Konnotationen von ‚Authentizität‘ dort und ‚Uneigentlichkeit‘ hier ein, denn die Innerlichkeit der religiösen Erfahrung steht immer am Anfang aller Religionsbildung und kann durch die historischen Religionen stets nur inadäquat zum Ausdruck gebracht werden“ (Krech 1998: 475).

Die aus dieser Auffassung entstandenen Dichotomien wie Religiosität und Religion, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, „authentische“ religiöse Erfahrung und „uneigentliche“ Religion, müssen laut Krech überwunden oder zumindest entschärft werden, da sie den Blick auf die Art und Weise, wie religiöses Erleben kommuniziert und zu einem sozialen Tatbestand wird, verstellen. Religiöse Erfahrung im Sinne Krechs findet nicht nur im - sozial vorgeprägten - individuellen Bewusstsein statt, sie ist auch das Ergebnis eines Kommunikationsprozesses.

„Auch das subjektiv-religiöse Erleben ist nur kommunikabel, wenn es mit sozialem Sinn ausgestattet und in religiöse Erfahrung transformiert wird“ (Krech und Schlegel 1998: 169).

Auch Hartmut Zinser sieht diese Problematik und schlägt vor, den Religionsbegriff an die Innen- und Außenwahrnehmung des Menschen zu knüpfen. Nur wenn das Subjekt sich als religiös glaubend und handelnd empfinde und dies vom sozialen Kontext auch in dieser Weise wahrgenommen werde, könne von Religion gesprochen werden.

„Vor allem ist es möglich, Religion strikt an die Selbstdeutung und ihre Anerkennung zu binden, so dass Menschen, die ihre Vorstellungen und Handlungen nicht als Religion betrachten, nicht ein religiöses oder ‚ersatzreligiöses‘ Element unterschoben werden kann und muss, wie es in den Unternehmungen der ‚funktionalen Äquivalente‘ oder in denen des ‚unbedingten Interesses‘ immer wieder geschieht. [...] Damit aber wird Religion zu einer ‚anthropologischen Konstante‘ und wer von sich behauptet, dass er keine habe, befindet sich im besten Fall im

subjektiven Irrtum. Entgegen ihrem eigenen Anspruch werden diese Theorien der Religion normativ“ (Zinser 1997: 9).

Riesebrodt geht einen ähnlichen Weg, möchte jedoch den Religionsbegriff an religiöse Praxis binden, die mindestens die folgenden drei Merkmale aufweist:

„Erstens, es existieren übermenschliche (im Sinne von außerordentliche, ungewöhnliche) persönliche oder unpersönliche Mächte. Zweitens, diese Mächte kontrollieren Dimensionen des menschlich-sozialen Lebens, die der direkten eigenmächtigen Kontrolle normaler sozialer Akteure entzogen sind. Drittens, soziale Akteure können Zugang zu diesen Mächten gewinnen, der je nach Art der religiösen Imagination verschieden verläuft“ (Riesebrodt 2000: 40).

Im Vergleich zur Definition Kerns determinieren diese Ansätze das anthropologische Grundgerüst des Menschen weit weniger statisch, was dem Gegenstand eher angemessen erscheint. Allerdings öffnet die Bindung an subjektive Wahrnehmung und soziale Akzeptanz neue Konfliktfelder, etwa wenn das soziale Umfeld dem sich genuin religiös fühlenden Subjekt nicht religiöse Hingabe, sondern geistige Krankheit unterstellt. Die gesellschaftliche Beschreibung eines Verhaltens als „religiös“ ist an Strukturen des dominanten öffentlichen Diskurses und der Macht geknüpft. Die Verzeitlichung des Religionsbegriffes auf den jeweiligen Menschen und sein spezielles soziales Umfeld wirft ihn auf die Konfliktfelder der Geschichte zurück.

Die im Zusammenhang mit der Taube Heidelberg untersuchten sozialen Phänomene werden von keiner bestehenden Religionsdefinition ausgeschlossen - als Variante des Christentums erfüllt die Gemeinde alle gängigen Merkmale. Weiterhin teilen die Glaubensvorstellungen und -praktiken dieser Gemeinde alle Familienähnlichkeiten (Wittgenstein 1997: 67) mit der dominanten Verwendung der Bezeichnung „pfingstlich-charismatisch“ oder „charismatisch-christlich“. Diese Terminologie wird auch von den Beschriebenen selbst verwendet. Die Problematik der Verwendungsweise von Begriffen, die sich von den Auffassungen der Beschriebenen unterscheiden, spielt im Fall der Taube Heidelberg dennoch eine Rolle, nämlich dann, wenn von „Religion“, „Ritualen“ oder „Theologie“ gesprochen wird.

Wird ein charismatischer Christ nach den Ritualen seiner Gemeinschaft gefragt, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass man die Antwort erhält, in seiner Gemeinde gebe es überhaupt keine Rituale. Dies seien tote Formen, die von den „gesetzlichen“ Christen praktiziert würden und für die es in einer erweckten Gemeinde keinen Platz gäbe. Unter kulturwissenschaftlicher Perspektive ist die Bezeichnung unproblematisch, denn eine Zusammenkunft, von der erwartet wird, dass sie direkten Kontakt zu höheren Mächten herstellt, wird in jedem wissenschaftlichen Definitionsunterfangen als „Ritual“ begriffen. Auf der emischen Ebene wird „Ritual“ mit negativen Attributen wie „traditionell“ und „überkommen“ verknüpft. Der Begriff „Ritual“ kann aufgrund seiner langen Geschichte und den damit einhergehenden zahlreichen Bedeutungsvariationen ebenso wenig spannungsfrei verwendet werden wie der Begriff „Religion“ oder „Theologie“.

Die Debatte um den Religionsbegriff ist von besonderer Bedeutung, da sich alle Deutungen der religiösen Situation der Gegenwart vom jeweiligen Begriffsverständnis des Autors her erklären lassen. Ein gutes Beispiel hierfür ist das „Panorama der neuen Religiosität“ der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Hempelmann 2005a), welches die Einschätzung der protestantischen Volkskirche wiedergibt. Auch hier geht man davon aus, dass zumindest „Religiosität“ eine anthropologische Konstante sei, woraus folge, dass Gesellschaftsteile, die nicht erklärtermaßen religiös aktiv sind, eben zu verschiedenen „Ersatzhandlungen“ greifen müssten. Diese Begriffsüberlagerung und Ausdehnung des Religionsbegriffes auf weder in Handlung noch Bezeichnung religiöse Phänomene wird dann als „Weihe des Profanen“ ausgegeben, was so auch im einleitenden Kapitel diskutiert wird (Nüchtern 2005). Als Formen der Religiosität im 21. Jahrhundert in Deutschland werden weiterhin die „Psychoszene“ (Utsch 2005), esoterische Praktiken (Ruppert 2005) und Elemente östlicher Religionen genannt (Dehn 2005). Erst dann folgen die Auseinandersetzungen mit den pfingstlich-charismatischen Freikirchen (Hempelmann 2005a) und anderen christlichen Sondergemeinschaften (Fincke 2005).

An dieser Kennzeichnung der Gegenwart fällt dem Kulturwissenschaftler auf, dass die evangelischen Landeskirchen und die katholische Kirche im Prinzip nicht dargestellt werden. Sie bilden das „unsichtbare Zentrum“, von dem aus die als anders und abweichend wahrgenommenen religiösen Phänomene eingeschätzt und beurteilt werden. Dieser Standpunkt ist für eine kirchliche Institution nachvollziehbar. Für die kulturwissenschaftliche Perspektive ist dieser Überblick jedoch nicht vollständig und objektiv genug, da die beiden großen Volkskirchen implizit als Zentrum und Normbereich der Gesellschaft verstanden werden. Angesichts sinkender Mitgliederzahlen und dem seit der Wiedervereinigung 1990 gesunkenen Anteil von Kirchenmitgliedern an der Gesamtbevölkerung ist dies allerdings nicht der Fall. Die kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der religiösen Gegenwart in Deutschland muss sich derartiger Vorverständnisse bewusst sein und ihr Vokabular so transparent wie möglich gestalten. Religion ist zweifellos Teil der jeweiligen Kultur (Geertz 1966), was jedoch nicht bedeuten muss, dass jedes kulturelle System einen Teilbereich besitzt, der anhand seiner Funktion als religiös zu qualifizieren ist.

7.3 Kennzeichnungen der religiösen Gegenwart

Die Rede von der „Rückkehr der Religion“ ist zwar in der öffentlichen Wahrnehmung verankert, muss jedoch in Hinblick auf die charismatische Bewegung in Proportion gesetzt werden (Hemminger 2003: 19). Noch vor zehn Jahren gingen Autoren wie Thomas Kern von einer stetigen Ausbreitung charismatisch-christlicher Glaubenformen in Deutschland aus (Kern 1997: 12), was jedoch nicht geschehen ist. Bestandsaufnahmen der Gegenwart sind immer nur vorläufig, und die Rolle des charismatischen Christentums in weiteren zehn Jahren kann nicht eingeschätzt werden. Für die Gegenwart lässt sich sagen, dass Anhänger von Freikirchen in Deutschland nur wenige Promille der Gesamtbevölkerung darstellen. Von einer starken Expansion kann also nicht gesprochen werden. Die aus soziologischer Perspektive so effektive Form der Kontingenzbewältigung durch eine Wiederverzauberung der Welt mit einfachen Schwarz-Weiß-Mustern findet nur geringen Anklang in den Bevölkerungsteilen ohne religiöse Vorprägungen (Hemminger 2003: 152). Das bedeutet jedoch nicht, dass Religion explizit abgelehnt wird. Hemminger bezeichnet den Großteil der deutschen Bevölkerung lediglich als „religiös indifferent“.

„Indifferenz bedeutet nicht Atheismus oder Agnostizismus, die große Mehrheit der Menschen bleibt religiös ansprechbar. Der Begriff bedeutet, dass die Religion (oder alle Religionen) im Zustand einer Option bleibt, die man derzeit nicht in Anspruch nimmt“ (Hemminger 2003: 22).

Bei der Einschätzung der religiösen Gegenwart in Deutschland sind sich die meisten Autoren einig. Während die beiden großen Volkskirchen unter Mitgliederschwund leiden, treten keine vergleichbaren religiösen Institutionen in den Vordergrund. Religion wird zur Privatsache.

„Die Privatisierung der Religion ist das Kernstück der umfassenden Privatisierung des Lebens in den modernen Gesellschaften. Privatisierung des Lebens ist eine der Folgen - man könnte fast sagen eine ‚logische‘ Folge - des hohen Grades der funktionellen Differenzierung der Sozialstruktur“ (Luckmann 1991: 179).

Mit der Verschiebung des Religiösen in den Bereich des Privaten geht eine Sakralisierung des Individuums einher - Biographie und Identität werden zu den

zentralen Bezugspunkten der Lebensgestaltung. „Man kann von einer Wahlverwandtschaft zwischen der strukturellen Privatisierung und der ‚Sakralisierung‘ des Subjekts ausgehen“ (Luckmann 1991: 181).

Individualisierung und Pluralisierung von Lebensentwürfen sind somit wichtige Kennzeichen des Modernisierungsprozesses (Hahn 1999: 20). Anstatt einheitlicher Formen der Politik, der Religion, der Wirtschaft und anderen Lebensbereichen tritt dem Menschen der Gegenwart überall Vielfalt und die Notwendigkeit, eine Auswahl zu treffen, entgegen. Diese Entwicklung bezeichnet Berger als „Schicksal zur Wahl“ (Berger 1980: 43), was zweifellos eine der tiefgreifendsten Veränderungen des Menschen in der Gegenwart darstellt. In diesem Sinn stellt auch Kern fest: „Die paradigmatische Gestalt der Gegenwart ist der *Wählende*“ (Kern 1997: 51).

Es gilt, bewusste Entscheidungen zu treffen und einen Lebensstil zu wählen, was die Zusammenstellung einer zufriedenstellenden Biographie zum zentralen Lebensprojekt der meisten Menschen werden lässt. „Selbstverwirklichung“, „Selbstentfaltung“ und das „Projekt des schönen Lebens“ sind die Schlagworte, mit denen dieser Prozess beschrieben wird.

Der Individualisierungs- und Pluralisierungsschub ermöglicht im Privatbereich zwar freie Gestaltungswahl, er darf jedoch nicht mit „Emanzipation“ verwechselt werden. Denn das moderne Subjekt wird gleichzeitig in immer zahlreichere und ausdifferenziertere öffentliche Rollen eingebunden. Diesen Zuschreibungen und Verpflichtungen steht das Individuum allein gegenüber.

„Auf dem Hintergrund eines vergleichsweise hohen materiellen Lebensstandards und weit vorangetriebenen sozialen Sicherheiten wurden die Menschen in einem historischen Kontinuitätsbruch aus traditionellen Klassenbedingungen und Versorgungsbezügen der Familie herausgelöst und verstärkt auf sich selbst und ihr individuelles Arbeitsmarktschicksal mit allen Risiken, Chancen und Widersprüchen verwiesen“ (Beck 1986: 116).

Der individuelle Lebensweg wird von determinierenden Faktoren wie Stand oder Klasse abgelöst. Die Herkunft und Bildung spielt zwar nach wie vor eine Rolle, die Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens sind jedoch weitaus größer als in früheren Zeiten. Damit einher geht die Ideologie, dass das Individuum für seinen Erfolg oder sein Scheitern selbst verantwortlich sei. Dass gleichzeitig Lebensläufe immer strikter

standardisiert werden und die Zahl der verbindlich festgelegten gesellschaftlichen Rollen immer weiter steigt, wird dabei jedoch ausgeblendet.

„Diese Ausdifferenzierung von Individuallagen in der entwickelten Arbeitsmarktgesellschaft darf aber nicht mit Emanzipation gleichgesetzt werden. Individualisierung meint in diesem Sinne auch nicht den Anfang der Selbsterschaffung der Welt aus dem wiederauferstandenen Individuum. Sie geht vielmehr einher mit Tendenzen der Institutionalisierung und Standardisierung von Lebenslagen. Die freigesetzten Individuen werden arbeitsmarktabhängig und damit bildungsabhängig, konsumabhängig, abhängig von sozialrechtlichen Regelungen und Versorgungen, von Verkehrsplanungen, Konsumangeboten, Möglichkeiten und Moden in der medizinischen, psychologischen und pädagogischen Beratung und Betreuung“ (Beck 1986: 119).

Die Risiken und Bedrohungen der Lebenswelt gehen heute zu großen Teilen von gesellschaftlichen Quellen aus. Der Einzelne sieht sich einer unüberschaubaren Zahl komplexer sozialer Vorgänge ausgesetzt, innerhalb denen er sich verorten und entsprechend agieren muss. Diese Ausdifferenzierungen führen zu einem ich-zentrierten Weltbild, das entsprechend religiös ausgestaltet werden kann.

„Während sich früher der Schwerpunkt religiöser Interessen auf die Bewältigung widriger Lebensumstände konzentrierte, liegt er heute auf der Suche nach ‚Rezepten‘ für ein schönes Leben“ (Kern 1997: 30).

Trotz dieser veränderten Ausrichtung religiöser Bedürfnisse, treten sie nach wie vor besonders deutlich im Zusammenhang mit Lebenskrisen und -übergängen auf. Diese werden jedoch auf andere Weise befriedigt wie noch vor fünfzig Jahren. Besagte Veränderungen fasst Hemminger in vier Stichworten zusammen: Privatisierung, Subjektivierung, Enttraditionalisierung und Individualisierung (Hemminger 2003: 19). Die abnehmende Bedeutung institutioneller Religionsformen und die zunehmende Konzentration auf das Individuum, das im modernen Kontext gleichzeitig unbestimmt und in zahlreiche ausdifferenzierte Gesellschaftsrollen eingebunden ist, führen nach soziologischer Vorstellung zu einer „Verszenung“ und „Eventisierung“ religiöser Phänomene (Hempelmann 2005a: 21). Das bedeutet, dass religiöse Formen immer seltener in festen Gemeinschaften organisiert sind, sondern zu offenen Feldern oder eben „Szenen“ werden, in denen eine große Fluktuation von

Teilnehmern herrscht, die sich zwanglos zu verschiedenen „Events“ zusammenfinden. Diese Veranstaltungen werden besucht, um bestimmte Erlebniswünsche zu erfüllen, die mit dem angestrebten „schönen Leben“ übereinstimmen.

Als Beispiel der Pluralisierung sei etwa eine Esoterikmesse genannt, wo auf engstem Raum eine bunte Mischung der verschiedensten religiösen Elemente als Konsumprodukte angeboten wird. Es gibt jedoch auch religiöse Gemeinschaften., die den Auswirkungen des Modernisierungsprozesses ablehnend gegenübersteht und in der Regel die Rückkehr zu einer „reinen“ Form der Vergangenheit propagieren. In Fall des charismatischen Christentums fungiert das frühe Christentum als erstrebenswertes Ideal. Gegenüber fremden Religionen wird ein kompromissloser Absolutheitsanspruch vertreten. Die Vielfalt der Esoterikmesse wird hier prinzipiell abgelehnt. Solche exklusiven und regelorientierten Gruppen mit Betonung von Normen und Gehorsam gegenüber religiösen Führerfiguren können als direkte Gegenbewegung zur mit der Moderne einhergehenden Individualisierung und Relativierung von bisher als absolut geltenden Lebenswelten verstanden werden.

Hempelmann ordnet die neue religiöse Identitätssuche entlang dieser beiden Pole an - entweder wird die immer weiter gehende Individualisierung in Form von Selbsterhöhung und -entfaltung innerhalb unorganisierter, synkretistischer religiöser Strömungen zelebriert, oder sie wird als modernes Übel abgelehnt. In letzterem Fall werden Gehorsam, Verzicht und Gemeinschaft als „vergessene Tugenden“ wiederbelebt (Hempelmann 2005a: 20). Diese Einteilung erinnert an Thomas Kerns Charakterisierung von gegenläufigen modernen und anti-modernen Strömungen innerhalb des Modernisierungsprozesses, denen auf religiösem Gebiet die Esoterik-Szene als modern und die charismatische Bewegung als anti-modern entsprechen.

Diese Unterscheidung mag hilfreich für eine erste Charakterisierung der religiösen Situation der Gegenwart sein, führt aber bei näherer Betrachtung in die Irre. Denn sowohl Kern als auch Hempelmann räumen ein, dass religiöse Phänomene wie die charismatische Bewegung sowohl moderne als auch anti-moderne Bedürfnisse befriedigen und damit nicht entlang dieser Dichotomie verstanden werden können. Elemente der Selbstentfaltung und der Aufgabe von Individualität wechseln einander ab oder können auch gleichzeitig präsent sein.

So können die Veranstaltungen der Taube Heidelberg zwanglos und ohne nähere Anbindungen an die Gemeinde besucht werden. Im Fall von Heilungstagen kann man sogar eine Art „Fangemeinde“ beobachten, die dem Pastor zu verschiedenen Veranstaltungen nachreist. Dieser Befund kann auf einen großen Teil pfingstlich-charismatischer Freikirchen ausgedehnt werden - die Zahl der Teilnehmer an Gottesdiensten und vor allem an Sonderveranstaltungen übersteigt die Zahl der institutionell fest eingebundenen Gemeindemitglieder. Der große Stellenwert der Erlebensdimension innerhalb des charismatischen Christentums ist schon mehrmals erwähnt worden. Die Ausgestaltung der Gottesdienste mit Bücherständen und Gastronomie könnte den Gedanken aufkommen lassen, dass es sich hierbei um eine Religionsform des ersteren, modernen Typus handele, denn auch hier kann eine „Verszenung“ und „Eventisierung“ beobachtet werden. Gleichzeitig ist aber der Gemeinkern der Taube Heidelberg stark institutionalisiert und organisiert, pluralistische Sichtweisen der Welt werden abgelehnt und Unterordnung groß geschrieben. Diese Vereinigung von anti-modernen und modernen Elementen macht für Thomas Kern die Anpassungsfähigkeit und Attraktivität der charismatischen Bewegung aus. Er zeigt, mit welcher Leichtigkeit sich widersprüchliche Elemente in die religiöse Vorstellung und Praxis integrieren lassen und welchen großen Stellenwert die Erlebnisdimension innerhalb der modernen religiösen Landschaft einnimmt. Ihr relativ geringe Betonung innerhalb der klassischen Volkskirchen wird von protestantischen Theologen entsprechend der modernen Verhältnisse als Defizit verstanden:

„Die volksskirchliche Religiosität beruht auf einem Kompromiss. Dieser besteht darin, dass die vernünftige Alltagsbewältigung, Recht, Wirtschaft und Politik, von den religiösen Sinn- und Zielfragen der Existenz getrennt werden. Nur die existentiellen Fragen sind den Volkskirchen zur Verwaltung anvertraut. Das theistische Gottesbild lässt den Gläubigen im Alltag letztlich allein. Konkrete Gotteserfahrungen sind in seinem Rahmen nicht denkbar. Spirituell Interessierte befriedigen die Antworten des klassischen Theismus nicht mehr. Sie wollen Gott nicht so sehr denken, sie wollen ihn vielmehr erleben. Die von den Volkskirchen vertretene Religiosität scheint ihnen daher überholt“ (Zimmerling 2002: 70).

Die Verankerung in der körperlichen und emotionalen Erlebensdimension ist ein Merkmal, das esoterische und pfingstlich-charismatische Religionsformen miteinander teilen. Der moderne Individualismus spielt also in zunächst „anti-modern“ erscheinenden religiösen Phänomenen eine genauso große Rolle wie im Rahmen von Esoterik und New Age.

„Wie die spirituellen Erlebnisse im Rahmen der ‚neuen Religiosität‘ bieten ‚übernatürliche‘ Geisterfahrten in den charismatischen Bewegungen eine Möglichkeit, sich aus der säkularisierten Welt zu lösen. Ort der religiösen Vergewisserung ist jeweils das Individuum, das religiöse Erfahrungen macht, und nicht die Institution“ (Zimmerling 2002: 73).

Hemminger nennt als Merkmale der charismatischen Bewegung den routinierten Gebrauch von Ekstase- bzw. Trancetechniken, die starke Effekte bei kurzer Produktionszeit erzeugen können. Im Mittelpunkt stehen die grundsätzlich allen Gläubigen zugänglichen Geistesgaben (Charismen), die nur kaum der Vermittlung durch religiöse Spezialisten bedürfen.

„Es wirkt plakativ, aber nicht falsch, wenn man die Pfingstbewegung und die charismatische Bewegung als eine postmoderne Ausprägung der traditionellen christlichen Frömmigkeit kennzeichnet. Sie ist modern, aber in Form einer individualistischen, erlebnisorientierten und teilweise antirationalen Moderne, wie sie manche Teile des Bürgertums am Anfang des 21. Jahrhunderts prägt“ (Hemminger 2003: 173).

Bei aller Betonung der Erlebnisdimension neuer religiöser Formen muss auch darauf hingewiesen werden, dass das „Spektakel“ ein nicht erst in der Moderne und durch die neuen Medien erzeugtes Phänomen ist, sondern als effektive Form der multimedialen Kommunikation zu allen Zeiten genutzt wurde (Briggs und Burke 2005: 34).

Während Hemminger die anti-modernen Elemente des pfingstlich-charismatischen Christentum in Verbindung mit der Postmoderne bringt, sprechen viele andere Beobachter von der „modernen Ablehnung der Moderne“, die verschiedenen Defiziten des modernen Lebens begegne und daher attraktiv sei.

„In der westlichen Welt verstehen sich pfingstlich-charismatische Bewegungen zwar in Opposition zu vielen gegenwärtigen Trends. Zugleich kommen Sie religiösen

Bedürfnissen entgegen und berücksichtigen die Sehnsüchte des Menschen. Eben darin dürfte ihre Attraktivität begründet sein“ (Hempelmann 2005a: 460).

Dieser Argumentation folgen auch Kern und Zimmerling - mit dem Modernisierungsprozess gehen dysfunktionale Begleiterscheinungen wie Orientierungslosigkeit und Unübersichtlichkeit einher. Charismatische Gemeinden wie die Taube Heidelberg bieten als Gegenmittel ein klar umrissenes Weltbild, weshalb diese Spielart des Christentums den Bedürfnissen des modernen Menschen entgegenkommt.

„Der postmoderne Mensch will Leid vermeiden, um dadurch Zeit zu sparen und das Leben voll auszukosten. Die Überzeugung vieler charismatischer Gruppierungen, dass in der Kraft des Geistes Leiden in jedem Fall zu beseitigen ist und der Mensch zu einem vollmächtigen - sieghaften und leidfreien - Leben berufen ist, ist solchem Denken verwandt“ (Zimmerling 2002: 75).

Der paradigmatische „Wählende“ gerät hier in die Nähe des politikabgewandten, erlebnishungrigen Sinnsuchers. Dies sind Zuschreibungen, die teilweise sicherlich zutreffen, aber angesichts der größtenteils religiös indifferenten Gesellschaft der Gegenwart in Deutschland nicht verallgemeinerbar sind. Wenn die teilweise groben Klassifikationen und die stark verkürzte Theologie charismatisch-christlicher Gruppen so attraktiv für postmodern verfasste Sinnsucher und Lebensgestalter sind, sollten diese Gruppen trotz der historischen Situation in Deutschland starken Zulauf haben, was nicht der Fall ist. Der bei weitem größte Teil des pfingstlich-charismatischen Wachstums beruht auf Zuwanderern, deren Gemeinden sich ethnisch mehr oder weniger abgrenzen (Hempelmann 2005a: 467). Trotz Individualisierung und Pluralisierung spielen religiöse Sozialisation und Kulturmilieu nach wie vor eine große Rolle für die allermeisten Menschen und deren religiöse Orientierungen. Die Befunde der soziologischen Modernisierungstheorien von Beck sind in dieser Hinsicht zu pointiert.

„Man kann Beck durchaus zustimmen, dass sich die klassischen Milieus, wie das ‚Arbeitermilieu‘ oder das ‚katholische Milieu‘, weitgehend aufgelöst haben oder zumindest in Auflösung begriffen sind. Das heißt aber noch lange nicht, dass es überhaupt keine Milieus oder Neubildungen von Milieus mehr gäbe“ (Riesebrodt 2000: 75).

Ein weiteres wichtiges Merkmal der religiösen Gegenwart in Deutschland ist das Marktverhältnis, in das verschiedenste Religionen und religiöse Strömungen durch die im Zuge der Modernisierung entstandene Wahl- und Angebotsfreiheit geraten sind. Diese Überlegung wurde zuerst von Peter Berger und Thomas Luckmann in den 1960er Jahren aufgeworfen (Luckmann 1991: 151, Berger 1965). Auf dem „Markt der Religionen“ (Zinser 1997) wetteifert man um moderne Sinnsucher, die sich entsprechend ihrer jeweiligen Lebensprojekte (zeitweise) eine Religion oder eine idiosynkratische Mischung verschiedener religiöser Elemente aneignen.

Diese Marktsituation von Religionen kam laut Zinser erst durch die Trennung von Religion und Staat zustande, denn auch wenn es zuvor Gesellschaften mit zahlreichen nebeneinander existierenden Religionen gab, waren diese in den meisten Fällen durch soziale Schranken voneinander abgeschottet und standen nicht in einem Konkurrenzverhältnis zueinander.

„Das Nebeneinander mehrerer Religionen konstituiert noch keinen Markt, da der einzelne in seine Religion hineingeboren wird und eine Konversion in der Regel durch starke soziale Sanktionen verhindert wurde und wird. Eine freie Wahl zwischen verschiedenen Religionen, wie sie nach der Einführung der Religionsfreiheit garantiert ist, bestand nicht; ebenso wenig gab es die Möglichkeit des freien Angebots von Religionen“ (Zinser 1997: 11).

Er räumt zwar ein, dass es in der Geschichte einige Ansätze eines Markts der Religionen gegeben habe, die vollkommene Durchsetzung dieses Prinzips jedoch erst in der Moderne mit der Dominanz des Marktes als vermittelnder Instanz in den sozialen Beziehung aufgekommen sei. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen idealen, transparenten Markt, da beispielsweise die Trennung von Kirche und Staat in Deutschland bis heute nicht vollständig vollzogen wurde (Zinser 1997: 22). Dieser Umstand und die Sonderstellung Deutschlands durch die zügige Institutionalisierung des Protestantismus nach der Reformation sind zwei zentrale historische Faktoren, denen die Marktsituation der Gegenwart ihre Form verdankt.

Vor allem die zunehmende Individualisierung macht den „Markt der Religionen“ erst möglich, denn die Menschen sind erst jetzt problemlos in der Lage, ihre Religion selbst auszuwählen oder auch als religiöse Anbieter aufzutreten. Das Bekenntnis und religiöse Engagement beruhen in der Gegenwart auf einer bewussten Entscheidung,

die vom Gesetz als Religionsfreiheit geschützt wird (Zinser 1997: 29). Durch diese Liberalisierung passt sich das Feld der Religion den in alle Lebensbereiche vordringenden Gesetzen des Marktes an:

„Für viele Menschen gehört nun auch die Religion zu den ‚konsumierbaren‘ Gegenständen und Ereignissen, deren Angebot wechselnd je nach Kaufkraft in Anspruch genommen werden“ (Zinser 1997: 62).

Ein wichtiges Element der Auffassung vom „Markt der Religionen“ sind die Akteure als modern verfasste Subjekte, die religiöse Interessen zweckrational verfolgen. Je mehr Bedürfnisse eine Religionsform befriedigt, desto erfolgreicher ist sie. Diese ökonomische Metapher mag den Stand der Dinge für einen Teil der Bevölkerung recht treffend charakterisieren, doch transportiert sie auch einige typische Schwächen abstrakter Rationalitätstheorien. Eine Prämisse letzterer ist beispielsweise, dass vollkommen zweckrationales Verhalten einen transparenten Markt erfordert, was für die Realität weder im Bereich der Wirtschaft noch in dem der Religion zutrifft. So werden viele maßgebliche Faktoren der empirischen Wirklichkeit vernachlässigt. Die religiöse Gegenwartsliteratur ist ebenso unüberschaubar wie das Angebot religiöser Veranstaltungen in selbst den kleinsten Ballungsräumen. Gleichzeitig ist der allergrößte Teil der gegenwärtigen Bevölkerung christlich oder muslimisch sozialisiert, was eine nicht unerhebliche Vorprägung darstellt, die das Wahlspektrum auf dem religiösen Marktplatz stark beeinflusst.

Eine - wenn auch als idealtypisch abstrahiert gekennzeichnete - Beschreibung der „modernen Gesellschaft“, die solche Variablen außer Acht lässt, ist kulturwissenschaftlich nicht vollständig befriedigend. Dennoch weist das Marktplatzmodell auf einen wichtigen Punkt hin, nämlich die steigende Bedeutung der Attraktivität religiöser Angebote. Das mediale Angebot der Gegenwart ist vom Einzelnen nicht mehr zu überschauen und diese Situation hat großen Einfluss auf die mediale Selbstrepräsentation religiöser Gruppen. Die Untersuchung Ziners klammert fundamentalistisch ausgerichtete Gruppen, „die alle Fragen des Lebens auf der Grundlage ihrer Offenbarung auch für andere entscheiden und die Privatisierung von Religion wie die Trennung von Religion und Gesellschaft aufheben wollen“ (Zinser 1997: 13), vom Marktmodell aus. Ob diese religiösen Ausprägungen sich der „Privatisierung und Vermarktung“ erwehren könnten, bliebe zu zeigen.

Die Taube Heidelberg kann zweifellos in dieses von Zinser umrissene fundamentalistische Spektrum miteingerechnet werden, denn die dort propagierten Glaubensinhalte zielen auf die Verschmelzung christlicher und gesellschaftlicher Ordnung ab. Die von Zinser vermutete Vermarktung und Privatisierung kann an diesem Beispiel klar gezeigt werden. Die mediale Repräsentation hat einen großen Stellenwert innerhalb der Gemeinde, die bei Produktion und Distribution den Regeln der Vermarktung folgt. Dies wird beispielsweise sichtbar an der Tatsache, dass attraktive und junge Menschen weitaus öfter als andere Teilnehmer in den Mitschnitten gezeigt werden, was eine selektive Auswahl zugunsten der Anziehungskraft des Produktes bedeutet. Die kostengünstigen Trägermedien wie Flugblätter und DVDs sollen maximal verbreitet werden, Mission wird mit Marketingmethoden betrieben. Man stellt sich als offen, freundlich und jederzeit ansprechbar dar. Auch was die Privatisierung betrifft, sind religiöse Gruppen mit fundamentalistischen Einstellungen nicht von der modernen Marktsituation unberührt geblieben. Wie bereits erwähnt sind sich die meisten Autoren einig, dass ein großer Teil der Attraktivität des charismatischen Christentums in der starken Betonung individuellen Erlebens liegt. Dementsprechend beschreibt Csordas das charismatische Christentum als eine der „religions of self“ (Csordas 1997: 53), die in erster Linie auf die Transformation des als einheitlich und abgeschlossen gedachten Subjektes abzielen. Demgegenüber stehen die „religions of peoples“ (Csordas 1997: 52), deren Fokus auf einem ethnischen oder politischen Kollektiv liegt. Er räumt zwar ein, dass auch in der charismatischen Bewegung die Vorstellung vom auserwählten „Volk Gottes“ von Bedeutung ist und gesellschaftliche Ziele verfolgt werden, schreibt diesen Haltungen jedoch in Rückgriff auf Tönnies einen hauptsächlich ideellen Charakter zu.

„Among these religions of the self, I would argue that the Charismatic Renewal’s desire to become a „community“ and a „people“ does not qualify it as a religion of a people but instead idealizes the kind of self characteristic of what Ferdinand Tönnies long ago labeled ‘gemeinschaft’ (personalistic, sociocentric economy) in distinction to the autonomous self of ‘gesellschaft’ (impersonal, egocentric society)” (Csordas 1997: 53).

Werte wie Gemeinschaft und soziale Homogenität spielen zwar eine große Rolle, sie werden jedoch in einer Zeit proklamiert, in der auch die Anhänger konservativer Religionsformen unwiederbringlich in einem modernen Gesellschaftszusammenhang verankert sind. Dieser Umstand wird nicht zuletzt durch die zu beobachtende Vermarktung und Privatisierung deutlich.

Im Falle des charismatischen Christentums in Deutschland kommt die weitgehende realpolitische und öffentliche Bedeutungslosigkeit hinzu, die mit der Verlagerung des Konfliktes um gesellschaftliche Dominanz auf die spirituelle Ebene zusammenhängt. Die Auseinandersetzung mit imaginierten Widersachern in der unsichtbaren Welt ist ein leistungsfähiges Erklärungssystem, aus dem heraus jedes nennenswerte Ereignis als „spiritueller Sieg“ deklariert werden kann. Die starke Konzentration auf diese spirituelle Ebene ist Resultat und Grund dafür, dass das pfingstlich-charismatische Christentum in der politischen Arena nur sehr eingeschränkt aktiv ist.

„In Deutschland artikulieren sich politisierte Formen des Fundamentalismus beispielsweise in christlichen Kleinparteien, wie der Partei Bibeltreuer Christen (PBC) oder der Christlichen Mitte (CM). Die PBC hat bezeichnenderweise einen Vorsitzenden, der aus der Pfingstbewegung kommt und wird u. a. von Pfingstlern und Charismatikern maßgeblich unterstützt. Die CM, die vor allem durch ihre anti-islamische Propaganda hervortritt, ist in rechtskonservativen katholischen Milieus verwurzelt. Aus allen bisherigen Wahlergebnissen wird sichtbar, dass beide Parteien politisch einflusslos bleiben“ (Hempelmann 2005a: 424).

Die Besucher der Gottesdienste der Taube Heidelberg entstammen zum größten Teil der bürgerlichen „Mittelschicht“ im weitesten Sinne sowie bereits religiös vorgeprägten Umfeldern, bei denen es sich in einigen Fällen um eine muslimische Sozialisation handelt. Riesbrodts Kennzeichnung des fundamentalistischen Kulturmilieus in USA und Iran lässt sich auch auf diese Gemeinschaft übertragen.

„Auch wenn der Fundamentalismus sich in wesentlichen Aspekten aus dem traditionalistischen Mittelschichtsmilieu heraus entwickelt, repräsentiert er dennoch nicht mehr die tatsächliche Lebensführung dieser Schicht, sondern die eines neu geformten, meist klassenheterogenen Kulturmilieus“ (Riesebrodt 2000: 85).

Im Unterschied zu den von Riesebrodt angeführten Beispielen hat dieses Kulturmilieu in Deutschland jedoch bis heute keine nennenswerte gesamtgesellschaftliche Bedeutung erreicht. Dies gilt sowohl für die politische als auch für die mediale Öffentlichkeit - in beiden Fällen stellen charismatisch-pfingstliche Gruppen ein Randphänomen dar. In der virtuellen medialen Arena ist jedoch ein großer Spielraum für imaginierten Einfluss gegeben. Die rasante Entwicklung der neuen Medientechnologien erlaubt die unendliche Ausweitung der Speicherung und Verteilung von Information. Diese mediale Dimension des „Marktes der Religionen“ wird bei Überblicken zur Religion in der Gegenwart in der Regel nur sehr kurz angesprochen (Luckmann 1991: 182), was auf eine fehlende Anbindung zwischen Theorien zu Religion und modernen Medien verweist. Um den großen Stellenwert der technologischen Entwicklung für die mediale Selbstrepräsentation als kulturelle Praxis zu verdeutlichen, wird im nächsten Schritt ein ausführlicher Blick auf etische und emische Medientheorien der Gegenwart geworfen.

8. Moderne Medien, magische Medien

8.1 Medientheorien

Modernisierung und verstärkter Gebrauch von Schrift als deterritorialisierter Informationsübermittlung gehen Hand in Hand (Bohn 1999). Jeder Angehörige der zeitgenössischen Informations- und Netzwerkgesellschaft kommt täglich in Kontakt mit den verschiedensten Medientechnologien. Zeitungen, Zeitschriften, Bücher, Fernsehen, Video, Telefon und Internet sind Medien, die sich mehr und mehr überlagern und aus dem Alltag nicht mehr wegzudenken sind. Damit einher geht die rasante Entwicklung der Medientechnologie und die immer größere Ansammlung audiovisueller Daten (Monaco 2005: 566f). Der Großteil der Menschheit lebt in urbanisierten Räumen und ihre Imagination der Zugehörigkeit und Andersartigkeit in Bezug auf Kultur, Nation oder Stamm wird in erster Linie medial vermittelt. Die dadurch entstehenden, transnationalen Konstellationen bezeichnet Appadurai als „Ethnoscapes“, um den gemachten und imaginierten Charakter von Ethnizität zu unterstreichen (Appadurai 1991: 208).

Dies findet statt in einer Lebenswelt voller technologischer Artefakte, deren Verwendungsweise dem Benutzer vertraut sein mag, deren Funktionsweise jedoch vollkommen im Dunklen bleibt. Moderne Technologie besteht für den durchschnittlichen Anwender aus einer Reihe von „black boxes“, die er von einer abstrahierten Benutzeroberfläche aus steuert.

„Funktionelle Einfachheit bei struktureller Komplexität - leicht zu bedienen, aber schwer zu verstehen. So bekommen Computer etwas Magisches“ (Bolz 2000: 39).

Da nur noch Spezialisten die Funktionsweisen einiger Technologien verstehen, können diese mit zusätzlichen und völlig neuen Bedeutungsebenen versehen werden. Neben der opaken Natur moderner Elektrogeräte führt die soziale Ausdifferenzierung des Wissens dazu, dass mehr geglaubt werden muss denn je. „Die soziale Organisation des Wissens und der Wissenschaft verlangt eine neue Form von Glauben, die die Unterschiede in der Qualität von Glauben und Wissen vermischen“ (Zinser 1997: 41).

Die in der Taube Heidelberg propagierten Vorstellungen sehen moderne Technologien als Werkzeuge einer übernatürlichen Macht - die Kraft des Heiligen Geistes kann über Satelliten, Leitungen und Speicherträger wie Videokassetten

übermittelt werden. Diese Mischung aus technologischem Know-How und Glauben ist, gemessen an der gesamten Menschheit, eher die Regel als die Ausnahme. Dabei ist sie in erster Linie als Produkt einer sich immer weiter ausdifferenzierenden Gesellschaft zu verstehen. Angesichts des Stellenwertes moderner Medientechnologie überrascht es, dass Theoretiker wie Beck oder Luckmann moderne Gegenwart ohne den besonderen Einbezug dieses Wandels beschreiben. Dies spiegelt eine Kluft zwischen Sozialtheoretikern und Medientheoretikern wieder, welche die Rolle elektronischer Medien für die Gesellschaft jeweils zu wenig oder zu sehr betonen. Die Integration von Sozialtheorie und Medientheorie sowie deren Anschluss an ältere Entwürfe nimmt daher einen wichtigen Platz in der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Diskussion ein. Die theoretischen Felder und Diskurse werden dabei verschieden geordnet und interpretiert (Kloock und Spahr 1997: 8, Heibach 2000: 11, Stevenson 2002: 3). Ein Gesamtüberblick der „Medienliteratur“ ist angesichts der Fülle der Veröffentlichungen und zahlreichen zu dem Thema arbeitenden Disziplinen (Smith 2005) kaum mehr möglich und im Rahmen dieser Arbeit auch eher irreführend. Eine Beschreibung der wichtigsten medientheoretischen Erkenntnisse und Debatten kann allerdings eine Vorstellung der gesellschaftlichen Umwandlungen durch die modernen Medien sowie deren Bedeutung in der Lebenswelt der Gegenwart vermitteln. Innerhalb dieses Rahmens werden die medialen Produkte der Taube Heidelberg anschließend verortet.

Der Begriff „Medien“ hat eine Vielzahl von Bedeutungen und kann unterschiedlich verwendet werden. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts bezeichnet er im alltäglichen Gebrauch hauptsächlich die verschiedensten technischen Kommunikationsmittel (Briggs und Burke 2005: 1). Kloock und Spahr identifizieren in der Medienforschung zwei Begriffsauffassungen verschiedener Weite (Kloock und Spahr 1997: 8). Philosophen wie McLuhan und Virilio begreifen jedes technische Artefakt als Medium, dessen Verhältnis zum menschlichen Körper untersucht werden muss. Medium und Technik werden hier zu synonymen Begriffen. Näher am Alltagsverständnis bewegen sich Autoren wie Flusser, Kittler und Postman, die Medien als Vermittler von Kommunikation, das heißt als Mittel der Informationsbewegung und -speicherung behandeln.

Das weitere Verständnis von Medien als Technologien liefert ein historisch umfangreicheres Bild, denn die Entwicklung der Informationstechnologien kann nur in Verbindung mit gleichzeitig bestehenden technischen Mitteln der Produktion und des Transports verstanden werden.

„If, in hindsight, railways followed by bicycles, automobiles and aeroplanes, seem to belong to the history of transportation, and telegraphy, followed by telephony, radio and television, seem to belong to the history of the media, any such separation is artificial“ (Briggs und Burke 2005: 109).

Im Gegensatz dazu können Medienforscher, die sich auf die Informationsspeicherung und -übermittlung spezialisieren, einen schärferen Blick auf die historische Entwicklung verschiedener Medien wie Manuskripten, des Buchdrucks und elektronischer Systeme sowie die wechselseitigen Beziehungen zwischen ihnen werfen (Giesecke 1992, Großklaus 1995).

Eine Gemeinsamkeit von Autoren wie Heinrich Heine, McLuhan, Virilio und Großklaus ist die Auffassung, dass die technischen Innovationen der Beschleunigung von Körpern, Dingen und Informationen einen großen, selten reflektierten Einfluss auf die Kulturen haben, die von ihnen Gebrauch machen. Nicht die Art, sondern allein die Tatsache der Verwendung von Medien prägt das menschliche Zusammenleben in grundlegender Weise.

„So ergibt sich die These, dass die in einer Epoche dominierenden Kommunikations- bzw. Informationsmedien mit den Kommunikationsverhältnissen auch das Weltbild und die Wahrnehmungsmuster prägen. [...] ‚Medientheorie‘ in diesem Sinne untersucht Medien als konstitutive Faktoren von Kultur“ (Kloock und Spahr 1997: 8).

Das Werk McLuhans wird von den meisten Autoren als „Steinbruch“ verwendet, da er bewusst keine lineare und (damit dem Buchdruck und der „Gutenberg Galaxis“ geschuldete) kohärente Theorie generieren wollte (Spahr 1997: 50). Der für diese Arbeit wichtigste Aspekt der Arbeiten McLuhans sind seine Hinweise darauf, in welchem Maß die Technologie den Menschen prägt und ihn gleichzeitig von der Erkenntnis dieser Auswirkungen ablenkt.

„Jeder erlebt viel mehr als er versteht. Doch gerade das Erleben beeinflusst weit mehr als das Verstehen unser Verhalten, besonders im kollektiven Bereich der Technik, da der einzelne sich der Auswirkungen, die diese auf ihn haben, fast nie bewusst wird“ (McLuhan 1994: 483).

McLuhan sieht alle Techniken, einschließlich der Sprache, als Medien an. Jede Technik, jedes Medium, stellt eine Verlängerung des menschlichen Körpers und der menschlichen Sinne dar. Dieser Gedanke wurde bereits im 19. Jahrhundert formuliert, von McLuhan jedoch erstmals angesichts der in der Mitte des 20. Jahrhunderts entstandenen zahlreichen neuen Medien aktualisiert (Spahr 1997: 50). Das berühmte und vieldiskutierte Diktum McLuhans, „das Medium ist die Botschaft“, bezieht sich auf den bereits angesprochenen Punkt - jede Gesellschaft wird von den in ihr dominanten Technologien entscheidend und tiefgehend geprägt.

„Das soll nur heißen, dass die persönlichen und sozialen Auswirkung jedes Mediums - das heißt jeder Ausweitung unserer eigenen Person - sich aus dem neuen Maßstab ergeben, der durch jede Ausweitung unserer Person oder durch jede neue Technik eingeführt wird. [...] Denn die Botschaft jedes Mediums oder jeder Technik ist die Veränderung des Maßstabs, Tempos oder Schemas, die es der Situation des Menschen bringt“ (McLuhan 1994: 21).

Die Verwendung von Technik determiniert die Sinneswahrnehmung und „Wesensart“ des Menschen, er wird zum „Servomechanismus“ der Technik. Dies führt zu einer „Selbstamputation“ oder „Betäubung“ der Sinne und dazu, dass der Mensch sich narzisstisch auf den Inhalt seiner eigenen Ausweitungen fixiert.

„Das Sehen, Verwenden oder Wahrnehmen irgendeiner Erweiterung unserer selbst in technischer Form heißt notwendigerweise auch sie einzubeziehen. Radiohören oder eine bedruckte Seite lesen heißt, diese Ausweitungen unserer selbst in unser persönliches System aufzunehmen und die ‚Schließung‘ oder die Verdrängung der Wahrnehmung, die darauf automatisch folgt, mitmachen. Gerade die dauernde Aufnahme unserer eigenen Technik in den Alltag versetzt uns in die narzißtische Rolle unterschwelligen Bewußtseins oder der Betäubung in bezug auf diese Abbilder von uns selbst. Indem wir fortlaufend neue Techniken übernehmen, machen wir uns zu ihren Servomechanismen. Deswegen müssen wir, um sie überhaupt verwenden zu können, diesen Objekten, diesen Ausweitungen unserer selbst, wie Göttern kleinerer

Religionen dienen. Ein Indianer ist der Servomechanismus seines Kanus, wie der Cowboy der seines Pferdes oder der Beamte der seiner Uhr ist“ (McLuhan 1994: 81). McLuhans Meinung nach würde sich dies mit der „Technik der Elektrizität“ ändern, denn sie sei ganzheitlich und würde letztendlich alle Sinne gleichzeitig ansprechen. Mit dieser Technik werde das menschliche zentrale Nervensystem und Bewusstsein medial ausgeweitet. Diese technische Implosion von Raum und Zeit führe letztendlich zu einem „instantanen“ menschlichen Kollektivbewusstsein, das zunächst dem gesprochenen Wort zu neuer Bedeutung ver helfe.

„Als eine auf die Erweiterung unseres Zentralnervensystems hinwirkende Kraft scheint die Technik der Elektrizität das allumfassende und kontaktfreudige, gesprochene Wort mehr zu begünstigen als das spezialisierte, schriftliche Wort“ (McLuhan 1994: 130).

McLuhan setzte große Hoffnungen in die elektronischen Medien und war überzeugt, dass sie letztendlich auch über das Medium Sprache hinauswachsen würden.

„Kurz, das Elektronengehirn verheißt uns über die Technik das Pfingstwunder weltweiter Verständigung und Einheit. Der nächste logische Schritt wäre dann wohl, die Sprachen zu umgehen und auf das Übersetzen zugunsten eines allgemeinen kosmischen Bewusstseins zu verzichten, das dem kollektiven Bewusstsein, wie es Bergson vorschwebte, vielleicht sehr ähnlich ist“ (McLuhan 1994: 127).

Die Hoffnung auf ein mit Hilfe der elektronischen Medien vermitteltes „Pfingstwunder“ teilt McLuhan mit den charismatischen Christen der Gegenwart. Die Rolle der Sprache wird dabei aber unterschiedlich aufgefasst. McLuhan schwebt eine vollständige Ausschaltung der Sprache vor, die „instantane Kommunikation“ kann wohl am ehesten als direkter Austausch elektronischer Impulse von Gehirn zu Gehirn verstanden werden. Damit entfernt er sich vom biblischen Vorbild, bei dem es um problemlose sprachliche Verständigung geht. Die charismatisch-christlichen Vorstellungen enthalten zwar durchaus das Element der direkten elektronischen Übertragung des Geistes mit Hilfe der Medien, die zwischenmenschliche Verständigung wird aber nach wie vor im Rahmen der Sprache gedacht. Die von McLuhan nicht berücksichtigte Glossolalie ist hier der bei weitem wichtigere Faktor - ein in Zungen sprechender charismatischer Christ kann überall auf der Welt von anderen charismatischen Christen „verstanden“ werden (vgl. 4.5).

Die Theorie McLuhans stellt eine Mischung aus genialen Einschätzungen und utopischen Hoffnungen dar. Während sein Beharren darauf, Medien als Techniken zu begreifen, deren Auswirkungen auf die soziale Welt durch ihre Inhalte leicht überlagert werden, ein äußerst wertvoller Hinweis ist, müssen große Teile seiner metaphysischen Verschmelzungsutopie als Spekulationen unbeachtet bleiben - die „Technik der Elektrizität“ konnte bis heute kein einheitliches Weltbewusstsein erschaffen und wird es in absehbarer Zeit auch nicht tun. Diese utopischen Prognosen sind eng mit der Vorstellung verknüpft, dass die sich immer weiter entwickelnden elektronischen Medien zu einer immer größeren Transparenz in der Kommunikation führen würden. Dies ist nicht der Fall, im Gegenteil erzeugen die neuen Kommunikationskanäle verschiedene Umgangsformen mit eigenen Regeln des Verbergens und Enthüllens. Als Beispiel seien die neuen Formen anonymer Kommunikation im Internet und das damit verbundene Spiel mit der Identität genannt (Rybas und Gajjala 2007).

Die Prognosen McLuhans hatten großen Einfluss auf spätere Autoren und erwiesen sich als prägend für die optimistischen Vertreter der „Informationsgesellschaft“ (Carey 1989: 114, Briggs und Burke 2005: 210, Meyrowitz 1987: 212). Weitaus eingeschränkter wurden die Thesen McLuhans von seinem Schüler Walter Ong übernommen, der einflussreiche Studien zu den Differenzen von Oralität und Literalität und deren Übergängen erarbeitete (Ong 1987, O’Leary 1996). Die Feststellung McLuhans, dass die Ausweitungen der elektronischen Technologie sich dem neuronalen Netz des menschlichen Gehirns angleichen würden, klingt noch bei Autoren wie Großklaus nach:

„Die Prozesse der Synchronisation zeiträumlich entlegener Vorgänge und der ständigen Verknüpfung globaler Daten über Medien verlaufen nicht linear, sondern eher in netzförmiger Verzweigung. Statt von Punkt und Linie ist angemessener von Punkten und Feldern zu sprechen; im Zeitfeld kommt es zu einer wechselnden Konstellation einer Vielzahl von Zeitpunkten. Von hier aus gesehen, drängen sich Vergleiche zwischen medialen und neuronalen Prozessen auf“ (Großklaus 1995: 40). Spricht man vom stetigen technologischen Fortschritt im Bereich der Medien, muss daran erinnert werden, dass es sich bei der Entwicklung der Medien nicht um einen

linearen Ablauf handelt, in dem die neuere Form die ältere ersetzt, sondern um einen sich ausfächernden Prozess zahlreicher und parallel verwendeter Medien.

“[...] as new media were introduced, older ones were not abandoned but coexisted and interacted with the new arrivals. Manuscripts remained important in the age of print, as books and radio did in the age of television. The media need to be viewed as a system in perpetual change in which different elements play greater or smaller roles” (Briggs und Burke 2005: 4).

Diese Beobachtung ist allerdings nur eingeschränkt gültig, da es sehr viele nicht mehr verwendete Medientechnologien gibt (<http://www.deadmedia.org/>, 06.12.2007). Die technische Entwicklung der modernen Medien besitzt ein rasantes Tempo, das alle Zeichen der weiteren Beschleunigung aufweist. Großklaus beschreibt die ausschlaggebenden Elemente der aktuellen technologischen Entwicklung als: Miniaturisierung, Synchronizität, Digitalisierung, Augenblicklichkeit und Feld/Mosaik-Strukturierung (Großklaus 1995: 86). Durch diese Ausfächerung der medialen Formen und der immer schnelleren Übertragung immer größerer Mengen von Information nimmt die Beschäftigung mit medialen Repräsentationen aller Art einen enorm großen Teil der Weltwahrnehmung des Menschen in der Moderne ein.

„In dieser Perspektive vollendet die Medien-Welt die Zeichen-Werdung der ‚Welt‘: im Laufe der Zivilisationsgeschichte ist die Masse der stellvertretenden Zeichen und Symbole dermaßen angewachsen, dass nur mehr ihre mediale Zirkulation die Welt unserer primären Wahrnehmung zu verdecken scheint. [...] Mit der zunehmend medialen Verfügung über die naturale raumzeitliche Welt unserer unmittelbaren Wahrnehmung verlieren wir diese ‚erste Natur‘ buchstäblich aus den Augen. Wir bewegen uns zunehmend in der zweiten oder dritten ‚Natur‘ von Zeichen und Symbolen: von ‚Medienrealität‘, in der die traditionellen kulturellen Raum- und Zeit-Ordnungen keine Orientierung mehr gewährleisten. Die neuen Hochgeschwindigkeitsmedien stellen Gleichzeitigkeits-Plateaus her“ (Großklaus 1995: 8).

Die medialen Produkte des Alltags sind zum einen institutioneller, zum allergrößten Teil jedoch kommerzieller Art. Das schiere Ausmaß der medialen Repräsentationen in der zeitgenössischen Gesellschaft lässt die begrenzte menschliche

Aufmerksamkeitsspanne zu einer immer knapperen Ressource werden (Franck 1998: 72). Der hohe Anteil visueller Medien in der Lebenswelt der meisten Menschen lässt zahlreiche Künstler und Kommentatoren von einem totalen Realitätsverlust sprechen, dem Aufgehen der menschlichen Realität in der Welt der Zeichen (Monaco 2005: 561, Baudrillard 1985: 577). Die Gegenwart ist von audiovisuellen Medien geprägt, wobei die zuvor prominente Kultur des Buchdrucks jedoch nicht aufgehoben, sondern erweitert wurde. Trotzdem lässt sich sagen, dass „das Monopol der Weltinterpretation und der Wirklichkeitsrepräsentation“ (Großklaus 1995: 115) in der Gegenwart bei den audiovisuellen Medien liegt. Diese Form der multimedialen Vermittlung wird allerdings für alle Zeiten als effektiv eingeschätzt.

„It is likely that the most effective forms of communication at this time were - as they are today - those which appealed simultaneously to the eye and to the ear and combined verbal with non-verbal messages, musical as well as visual, from the drums and trumpets of military parades to the violins accompanying indoor performances“ (Briggs and Burke 2005: 33).

Die technologische Entwicklung der elektronischen Medien wird häufig mit der Rede von der „visuellen Revolution“ verbunden, ein Konzept, das in der wissenschaftlichen Literatur von höchst unterschiedlichen Disziplinen der Gegenwart eine große Rolle spielt (Kirschenbaum 2003: 137, Lipson 2003: 89, Bolter 2003: 19). Es fehlt jedoch nicht an Kritikern, die darauf hinweisen, dass in der Euphorie um die Entdeckung eines neuen Forschungsfeldes der grundsätzlich hohe Stellenwert von Visualität innerhalb der verkörperten Existenz unterschlagen wird (Barta-Smith und DiMarco 2003: 164).

Sowohl von Ethnologen als auch von Kommunikationswissenschaftlern und Medientheoretikern werden klassisch ethnologische Konzepte und Methoden auf den Gebrauch von Medien angewandt, weiterhin entstanden im Laufe der Zeit eigenständige Felder, die als „Medienethnologie“ oder „visuelle Ethnologie“ bezeichnet werden (Hockings 1995). Der Blick wird dabei in erster Linie auf den kulturell geprägten Umgang mit verschiedenen medialen Produkten gelegt. So wurden beispielsweise die Auswirkungen von Medien wie dem Fernsehen auf die Strukturierung des Alltags untersucht (Goethals 1981).

Ein anderer wichtiger Zweig ist die Untersuchung der kulturell geprägten Rezeption von Medienprodukten, was in den meisten Fällen eine qualitative und quantitative Publikumsbefragungen beinhaltet (Livingstone 1998). Diese bedeutet eine Verschiebung in Richtung der Rezipienten, während ältere Medienkonzepte den unausweichlichen Einfluss auf die „Masse“ diskutierten.

Angesichts stetig sinkender Produktionskosten rückt die mediale Selbstrepräsentation mehr und mehr in den Mittelpunkt des Interesses. Dazu gehört in einigen Fällen auch, dass die Ethnographen selbst die Mittel zu Verfügung stellen, um diese für die untersuchte Gruppen zu ermöglichen und damit die der hegemonialen Diskursmacht entgegengesetzten, indigenen Medienprodukte aktiv zu unterstützen (Ginsburg 2005: 18).

„Media ethnography attempts to tease out layers of meaning through observation of and engagement with the everyday situations in which media are consumed, the practices by which media are interpreted, and the uses to which media are put“ (Coman und Rothenbuhler 2005: 2).

Klassische ethnologische Konzepte wie „Mythos“ und vor allem „Ritual“ werden von Medientheoretikern und Kommunikationswissenschaftlern seit längerem auf die modernen Massenmedien angewandt (Osorio 2005: 38). Diese Übertragung kann bereits bei McLuhan beobachtet werden, der von einer Tribalisierung der Gesellschaft durch die elektronischen Medien spricht. Nachdem die traditionelle Ordnung durch Arbeitsteilung, Transport und Verwaltung immer weiter ausdifferenziert wurde, kehren durch die gemeinsame und gleichzeitige Rezeption der elektronischen Medien die Formen der oralen Stammesorganisation zurück.

„Das Medium des Geldes, des Rades oder der Schrift, oder irgendeiner anderen Form von spezialistischer Beschleunigung des Austauschs und der Information führt zur Zersplitterung der Stammesorganisation. In ähnlicher Weise führt eine noch viel stärkere Beschleunigung, zu der es etwa mit der Elektrizität kommt, zur stammesorganisatorischen Verhaltensweise des intensiven Miterlebens, die wir bei Einführung des Rundfunks in Europa erlebten und die sich als Folge des Fernsehens in Amerika abzuzeichnen beginnt. Spezialisierte Techniken zerstören die Stammesorganisation, die nicht spezialisierte Technik der Elektrizität stellt sie wieder her“ (McLuhan 1994: 48).

Die einflussreichste zeitgenössische Theorie zum Verhältnis von Ritual und modernen Medien stammt von Dayan und Katz (Dayan und Katz 1992). Angesichts des stark fragmentierten Mediendiskurses der Gegenwart, der nur noch teilweise von staatlichen Institutionen verwaltet wird, sehen Dayan und Katz „media events“ als ausschlaggebend für die Identitätskonstruktion des Einzelnen in der Gesellschaft. Damit sind Königshochzeiten, internationale Friedensgespräche, Papstbesuche und ähnliche Ereignisse gemeint, die sorgfältig geplant und von allen Medien übertragen werden. Diese Ereignisse sind die einzigen Gelegenheiten, an denen die moderne Massengesellschaft gemeinsam teilnehmen kann. Wenn sich die ganze Familie vor dem Fernseher versammelt und medial vermittelt an nationalen oder internationalen Ereignissen teilnimmt, kollabieren die Grenzen von öffentlich und privat. Die in der Übertragung erschaffene Weltsicht erscheint die natürliche Ordnung der Dinge widerzuspiegeln. Die Bedeutung dieser vorgeplanten Zeremonien ist von den Organisatoren festgeschrieben und kann nur schwer hinterfragt werden. Der Unterschied zwischen totalitären und demokratischen Systemen besteht darin, dass erstere die Übertragung des Ereignisses vorschreiben, während sich die Medien in letzterem zumindest theoretisch die Ausstrahlung vorbehalten können. Medienereignisse dieser Art werden von den beiden Autoren als Kräfte verstanden, die grundsätzlich sozial positiv wirken können.

Coman und Rothenbuhler sehen in der Betonung von „media events“ eine Übertragung ethnologischer Ritualkonzepte auf den modernen Mediengebrauch (Coman und Rothenbuhler 2005: 4). Im Zentrum des Interesses stehen Ereignisse, die größere Gruppen zusammenbinden und ein Gefühl der Zugehörigkeit erschaffen. Die dahinterstehende Überzeugung ist, dass derartige Medienrituale einen Beitrag zum sozialen Zusammenhalt in modernen Massengesellschaften leisten. Diesen Ansatz bezeichnen die beiden Autoren mit „neo-Durkheimian“ (Coman and Rothenbuhler 2005: 5), da gemeinsame „Fernsehrituale“ als die Werte der Gesellschaft repräsentierend und damit legitimierend verstanden werden. Komplementär dazu sprechen sie von einer „neo-Turnerian“ Perspektive, die darauf abhebt, inwiefern gesellschaftlicher Wandel und Krisen durch Medienrituale bewältigt werden können (Rothenbuhler 2005). Diese im Grunde komplementären Haltungen werden teilweise recht kontrovers diskutiert (Couldry 2005).

Der Ausgangspunkt beider Überlegungen ist jedoch derselbe - die modernen Medien dienen ebenso wie Spektakel oder religiöse Zeremonien vergangener Zeiten dazu, in einer anonymen Massengesellschaft einen Sinn für Gemeinschaft zu erzeugen. Je nach Akteuren und Machtlage können diese „Medienrituale“ entweder die bestehende Ordnung legitimieren oder Kritik an den Verhältnissen ausdrücken.

„Media and rites are thus complementary, having as their common goal collective participation and sometimes even universal communion, thanks to the power of ‘seeing with’. The lens of the televisual camera constitutes from now on, and at the same time, a panoptic eye and a universal mirror or screen” (Lardellier 2005: 71).

Auch Briggs und Burke weisen darauf hin, dass die Gemeinsamkeit zwischen politischen Ritualen und den Spektakeln vormoderner Gesellschaften und den modernen Medien in öffentlicher symbolischer Kommunikation liegt, die in den meisten Fällen die bestehende Ordnung konstituiert und legitimiert. Gleichzeitig machen die Autoren jedoch klar, dass die technische Vermittlung das Spektakelerlebnis einschränkt (Briggs und Burke 2005: 34, 201). Laut Briggs und Burke spreche ein Großteil der aktuellen Medientheorien vom großen Einfluss der modernen Medien auf die Menschen und von der Dominanz des visuellen Sinnes in der Gegenwart. Dabei werde nur zu schnell vergessen, dass audiovisuelle Teilnahme an einem „Medienritual“ sich nur bedingt mit leibhaftiger Anwesenheit vergleichen lasse. Die audiovisuelle Teilnahme blendet viele Kommunikationskanäle aus, denen direkt Anwesende ausgesetzt sind. Körperliche Anwesenheit involviert den Menschen in eine Vielzahl von sowohl bewussten als auch unreflektierten Austauschprozessen mit der Umwelt. Das gilt sowohl für medial nicht vermittelbare unübertragbare Ebenen wie beispielweise Gerüche oder Berührungen als auch für die schwer charakterisierbaren Auswirkungen direkter sozialer Interaktionssituationen. Es kann als sicher angesehen werden, dass die Atmosphäre und Intensität bei der direkten Teilnahme an einem Spektakel oder Ritual höher ist als bei der medial vermittelten Rezeption dieses Ereignisses. Diese Elemente werden innerhalb der Ritualforschung als „rituelle Medien“ (Briggs und Burke 2005: 34) bezeichnet, unter die neben sprachlichen Äußerungen auch Gesten, Tänze, Musik, Gerüche und Opfer fallen. Im Hintergrund dieser Theorien steht das Verständnis von „Medium“ als Übermittlung von Information im weitesten Sinne.

Diese Richtung der Überlegungen erscheint sinnvoller als die Anwendung des Begriffes „Ritual“ für durch Medienkonsum strukturiertes Verhalten oder für Massenmedienergebnisse, denn der religiös konnotierte Begriff wird dabei in bedenklicher Weise auf als nicht religiös wahrgenommene Phänomene ausgeweitet. Der Versuch einer Anwendung klassisch ethnologischer Konzepte wie „Ritual“ oder „Mythos“ auf die modernen Massenmedien und deren Konsum mag vielversprechend erscheinen (Coman 2005: 46), läuft aber auch Gefahr, bereits stark überstrapazierte und kontrovers diskutierte Begriffe noch unschärfer werden zu lassen.

Der Inhalt der audiovisuellen Repräsentation der Taube Heidelberg sind Rituale im klassisch religiösen Sinne. Die medialen Produkte werden zwar ebenso wie in der weiteren charismatischen Bewegung in regelhaften sozialen Kontexten konsumiert (Coleman 2000), doch schwimmt hier die Grenze zum Alltagshandeln. Einige Autoren sehen eine Alternative in Begriffen wie „Ritualisierung“ (Coman 2005: 47), um die Vermischung von performativen Elementen in Alltagshandeln und ritueller Praxis schärfer zu fassen. Da diese Diskussion im Zusammenhang mit dem untersuchten Fallbeispiel nur von marginaler Bedeutung ist, soll sie zugunsten einer Betrachtung der Theorien zur Medien- und Massengesellschaft hier nicht weiter verfolgt werden.

8.2 Medien und Massengesellschaft

Die meisten älteren und weit verbreiteten Medientheorien wie die von McLuhan, Virilio und Baudrillard sehen das Fernsehen als überragendes Element der neuen Medien (Stevenson 2002: 162). Die Implikation des Fernsehparadigmas ist der Einwegverkehr von einer kleinen Gruppe professioneller Medienproduzenten zu einer stillen „Masse“ von Zuschauern, die nicht auf die Ausstrahlungen direkt antworten können. Eine immer größere Zahl von Fernsehsendern ringt um die unstete Aufmerksamkeit des passiven Zuschauers. Die Fernsehprogramme mit ihren schnellen Schnitten und Konzentration auf die Gegenwart werden von vielen Kommentatoren als ahistorische Berieselung verstanden - die breite Gesellschaft wird mit einer immer aktuellen Folge von Ereignissen konfrontiert, die von dieser nur noch in Schnipseln rezipiert werden kann.

„That modern communications systems have instituted a specifically one-way version of communication remains an important insight. Concerns around democracy and ideology within media studies have all been built on this assumption, although for the most part it has not been explicitly recognised” (Stevenson 2002: 179).

Wie in vielen wissenschaftlichen Beschäftigungen mit Konzepten wie „Ritual“, „Gesellschaft“ oder „Religion“ ist auch die Forschung zu „Massenmedien“ von verschiedenen und oftmals gegenläufigen Fragestellungen geprägt. Dabei werden häufig zwei gegenläufige Positionen, häufig entlang der Pole „Praxis“ und „Struktur“, mit entsprechenden Vertretern skizziert. Anschließend wird eine Synthese der beiden Perspektiven dargestellt, die mit der Ablehnung der extremeren Positionen und dem Aufruf zur dialektischen und differenzierteren Betrachtung der diskutierten Phänomene endet. So konstruieren beispielsweise Briggs und Burke in ihrer „Social History of the Media“ gegenläufige Positionen in Zusammenhang mit der Einführung des Buchdruckes (Briggs und Burke 2005). Von McLuhan geprägte Theoretiker gehen von einer medialen Revolution im 15. Jahrhundert aus, die unabhängig von der kulturell geprägten Verwendung einen gleichförmigen gesellschaftlichen Wandel in Wissensspeicherung und -vermittlung sowie Individualisierung auslöste (McLuhan 1994: 40). Diese Haltung beschreibt die grundlegende Sichtweise der „Toronto School“ - die Medien selbst haben einen

grundlegenden, universalen Einfluss auf die Kultur, unabhängig von ihrer Verwendung (Stevenson 2002: 119).

Diese These fand selbstverständlich schnell Kritiker und wurde von kontextbezogenen Autoren wie dem Ethnologen Brian Street in Zweifel gezogen, indem er auf den Stellenwert der kulturell geprägten Verwendung verschiedener Medien verwies (Street 1988a, 1988b). Durch historische Aufarbeitung der geographisch höchst unterschiedlichen Verbreitung des Buchdrucks und kulturelle Eigenheiten seiner Verwendung können Kritiker zeigen, dass die Auswirkungen der technischen Innovation nur eingeschränkt als vom kulturellen Kontext isolierte Aussagen formuliert werden können (Coman und Rothenbuhler 2005). Diese beiden gegenläufigen Positionen können anschaulich dargestellt werden:

„For historians and social specialists in social studies, there is a continuing division between those who emphasize structure and those who emphasize agency. On one side, there are those who claim that there are no consequences of computation as such, any more than there are consequences of literacy (including visual literacy and computer literacy). There are only consequences of individuals using these tools. On the other hand, there are those who suggest that using a new medium of communication inevitably changes people’s views of the world, in the long term if not earlier. One side accuses the other of treating ordinary people as passive, as objects undergoing the impact of literacy or computerization. The reverse accusation is that of treating the media, including the press, as passive, as mirrors of culture and society rather than as agencies transforming culture and society” (Briggs and Burke 2005: 11).

Nach der Diskussion verschiedener Dimensionen der Einführung des Buchdrucks werden die starken Aussagen der beiden Positionen relativiert und eine Synthese angestrebt:

„One might begin by rejecting the stronger formulations on both sides, both the determinism implicit in the revolutionary position and the voluntarism of the contextualists. [...] From the geographical point of view, it is prudent to think in terms of similar effects of print in different places, rather than effects which were either identical everywhere or completely different in each locale. From the

chronological point of view, it is helpful to distinguish between the immediate and long term consequences of the introduction of print" (Briggs und Burke 2005: 56). Dieselbe Kombination gegenläufiger Positionen tritt bei Fragen zu den Beziehungen zwischen Medienproduzenten und dem Publikum auf. Das Publikum in modernen Gesellschaften wird dabei bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts als „Masse“ gedacht, die durch die Botschaften der Medien direkt und auf berechenbare Art und Weise beeinflussbar ist (Briggs und Burke 2005: 96). Nach den beiden Weltkriegen nahm die Prominenz dieses Konzeptes weiter zu, so dass die Medienforschung in den 1950er und 1960er Jahren in erster Linie nach dem Einfluss der Medien auf die „Massengesellschaft“ oder „Massenkultur“ interessiert waren (Jowett 1992; Katz und Lazarsfeld 1962). Den Medien wurde ungeheure Macht als „Bewusstseinsindustrie“ (Enzensberger 1970) zugeschrieben, die eine anonymisierte und individualisierte Massengesellschaft nach ihrem Willen formt. Die „Wirkungsforschung“ der Massenmedien ist eng mit diesem Paradigma verbunden. Hier werden einerseits die Verhaltensänderungen durch Medienkonsum sowie dessen Einfluss auf politische und gesellschaftliche Haltungen untersucht (Meyn 1999: 306), wobei das prägende Paradigma oft mit dem Begriff der „hypodermischen Nadel“ verbunden wird - eine passive Masse bekommt von wenigen mächtigen Produzenten zielgenaue Botschaften gesendet, die direkt übernommen werden. Die gegenläufigen Ansätze wenden sich eher der Rezeption des Publikums und der Einordnung der medial transportierten kulturellen Botschaften in lokale Kontexte zu. Die Synthese dieser Fragestellungen führt in der Gegenwart in den meisten Fällen zu der Auffassung, dass zwischen dem abstrahierten Konzept „Massenkultur“ und den sozialen Akteuren eine gegenläufige, systemische Beziehung herrscht (Curran und Liebes 1998: 18). Die kulturell kodierten Formen und Inhalte der übermittelten Sendungen beeinflussen das Denken und Handeln der Zuschauer, gleichzeitig eignet sich das Publikum die Inhalte durch Auswahl und Einordnung in den kulturellen Bezugsrahmen an.

„The point is that media texts provide a certain flow of cultural material from producers to audiences, who in turn use them in their lifeworld settings to construct a meaningful world and to maintain a common cultural framework through which

intersubjectivity becomes possible, even among those who may never come into contact with one another” (Alexander and Jacobs 1998: 27).

Die Wirkungszusammenhänge zwischen den modernen Medien und der umgebenden Gesellschaft sind vielschichtig und teilweise gegenläufig. Livingstone gibt einen Überblick über das Forschungsfeld und weist darauf hin, dass die zeitgenössische Medienforschung aus dem Kreis der Frage „Wer beeinflusst wen?“ ausbrechen und die dynamischen Beziehungen zwischen Medienproduzenten, Publikum und sozialem Kontext zu beachten hat.

„Instead of asking what texts mean or what people do with texts, research should ask how texts are located and understood as part of, indeed as agents in, the practices of people’s daily lives. [...] The audience becomes, then, a shorthand way of pointing to ways in which people stand in relationship to each other, rather than a thing of which people may or may not be a member and whose peculiar ways must be discovered” (Livingstone 1998: 251).

„Audience research“ kann den konkreten Einfluss elektronischer Medien auf die alltäglichen Verhaltensweisen nachzeichnen (Gauntlett und Hill 1999) und gleichzeitig die Kontextgebundenheit aller medialen Rezeption aufzeigen. Stevenson weist aber zu Recht darauf hin, dass eine zu kleinteilige Analyse den Blick auf zweifellos vorhandene Macht- und Gesellschaftsstrukturen verstellen kann (Stevenson 2002: 191)

Jede Medientheorie ist mit einer bestimmten Einschätzung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage verbunden, die durch verschiedene politische und kulturelle Ideologien geprägt ist (Jowette 1992: 3, Dahlgren 1995: 13). Dieser vor allem in der Medienforschung stark subjektive Moment ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass sich die modernen Medientechnologien immer schneller fortentwickeln als ihre Auswirkungen auf das menschliche Zusammenleben abschätzbar sind. Bereits Marshall McLuhan erkannte, dass jede wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen Technologien immer von Vorläufigkeit geprägt ist.

„Sie sind schon lange ausgeführt, bevor sie ausgedacht sind. Die Tatsache, dass sie ausgeführt sind, und zwar aus uns hinaus, weist darauf hin, dass sie die Möglichkeit, sie auszudenken, uns überhaupt genommen ist“ (McLuhan 1994: 85).

Dies hielt McLuhan jedoch nicht davon ab, seine eigenen Wünsche und Befürchtungen auf die neuen Entwicklungen zu projizieren. Ein großer Teil der Beschäftigung mit modernen Massenmedien setzt sich mit deren Potential oder Bedrohung für die Demokratisierung einer Gesellschaft auseinander (Hackett und Zhao 2005). Er entstammt dem Feld der in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts zu Prominenz gekommenen „Cultural Studies“ (Carey 1989: 89), in denen moderne Massenmedien häufig in ihrer Beziehungen zum von Habermas geprägten Konzept der „Öffentlichkeit“ oder „public sphere“ (Habermas 1990: 343) untersucht werden. Habermas beschreibt das Entstehen einer Öffentlichkeit im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert vor allem in England, wo, informiert durch die Medien, ein zunehmend kritisch-rationaler Diskurs entwickelt werden konnte. Ohne eine gut unterrichtete und politisch aktive Öffentlichkeit sei ein demokratischer Staat nicht denkbar und es sei zentrale Aufgabe der Medien, zur Erzeugung eines solchen Diskurses beizutragen. Die Thesen Habermas' sind vor allem im angelsächsischen Sprachraum sehr einflussreich, was Kritik von verschiedensten Seiten herausforderte (Rorty 1988, 1999).

„The views of Habermas on public debate have themselves led to a public debate, in which he has been criticised of offering an ‘utopian’ account of that century, for failing to notice the manipulation, even at that time, of the public by the media, for placing too little stress on people who were in practice excluded from the discussion (ordinary men and women), and for placing too much stress on what he calls the ‘model case’ of Britain in the late eighteenth century at the expense of other places and periods” (Briggs und Burke 2005: 60).

Trotz dieser Kritik bleiben Habermas' Überlegungen die Grundlage für einen Großteil der sozialanthropologischen Beschäftigung mit den modernen Medien in den 1990er Jahren und auch in der Gegenwart. So organisieren Briggs und Burke die Sozialgeschichte der Medien entlang der Frage, ob es nicht bereits vor der von Habermas beschriebenen Epoche temporäre „Öffentlichkeiten“ gab, beispielsweise während der Reformationszeit in Deutschland (Briggs und Burke 2005: 142). Diese, wie auch zahlreiche andere Untersuchungen zu den Medien der Gegenwart, fußen auf der Überzeugung, dass eine korrekt informierte Öffentlichkeit für den Bestand und Aufbau einer demokratischen Staatsform unerlässlich ist.

„The political public sphere constitutes a space - a discursive, institutional, topographical space - where people in their roles as citizens have access to what can be metaphorically called societal dialogues, which deal with questions of common concern: in other words, with politics in the broadest sense. This space, and the conditions for communication within it, are essential for democracy” (Dahlgren 1995: 9).

Die mit der starken Konzentration auf das Konzept der Öffentlichkeit und dem Demokratisierungspotential moderner Medien einhergehenden Beschränkungen und die tiefe Verwurzelung dieser Sichtweise im essentialistischen Diskurs der Aufklärung finden ihre berechtigten Kritiker:

„’The public sphere’: the phrase has ballooned into the God-term of democratic discourse theory. [...] The notion of a sovereign public - both deliberative and rational - stands at the heart of the Enlightenment ideal of a democratic republic” (Gitlin 1998: 168).

So kreisen beispielsweise die meisten Arbeiten auf diesem Gebiet um den Gegensatz von staatlich kontrollierten Sendeanstalten und kommerziellem Medienangebot. Theoretiker wie Gitlin oder Dahlgren sehen Grund zur Besorgnis vor allem in der Tatsache, dass die zunehmende Privatisierung von Sendeanstalten sowie die Anpassung der Programme der staatlichen Medieninstitutionen an deren Inhalte zu einer vereinheitlichten, auf Konsumenten zugeschnittenen Medienlandschaft führt.

„While there is of course much variation among different countries, it can be said that, generally, the increased commercialization of television has not augmented the diversity of programming. [...] The long-term dilemma is that the remaining diversity becomes replaced by mere repetitive abundance, and that abundance will be low on programming which strengthens the public sphere” (Dahlgren 1995: 14).

Dieser Sicht unterliegt die Auffassung, dass das gegenwärtig am häufigsten verwendete Medium TV defizitär ist und einen größeren Beitrag zur Begründung einer kritischen Öffentlichkeit mit demokratischen Prinzipien leisten müsste.

„Television has yet to realize its democratic promise” (Dahlgren 1995: 37).

Das Ergebnis dieser Perspektive sind ausführliche Abhandlungen zu der Frage, ob und wie der Staat zur Erhaltung einer pluralistischen Medienlandschaft beitragen kann oder muss (Humphreys 1996). Alles, was dem Ideal der aufgeklärten

Öffentlichkeit nicht entgegenkommt, wird demnach unter dem Begriff „public culture“ gefasst, der implizit als defizitär verstanden wird.

„While all television output can be said to contribute to public culture (regardless of how we evaluate the contributions), only some of television’s output is a direct manifestation of the political public sphere” (Dahlgren 1995: 24).

Der Hauptbeitrag des Fernsehens zur Demokratie soll natürlich in wahrhaftigem und kritischem Journalismus bestehen, dessen Möglichkeiten und Hindernisse von Dahlgren ausführlich und hoffnungsvoll diskutiert werden. Autoren wie Gitlin oder Katz sehen die gegenwärtigen Tendenzen eher negativ - während die staatlich kontrollierten Sender immer mehr kommerzielle Elemente inkorporieren und die Zahl der privaten Medienproduzenten weiter wächst, sehen sie in den modernen Medien das Potential für den Aufbau von sozialem Zusammenhalt erschöpft. „To put the matter crudely, then: I suspect that we continue to travel away from the public square, circling and circling in centrifugal motion” (Gitlin 1998: 173).

Die Konsequenz der Auflösung oder kommerziellen Verwässerung staatlicher Sender sei eine Schwächung der Demokratie, da es keine gemeinsame Zuschauerbasis mehr gebe, die sich gesellschaftsweit zur gleichen Zeit vor den Empfangsgeräten versammelt, um zusammen der Ausstrahlung beizuwohnen. Curran zeigt jedoch, dass dies zumindest für einen Großteil der europäischen Länder nicht zutrifft - die staatlich verwalteten Sender vereinigen hier nach wie vor den Großteil der medialen Produktion auf sich (Curran 1998).

Die Konzentration auf das Massenmedium Fernsehen und die daran angelehnte Theoriebildung vernachlässigt allerdings häufig die sogenannten „neuen Medien“. Das Paradigma der wenigen Sender und zahlreichen Empfänger ist hier nur noch eingeschränkt gültig, da die einstigen Zuschauer durch verbilligte Produktions- und Verbreitungsmittel selbst zu Produzenten werden können.

„New media differs, however, from traditional forms of mass media. Unlike television, radio, film, and popular magazines, new media are not always broadcast or presented to an audience of passive consumers. It is much easier to become a producer of a Web site or even a multimedia application than it is to publish a book or magazine or to produce a film or a television show” (Bolter 2003: 23).

Die Ausbreitung moderner Kommunikationsmedien stellt auch eine der Grundlagen der Globalisierung dar, ein Prozess, der mit auf den traditionellen Medien basierenden Theorien nur stark eingeschränkt erfasst werden kann.

„Whether we live our lives permanently in the village where we were born or restlessly travelling the globe, media cultures are almost certainly present. They provide the microscopic web that weaves together the patchwork we call globalisation” (Stevenson 2002: 216).

Einschätzungen der zunehmenden Digitalisierung und Vernetzung neigen dazu, entweder pessimistisch oder optimistisch auszufallen. Die Prozesse können als letztendliche Entfesselung kapitalistischer Kräfte gesehen werden, die transparente Märkte schaffen und gleichzeitig für das Verschwinden des traditionellen öffentlichen Raumes sorgen. Ebenso können diese Prozesse als Chancen für Demokratisierung und horizontale Organisation angesehen werden. Mit diesen Beurteilungen sind Begriffe wie „Informationsgesellschaft“ oder, im englischsprachigen Raum weiter verbreitet, „Netzwerkgesellschaft“ verbunden (Stevenson 2002: 185). Den überragenden Einfluss der nordamerikanischen Kultur auf die Entwicklung und Verbreitung medialer Technologien und Produkte zu bestreiten wäre vermessen, den Prozess als unilaterale Ausbreitung von Imperialismus und Kapitalismus zu beschreiben (Schiller 1996) jedoch ebenso. Die Möglichkeiten weltweiter Vernetzung und „instantaner“ Kommunikation sind derzeit nur teilweise abschätzbar, die gegenwärtigen Entwicklungen machen jedoch deutlich, dass dies keineswegs ein Ende militärischer und wirtschaftlicher Machtausübung bedeutet (Mattelart 2003). Enthusiastische Würdigungen und zynische Betrachtungen haben gemeinsam, nur die jeweils angenehmen Teile eines Phänomens anzusprechen, so dass keiner der Perspektiven ein - begrenzter - Geltungsanspruch abgestritten werden kann. Neue Medien verstärken soziale Trennung, da in erster Linie ein bereits privilegierter Teil der Gesellschaft Zugriff auf sie hat, gleichzeitig bieten sie Möglichkeiten neuer sozialer Bewegungen und internationaler Zusammenarbeit (Stevenson 2002: 196).

Die Angst um das - durch die Medien zu vermittelnde - demokratische Fundament der Gesellschaft ist von einem Ideal einer kritisch aufgeklärten Öffentlichkeit geprägt, die im Prinzip immer gefährdet ist. Die Unterscheidung zwischen „public

sphere“ und „public culture“ basiert auf der letztendlich klassengebundenen Unterscheidung von „Hochkultur“ und „populärer Kultur“. Sie lenkt weiterhin von einer Vielzahl von medialen Produkten verschiedenster Herkunft ab, die sich sowohl von staatlichen als auch von kommerziellen Formaten drastisch unterscheiden und mit der Ausbreitung der neuen Medien immer größere Bedeutung gewinnen.

Sowohl staatlich gelenkte Information als auch wirtschaftlichen Prinzipien untergeordnete Medienangebote folgen verschiedenen Modellen, Produktionsbedingungen und Verbreitungsmustern, die aber keine strikt religiösen Bedeutungsebenen beinhalten. Dieses verbindende Element trennt sie von medialen Produkten wie denen der Taube Heidelberg, denen übernatürliche Wirkungsebenen zugeschrieben werden. Da das Konzept der bürgerlichen Öffentlichkeit davon ausgeht, dass Religion ab einem gewissen Punkt des Modernisierungsprozesses eine rein private Angelegenheit ist, kann die religiöse Nutzung moderner Kommunikationstechnologien von diesem Paradigma nur schwer erfasst werden. An diesem Punkt setzt auch der Großteil der Kritik an Konzepten der bürgerlichen oder demokratischen Öffentlichkeit an (Meyer und Moos 2006:4) - Religion wird aus dem öffentlichen Raum nicht verschwinden, sondern ihre Botschaften werden durch die Technologien der Gegenwart weiter verbreitet als jemals zuvor. Die meisten der diesen Sendungen zugrundeliegenden Glaubensvorstellungen weisen keinerlei Demokratisierungstendenzen auf, sondern postulieren die Ausstrahlung einer Wahrheit, die durch sich selbst wirksam ist und möglichst weit verbreitet werden muss. Diese Form der religiösen Nutzung von neuen Medientechnologien, in Deutschland derzeit nur eingeschränkt, aber doch deutlich spürbar, nimmt weltweit jedoch einen weitaus ausgedehnteren Stellenwert ein.

„Today we witness not only a spread of the televangelical format in Pentecostal-charismatic movements in Latin America, Asia, and Africa, but also the deliberate and skilful adoption of various electronic and digital media - cassettes, radio, video, television, and the Internet - and the formats and styles associated with these media, by Muslim, Hindu, Buddhist, Jewish, or indigenous movements“ (Meyer und Moos 2006: 1).

Meyer und Moos stellen fest, dass sich religiöse Medien nie nur auf eine privatisierte Ebene beschränken, sondern stets auch die öffentliche Sphäre durchdringen:

„The presence of mediated religion in the public sphere is both constitutive and constituted by political activism, especially identity politics or the politics of difference. Modern religion refuses to be bound to a distinct religious sphere - as is imagined in modern notions of society as differentiated into separate domains - and appears to be intermingled with politics and sometimes violent political action” (Meyer und Moos 2006:11).

Für die Taube Heidelberg und ihre Medienprodukte lässt sich ein solcher Einfluss nicht erkennen, da ihr Verbreitungsgebiet relativ gering und auf eine spirituelle Ebene gerichtet ist. Diese Produkte bewegen sich am Rand des dominanten Mediendiskurses in Deutschland, der im Folgenden näher charakterisiert werden soll.

8.3 Dominanter Mediendiskurs - „Die imaginierte Mitte der Gesellschaft“

Wenn vom dominanten Mediendiskurs in Deutschland gesprochen wird, sind damit die Produkte der großen staatlichen oder wirtschaftlichen Institutionen gemeint, die einen Großteil des Medienangebotes darstellen. Es handelt sich dabei um einen Strom kultureller Zeichen und Symbole, dessen ungeheure Masse und formale Bandbreite außer der Feststellung, dass sie einem rationalen Weltbild der Produktion und Verbreitung verpflichtet sind, kaum weitere Verallgemeinerungen zulässt. Dieses Weltbild richtet sich nach Verständlichkeit, Zielgruppen sowie den unterschiedlichsten Techniken im Kampf um die Aufmerksamkeit. Die sich überlagernden Medienrealitäten der Gegenwart werfen neue Fragen nach Authentizität und Inszenierung in Bereichen wie Fernsehserien, Werbung oder der politischen Arena auf (Kugler und Kurt 2000, Göttlich und Nieland 2000, Willems 2000) und zeigen deren vielschichtige Verknüpfung mit dem Alltagsleben und den Vorstellungen von „Gesellschaft“. Der große Stellenwert von Medienrealitäten für Moden, Marken und Körperideale sowie ihre inhaltliche Selbstreferentialität werden von den Medien selbst thematisiert und diskutiert. Unter dem Stichwort „Mediendemokratie“ wird die Verhaftung in der Gegenwart und die starke Konzentration auf Personen angeprangert, jedoch nur selten verändert. Wie bereits erwähnt, vereinigen nach wie vor die Nachrichtensendungen der öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten das größte mediale Publikum auf sich. Die Bedeutung dieser Medienprodukte für die politische und kulturelle Gestalt Deutschlands kann laut Precht kaum unterschätzt werden. Zur Einführung des Fernsehens in der jungen Bundesrepublik schreibt er:

„Ein Universum der Gemütlichkeit, gewiß, aber vor allem ein neuer Lebensinterpret war entstanden, dessen Glanz und Glorie zu beschreiben jede soziologische Formulierung blaß wirkt. Schon binnen kürzester Zeit prägte das Fernsehen die junge Demokratie und bannte den von schlechtem Nachkriegsgewissen geplagten Zeitgenossen lebenslang auf die Couch. Legitimiert durch einen Auftrag von höchster Stelle und betreut von ministerialen Räten und Dirigenten, vollzog das Medium seinen unaufhaltsamen Aufstieg zum emotionalen Orientierungssystem der

Nation; ein System der Ruhe und der Ordnung, des geregelten Ablaufs, das seine beschauliche Meinungsvielfalt sorgsam kultivierte wie einen Nutzgarten. Die Embleme der Tagesschau leisteten mehr für den Prozeß der Sozialisation und Identifikation der Nachkriegsdeutschen als der Bundesadler: Ein Demokratietraining erster Güte, das nicht nur die gewohnte äußere, sondern endlich auch die innere Daseinsordnung des Bürgers bestimmte“ (Precht 2000: 83).

Er zeichnet ein Bild, in dem Nachrichtensendungen nicht nur die Aufgabe der Information und Abbildung der Weltgeschehnisse haben, sondern Produkte spezifischer Auswahlprozesse sind, die einer Vielzahl von kulturellen und psychologischen Funktionen dienen. Diese sozialwissenschaftliche Perspektive unterscheidet sich stark von den Eigenschaften, die diesen Sendungen im Alltagsdiskurs oder in der Diskussion um eine „aufgeklärte Öffentlichkeit“ zugeschrieben werden. Vielmehr werden sie als kulturelle Beruhigungsmechanismen verstanden, die dem Zuschauer das Gefühl von Informiertheit und Geborgenheit vermitteln.

„Die beabsichtigte Wirkung einer Nachrichtensendung - ob öffentlich-rechtlich oder privat ist hier völlig gleichgültig - ist Bestätigung, Versöhnung und Unterhaltung. Ein paar Späne aus der Sägemühle der rotierenden Weltgeschichte als repräsentativer Eindruck der wichtigsten Weltereignisse des Tages, vorsortiert durch eine deutschland- und europazentrierte Auswahl der Ereignisse, bei der die restliche Welt, von Massakern, Kriegen und Katastrophen abgesehen, unbeleuchtet bleibt wie die erdabgewandte Seite des Mondes - die ganz große Erkenntnis, soviel ist gewiß, transportiert dies nicht“ (Precht 2000: 86).

In dieser Perspektive besteht die Funktion des dominanten Mediendiskurses darin, dem Menschen das Gefühl der Verbindung mit der weiteren Gesellschaft zu geben. Couldry bezeichnet diese Auffassung als „myth of the mediated centre“: “The idea [...] that media are our ‘natural’ access points to society’s ,centre’” (Couldry 2005: 67).

Den Medien wird hier ein enormes wirklichkeitserschaffendes Potential zugeschrieben, das in der Gegenwart die zentrale Rolle der gesellschaftlichen Integration übernimmt. Diese Position wird noch expliziter von Großklaus eingenommen, der auch das bereits erwähnte Verständnis von Medienereignissen als

Ritualen bemüht. Er rekurriert dabei auf die von Cassirer entworfene evolutionäre Bewusstseinsbewegung vom magischen Bewusstsein zum religiösen und schließlich zum neuzeitlich ästhetischen Bewusstsein (Großklaus 1995: 41). Das Konzept des neuzeitlich ästhetischen Bewusstseins bringt er in Verbindung mit den Überlegungen Benjamins zu technisch reproduzierbaren Bildern. Erst aus diesen sei schließlich der letzte Rest von Ritual und Religion getilgt. Diese Aussage relativiert Großklaus, denn durch die bewegten Bilder werde der Zuschauer gerade wieder auf die „magische Stufe“ zurückgeworfen. „Das technisch hoch-vermittelte Bild erzeugt den Eindruck des Unmittelbaren, der magischen Präsenz der Sache, des Dings, der Person“ (Großklaus 1995: 45). Auch im Umgang mit diesen Bildern, ihrer Präsentation und Rahmung in Nachrichtensendungen, seien noch deutlich rituelle Formen auszumachen.

„Aber das elektronisch hochbeschleunigte Bild unserer Tage lässt sich allein auf diese Weise als „Schwundform“ nicht begreifen: Vielmehr scheinen die „rituellen Reste“ sowohl magischer als auch religiöser und ästhetischer Herkunft auf den Bildoberflächen verstreut anwesend, sich verdichtend und wieder auflösend“ (Großklaus 1995: 42).

Auch er spricht Nachrichtenbildern ab, exakte Repräsentationen der Realität zu sein und verortet sie im Bereich ritueller Praktiken. In den Schnittfolgen und Inhalten der Nachrichtensendungen erkennt er entsprechende rituelle Muster der Chaosbannung.

„Die Fernseh-Nachrichten von ZDF und ARD (um 19 bzw. um 20 Uhr) präsentieren sich in jeder Hinsicht als rituelle Veranstaltungen - sowohl was die regelmäßige Wiederkehr in der Zeit, als auch was die Regeln des Ablaufs und die Wiederholung von Sprach- und Bildgesten betrifft. Zu diesem Ritual des Zeigens und Erzählens der „Welt“ versammeln sich alltäglich Millionen von Menschen. Rituale stiften Vertrauen in die Kontinuität der Welt, in die kontinuierliche Existenz von Personen, Dingen, Räumen und Zeiten“ (Großklaus 1995: 48).

Zu diesen Darstellungen gehören nicht nur Bilder der Ordnung und Bestätigung, wie von Precht impliziert, sondern auch Bilder von Katastrophen und Unordnung, die dann - medial gerahmt - eingeordnet, verstehbar gemacht und damit angeeignet werden. Im Grunde sieht er hier ein dualistisches Weltbild am Werk, dessen „archaische“ Wurzeln er für ausgemacht hält.

„In der Gegenüberstellung der Nahbilder von Unheil und Heil, von Schrecken und Bannung, von Chaos und Ordnung lässt sich so etwas wie die „archaische Grundachse“ des medialen „Welt-Bildes“ erkennen. In der regelmäßigen Wiederkehr von Bildern der Angst und der Rettung zeigt sich der rituelle Charakter der Präsentation“ (Großklaus 1995: 51).

Diese Rituale seien notwendig, um die durch die technisch-beschleunigten Bilder entstandene, dem Betrachter als nackte Realität erscheinende Flut von Eindrücken einzudämmen. Seiner Vorstellung nach kann die Bilder- und Informationsflut der Gegenwart nur durch Rückgriff auf archaische apotropäische Handlungen gemeistert werden. Innerhalb der Nachrichtensendungen werde diese Eindämmung des chaotischen Live-Erlebens durch Ansager, Kommentatoren und Experten sowie die entsprechende Rahmung der Bilder erreicht.

„In den Bild-Schocks aber werden wir des katastrophischen Potentials unserer Welt kurzfristig ansichtig: In rituellen Inszenierungen wird der Schrecken gebannt. Die Medien-Rituale formulieren unser säkulares Heilsversprechen“ (Großklaus 1995: 59). Eine besondere Rolle bei der Rationalisierung zeitgenössischer Ängste, die in erster Linie aus sozialen Quellen gespeist werden (ökonomische, weltpolitische, ökologische Unsicherheiten), spielen dabei die Sicherheitsversprechen der Expertensysteme (Giddens 1990: 16).

„In den Nachrichten-Ritualen der Television erleben wir tagtäglich die Rückkehr des ‚Versorgers‘; in der Gestalt des/der Nachrichtensprecher/in und der Form des sprachlich rationalen Kommunikés akzeptieren wir ein Sicherheitsversprechen, das jeweils den Argumenten der Experten folgt; in besonderen, gefahrenträchtigen Situationen werden die Experten selbst auf die Medienbühne treten, um uns ihre Expertise in persönlicher Ansprache zu vermitteln. [...] Die Experten - sowohl technische als auch symbolische Experten - vertreten somit in unserer säkularen Welt die Funktion von Schamanen und Priestern in der vormodernen Welt“ (Großklaus 1995: 61).

Die von Großklaus bemühten Analogien sind in Hinsicht auf die Erklärung säkularer Phänomene mit religiösem Vokabular nicht unproblematisch (vgl. 7.2), sie können jedoch die kulturelle Funktion dieser medialen Praktiken lebhaft verdeutlichen. Sowohl Großklaus als auch Precht sehen Nachrichtensendungen in erster Linie als

Mittel zur Komplexitätsreduktion und -bewältigung in einer immer unübersichtlicher werdenden Welt. Hinter der Analogie von religiösen Ritualen und breitflächig rezipierten TV-Programmen steht die Annahme, dass Rituale in erster Linie eine gesellschaftsstabilisierende Funktion haben und diese in der Gegenwart von den Massenmedien übernommen werden.

Ein pessimistischeres Bild unserer von den Medien geprägten Gegenwart zeichnet Tamar Liebes, wenn sie das unreflektierte und hysterische Genre des „Katastrophen-Marathons“ analysiert. Ob es sich bei einem bestimmten Ereignis um eine „Krise“ handelt, wird häufig von der Berichterstattung der Medien festgelegt, lange bevor sich die demokratischen Institutionen mit ihnen befassen können. Dieser Mechanismus kann von potentiell zersetzenden Kräften wie Terroristen instrumentalisiert werden.

„Constitutional democracies have specified ways of insuring the survival of government in times of crisis such as the death of leaders, or of declaring a state of emergency when disaster strikes, but in an era marked by the omnipresence and immediacy of live TV, these proceedings seem slow, cumbersome and far behind. The new television, always there and thriving on catastrophes, ends up deciding for itself when a disaster may be defined as ‘national emergency’. [...] Thus, journalists are inclined to fall prey to the initiators of the event, just as they do in media events. [...] Whereas the principle of broadcast is to highlight emotions and solidarity and to bracket analysis, a disaster marathon constitutes a communal public forum where tragedy is the emotional motor which sizzles with conflict, emphasising anxiety, argument and disagreement” (Liebes 1998: 75).

In dieser Perspektive erscheint der dominante Mediendiskurs nicht als ordnungsstiftender Generator von nationalem Bewusstsein in der Moderne, sondern als selbstreferentielle Quelle von Ängsten und Hysterien, die sich, der Logik der sich selbst erfüllenden Prophezeiung entsprechend, sehr real auswirken können. Auch in der Einschätzung von Liebes wirkt der von McLuhan aufgeworfene Gedanke nach, dass sich die elektronischen Medien zu schnell für jede Kontrolle und vollständige Reflektion entwickeln und keine abschließende Vorstellung über sie gewonnen werden kann.

Der rasanten Entwicklung dieser Technologien liegen grundsätzliche gesellschaftliche Umwälzungen zugrunde, die jederzeit spürbar, doch nur ansatzweise theoretisierbar sind. Es steht jedoch fest, dass die religiöse Nutzung von modernen Medientechnologien eine große Rolle in ihrer immer nur teilweise erfassbaren Entwicklung spielen wird.

8.4 Die religiöse Nutzung moderner Medien

Religiöse Rituale oder politische Spektakel können als komplexe multimediale Botschaften verstanden werden. Die Überführung dieser Ereignisse in audiovisuelle Repräsentationen bedeutet eine zweifache Medialisierung menschlichen Handelns, vor allem jedoch die Herauslösung aus dem raum-zeitlichen Kontext des Geschehens. Die großen technologischen Fortschritte des 20. Jahrhunderts im Bereich der Medien wurden stets auch von religiös motivierten Akteuren instrumentalisiert. Die Verwendung von Radio, Fernsehen und anderen Medien für religiöse Zwecke ist vor allem in den Vereinigten Staaten stark ausgeprägt und institutionalisiert. Bereits 1925 gab es dort mindestens 63 religiöse Radiostationen (Frankl 1986: 68).⁹

Die Entstehung medial vermittelter Zuhörerschaften von einzelnen Predigern in Amerika wurde schon Mitte der 50er Jahre soziologisch untersucht (Parker u.a. 1955). Die berühmten Fernsehprediger des 20. Jahrhunderts und ähnliche Erscheinungen des „Televangelism“ werden von soziologischer Seite hauptsächlich als Transformation des „urban revivalism“ des späten 19. Jahrhunderts im angelsächsischen Sprachraum verstanden (Frankl 1986). Aus diesen, oft in Zelten veranstalteten, Massenergebnissen mit überregional bekannten Predigern sei die „Electric Church“ (Armstrong 1979) hervorgegangen, die heute einen festen Platz im Mediendiskurs der Vereinigten Staaten hat. Der genaue Umfang des Einflusses dieser religiösen Medienprodukte ist Gegenstand langer Debatten (Briggs und Burke 2005: 202), man ist sich jedoch einig, dass ihr Angebot den Regeln des Marktes folgt: „Commercial television sells soap and hamburgers, while religious television sells redemption and salvation“ (Frankl 1986: 10).

Diese Situation ist in Deutschland aufgrund einer Fülle von historischen Entwicklungen nicht gegeben (Humphreys 1990, 1996). Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurden, stark am britischen Vorbild angelehnte, staatliche Radio- und Fernsehanstalten geschaffen, die allerdings dezentraler organisiert waren (Briggs und Burke 2005: 181, Meyn 1999: 79). Ein kommerzialisiertes Mediensystem sollte nach

⁹ In Europa war und ist die religiöse Nutzung geringer ausgeprägt. Eine Ausnahme bilden die Niederlande und Skandinavien, wo religiöse Akteure bereits bei der Aufnahme von Radiosendungen 1927 beteiligt waren (Briggs und Burke 2005: 132).

amerikanischem Willen schon in den 1940er Jahren eingeführt werden, was jedoch am britischen Widerstand scheiterte (Kleinstauber und Wilke 1992: 78). So wurde die staatliche Kontrolle dieser Sparten erst in den 1980er Jahren gelockert und private Sender zugelassen. Die Presse hingegen stand zu keinem Zeitpunkt unter staatlichem Monopol. In der Gegenwart scheint die Medienlandschaft Deutschlands sehr divers zu sein, tatsächlich werden jedoch die staatlichen oder kommerziellen Medienprodukte durch einen relativ kleinen Kreis von zentralen Institutionen gesteuert (Kleinstauber und Wilke 1992: 81, 89). Ein Blick in die Eigentumsverhältnisse der dominanten Medienproduzenten in Deutschland bestätigt diesen Befund (Media Perspektiven 2006).

Mit Ausnahme der beiden etablierten Volkskirchen, denen innerhalb des Funk- und Fernsehsystems ein gewisser Platz eingeräumt wird, bestanden die medialen Aktivitäten religiöser Gruppierungen für lange Zeit in erster Linie aus Druckerzeugnissen. Entsprechend wurden die religiösen Akteure außerhalb der traditionellen Volkskirchen nur am Rande des öffentlichen Diskurses wahrgenommen. Mit dem Aufkommen privater Fernsehsender und käuflicher Sendezeit sowie steigenden Übertragungsmöglichkeiten per Internet hat sich diese Präsenz gesteigert, nimmt jedoch in Relation zur insgesamt verfügbaren Information nur einen sehr geringen Stellenwert ein. Dieser Umstand hindert den Großteil aller religiösen Gruppen jedoch nicht, alle denkbaren Medien zu nutzen um ihrer Stimme Geltung zu verschaffen.

Die Taube Heidelberg ist hierfür ein gutes Beispiel - die Gemeinde nutzt praktisch jedes zur Verfügung stehende Medium zur Verbreitung ihrer Botschaft: Flugblätter, Monatszeitungen, Bücher, Musikkassetten, Videokassetten, Fernsehübertragungen und schließlich eine umfangreiche Internetseite mit Texten, Bilderalben und Videodateien. Zusätzlich wird eine große Anzahl charismatisch-christlicher Literatur vertrieben, die innerhalb der gesamten charismatischen Szene rezipiert wird (Kern 1997: 387, Zimmerling 2002: 210).

Die Mittel der Verbreitung greifen dabei durchaus auf moderne Vermarktungstechniken zurück. Der Effekt der maximalen Verbreitung bringt jedoch auch Mechanismen der Abschottung hervor - es entsteht ein Kosmos aus jederzeit konsumierbaren Medien, der vor das „Hintergrundrauschen“ des alltäglichen

dominanten Mediendiskurses geschaltet werden kann. Beispielsweise hat der Rückgriff auf moderne Massenmedien bei der Verbreitung von neuem Liedgut einige wichtige Auswirkungen auf die charismatische „Szenenkultur“ (Kern 1997: 320). So wurden die Liederbücher in den meisten pfingstlich-charismatischen Gemeinden durch Tageslichtprojektoren oder Videosysteme ersetzt, die den entsprechenden Text auf eine Leinwand projizieren. Dies ermöglicht eine größere Varianz im Liedgut, die jedoch zumindest im Falle der Taube Heidelberg um einige Grundthemen kreist. Dennoch ist die charismatisch-christliche Lobpreismusik den Gesetzmäßigkeiten des Marktes unterworfen, was durch die stilistische Annäherung an eingängige Popmusik und wechselnde Moden deutlich wird. Schließlich kann das Liedgut durch den Gebrauch von modernen Medien stärker als bisher in den Alltag integriert werden.

„Im Auto, in der Wohnung und auch in sogenannten ‚christlichen‘ Discotheken schallt das Lob Gottes aus allen Lautsprechern. Die Grenzen zwischen dem Gottesdienst als außeralltägliches Ereignis und der normalen Alltagswelt verwischen zusehends. Das Hören von Lobpreismusik ‚erinnert‘ die Charismatiker an den Gottesdienst und versetzt sie mitten im Alltag in ‚Gegenwart Gottes‘. [...] Dadurch steigert sich die Erlebnisqualität des gewöhnlichen ‚Musikhörens‘ (während der Hausarbeit, bei Schulaufgaben etc.) zu einer religiösen Erfahrung. Zahlreiche Charismatiker formulierten mir gegenüber, dass sie gar keine ‚weltliche‘ (das heißt konventionelle) Musik mehr hören wollten, weil sie davon emotional nur ‚runtergezogen‘ würden, während ‚geistliche‘ Musik sie ‚aufbaut‘“ (Kern 1997: 320).

Die im weiteren Verlauf der Überlegungen Kerns entwickelte These, dass das ausschließliche Hören von Lobpreis zu einer Art Suchtverhalten führe, dementsprechend die religiöse Erfahrung immer schneller aktualisiert werden müsse, scheint allerdings zu sehr der Alltagspsychologie entlehnt. Der exklusive Konsum von Medienprodukten aus charismatisch-christlichem Umfeld kann genauso gut dazu dienen, als böse oder schädlich empfundene Medienprodukte auszublenden und die eigene Wahrnehmung in erster Linie von freundlichen, die eigene Haltung stützenden Botschaften zu umgeben. Ein „allgemeines Nachlassen der Erlebnisintensität“ (Kern 1997: 179) muss damit nicht verbunden sein und konnte bei den Mitgliedern der Taube Heidelberg auch nicht festgestellt werden.

Das erklärte Ziel der christlichen Medienarbeit der Gemeinde ist das Erreichen möglichst vieler Menschen. Für Pastor Fey spielen dabei Gottesdienstaufnahmen, die über Fernsehen, Internet und verschiedene Datenträger verbreitet werden, die größte Rolle. Die damit verbundene Medientheorie expliziert Pastor Fey in einer Predigt im Rahmen der untersuchten Heilungstage. Während dieses Gottesdienstes spricht er ausführlich über die große Bedeutung des Telepublikums für die Arbeit der Gemeinde.

Gott habe ihn bereits vor zwei Jahren gefragt, so Fey, ob er über das Fernsehen Kranke heilen, Dämonen austreiben und weissagen wolle. Damals habe er dies noch für unmöglich gehalten, aber seit acht Wochen übertrage man regelmäßig Ausschnitte aus den Gottesdiensten ins Berliner Kabelnetz. Die Zuschauerzahlen würden zwischen 30.000 und 35.000 Zuschauern schwanken, was einer hundertfachen Multiplikation der Botschaft gleichkomme. Das Zustandekommen der Fernsehsendungen im Berliner Kabelnetz schreibt Pastor Fey ebenfalls Gott zu, mit dessen Hilfe erst die finanziellen Mittel für die Realisierung dieses Projektes zusammengekommen seien.

„Und auf übernatürliche Art und Weise dann, haben wir in einem NICHT christlichen Fernsehen wo 4,2 Millionen Leute zuschauen können, jeden Freitag Abend von halb neun bis halb zehn ein Stunde bekommen, wo wir predigen können, wo wir Dämonen austreiben können, wo wir Kranke heilen können, wo wir prophezeien können. Versteht Ihr?“ [Applaus]

Die mediale Übertragung der Gottesdienste der Taube Heidelberg ist nicht nur als Übermittlung von Information zu sehen - sie ist gleichzeitig ein Kanal, durch den der Heilige Geist zu den Menschen fließt und wirken kann. Entsprechend dieser Medientheorie kann der Zuschauer am Fernseher oder am Computer dieselben Erfahrungen machen wie die Teilnehmer vor Ort - er kann von Krankheiten geheilt oder von Dämonen befreit werden. Die Motivation der medialen Verbreitung der Gottesdienste der Taube Heidelberg ist nicht in erster Linie die Rekrutierung neuer Gemeindemitglieder. Dieser Punkt wird deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass die Gemeinde keine Vertreter oder Ableger in Berlin hat. Es geht viel mehr

darum, die in den Gottesdiensten entstehende „Segnung“ möglichst weit auszustrahlen. Die Hoffnung auf die Bekehrung durch diese Sendungen ruht nicht auf geleisteter Überzeugungsarbeit. Der Glaube an Gott muss vom Menschen nicht verstandesmäßig erschlossen werden - er selbst handelt an den Menschen, die nur zu spüren brauchen. Dies wird deutlich, wenn Pastor Fey teilweise „Bekehrung“ mit „Heilung“ gleichsetzt:

„Wisst Ihr, dass es in Berlin Tausende und Tausende muslimische Türken gibt? Die in den Fernseher reinschauen. Die versteckt christliche Sachen anschauen, wisst Ihr das? Sie dürfen nirgendwo hingehen, aber sie gucken Fernsehen. Und sie sehen, dass es einen Gott gibt, der sie liebt. Ein Gott, der sie heilt. Könnt ihr diese Vision haben?“

Die massenhafte Bekehrung bzw. Heilung von Menschen in Berlin sei jedoch nur der Anfang. Gott habe ihm gezeigt, dass die Gottesdienste der Taube Heidelberg bald auf großen Kanälen und während der Hauptsendezeit am Samstagabend übertragen werden würden. Nach Berlin sollen weitere Städte wie Hamburg und München folgen, was letztendlich zur Heilung ganz Deutschlands und weiterer Länder führe. Hier findet sich noch einmal die regionale gedachte Hierarchie dämonischer Agenten, die als Herrscher über verschieden große Gebiete gedacht werden. Schließlich steckt Pastor Fey das Fernziel ab - die Dominanz des öffentlichen, säkularen Mediendiskurses in Deutschland. Diese sei mit Hilfe des Heiligen Geistes in Reichweite:

„Heute im Fernsehen machen sie vielleicht noch große Werbung über Bücher, die heute rausgekommen sind, wie Harry Potter und andere, aber bald kommt die Zeit, wo die BESTEN Filme von Christen sein werden. Es kommt die Zeit wo die besten Filme von Christen sein werden, die beste Musik wird von Christen kommen, weil der Heilige Geist drauf ist.“

Dies sei bisher hauptsächlich aufgrund der mangelnden Aktivität von christlicher Seite nicht geschehen. So habe ihm Gott beispielsweise gesagt, dass Wahrsager und Kartenleger nur deshalb regelmäßig im Privatfernsehen auftauchen würden, weil der

Sendeplatz nicht zuvor von Christen besetzt worden sei. Pastor Fey sagt, er lege Wert darauf, dass die Taube Heidelberg keine „Sackgassen-Gemeinde“ oder ein „Sackgassen-Gebetsclub“ ohne missionarische Ambitionen sein soll. Eine seiner Strategien zur Verstärkung der christlich-medialen Präsenz besteht in der Ausbildung seiner Mitarbeiter zu Fernsehpredigern. Während der Predigt führt er aus, dass das Predigen in die Kamera einen besonderen Sprachstil und ein bestimmtes Auftreten erfordere, das sich vom herkömmlichen Gottesdienst unterscheide. Dies werde bereits in den „Jüngerschaftsschulungen“ geprobt, solle aber in Zukunft noch weiter verstärkt werden. Während des Gottesdienstes wird dies auch in die Tat umgesetzt - er bittet zunächst den Gastpastor Olli Elwers, für 35 Sekunden in die Kamera zu sprechen. Dieser wendet sich an das Aufnahmegerät und redet eindringlich von der Liebe Gottes. Anschließend bittet Pastor Fey ein ihm bekanntes Ehepaar, sich an den Händen zu halten und ebenfalls in die Kamera zu sprechen und ihren Glauben zu bezeugen. Schließlich bittet er noch eine Mitarbeiterin Pastor Herrmanns und die Leiterin der Jugendabteilung der Taube Heidelberg, dasselbe zu tun.

Nach diesen Beispielen kameragerechten Auftretens wendet sich Pastor Fey den modernen Trägermedien zu, in die er ebenfalls große Hoffnung setzt. Er weist auf die günstige Massenproduktion von DVDs hin. Er präsentiert eine DVD, die 30 „Kurzzeugnisse“ verschiedener charismatischer Christen enthält und anschließend verteilt wird.

Die von Pastor Fey gewünschte mediale Verbreitung bleibt nicht ohne Widerspruch innerhalb der Gemeinde, was durch die häufige Erwähnung des finanziellen Aspektes auch in dieser Aufnahme implizit deutlich wird. Mehrmals versichert er, dass Gott auf übernatürliche Art und Weise immer ausreichende Finanzen für dieses Werk zur Verfügung stellen werde. Weiterhin wirft er zwei mögliche Gegenargumente auf, um diese dann zu entkräften. Dabei handelt es sich zunächst um die Befürchtung, dass bei einem großen medialen Angebot schließlich niemand mehr in den Gottesdienst kommen werde. Sie wird von Pastor Fey geschmälert, indem er auf die weite geographische Streuung und die vielen Internetzuschauer aus Frankreich und der Schweiz aufmerksam macht. Dann verweist er noch auf den Gedanken, dass Fernsehzuschauer ihm als Pastor „nichts bringen“ würden. Damit meint er hauptsächlich finanzielle Unterstützung, die für die groß angelegten

Kampagnen nicht immer einfach zu bekommen ist. Darauf käme es jedoch nicht an, da Gott ja für genügend Geld sorgen werde.

Die Fernseharbeit muss nicht nur finanziell unterstützt werden, es ist sind auch Gebete für deren Erfolg erforderlich. Im Zuge der medialen Aktivitäten werden hochtechnisierte Apparaturen mit einer zusätzlichen religiösen Bedeutungsebene versehen und Teil des kosmischen Kampfes zwischen Gut und Böse. Diese Mischung wird in folgendem, auf der Webseite der Gemeinde veröffentlichten, Aufruf zur Fernseharbeit deutlich:

„Wir wollen Erweckung für das deutschsprachige Volk in unserer Generation erleben! Doch wie sollen die Menschen an einen Gott glauben, den sie nicht kennen? Deshalb wollen wir den Menschen das Evangelium in ihr Wohnzimmer bringen, wo sie in entspannter Atmosphäre und ohne soziale Zwänge ihr Herz für Gott öffnen können und seine Kraft erleben. Die Gottesdienste der „Taube“ sollen jede Woche im Fernsehen (Satelliten TV und lokale Sender) zu empfangen sein. Erfrischend freie Gottesdienste, in denen Menschen eine Begegnung mit dem lebendigen Gott haben und erfahren, dass Jesus Christus rettet, heilt und befreit. Damit diese Vision schon bald Realität wird, brauchen wir Mitarbeiter, die diesen Wunsch haben.

-Menschen, die regelmäßig für die Fernseharbeit der „Taube“ beten.

-Menschen, die die Fernseharbeit finanziell unterstützen.

-Menschen, die ganz praktisch mitarbeiten. Verrate uns, was du tun könntest.“

(<http://www.dietaube.org/index.php?pageid=023030>, 06.12.2007)

Die Strategien zum Erreichen möglichst vieler Menschen sind „handfest“ - die Übertragung der Gottesdienste zur Hauptsendezeit auf großen Kanälen in die Hauptstadt Berlin, die Ausbildung von kameraerfahrenen Predigern, die möglichst alle Zielgruppen (Ehepaare, Alleinstehende, Jugendliche) ansprechen sollen. Gleichzeitig werden Handzettel, auf denen die Veranstaltungen der Taube Heidelberg beworben werden, an öffentlichen Orten wie der Universität ausgelegt und in Briefkästen verteilt. Diese Vorgehensweise folgt einer Theorie der massenhaften Ausbreitung der eigenen Botschaft, die für den Mediendiskurs der

Gegenwart kennzeichnend ist und in dieser Form auch von Werbeagenturen und Redaktionen befolgt wird.

Die Wirkung der verbreiteten Botschaft wird im Falle der Taube Heidelberg allerdings religiös verstanden - der potentielle Zuschauer muss nicht vom semantischen Gehalt überzeugt werden, Gott handelt durch das Medium und „erweckt“. Die erwarteten Ergebnisse sind körperliche Heilung und Bekehrung, was mit spiritueller Heilung oder Errettung gleichgesetzt wird. Weiterhin ist die „Ausstrahlung“, der in den Gottesdiensten entstehenden „Segnung“ in ein möglichst weites Gebiet ein Aspekt der „geistlichen Kriegführung“ gegen dämonische Agenten. Diesen werden im Gegenzug technologische Sabotageakte zur Einschränkung des Sendeaktivitäten zugeschrieben. Hinter Fehlfunktionen der genutzten Internet-Server werden dämonische Angriffe vermutet, die es mit Hilfe von Gebeten abzuwehren gilt. Die Medientechnologien bekommen durch diese Zuschreibungen religiöser Wirkkraft eine magische Qualität.

Die im Deutschland der Gegenwart dominante Medienlandschaft wird als Gegner verstanden, welche Jesus gegenüber feindlich eingestellt ist und die es zu bekämpfen gilt. Pastor Fey sieht eine Vielzahl von Journalisten im Bund mit dämonischen Kräften und den Großteil der Medien der Gegenwart als ein Werkzeug des Teufels. Der säkular orientierte Mediendiskurs ist also ebenfalls Träger einer übernatürlichen Kraft, allerdings einer dämonischen. Der Kampf um Aufmerksamkeit in der medialen Arena ist damit auf eine übernatürliche Stufe gehoben, er wird zu einem dämonisch infizierten Gebiet, das durch die Übertragung christlicher Sendungen erobert werden muss. Die ständige Beteuerung des Erfolges in diesem Kampf gleicht der geistlichen Kriegführung gegen Dämonen, die als Herrscher über unterschiedlich große Domänen imaginiert werden. Als missionarisches Fernziel wird die Expansion des eigenen, randständigen Diskurses und schließlich die Dominanz des öffentlichen Mediendiskurses propagiert. „Le monde extérieur doit être absorbé par le monde intérieur“ (Zylberberg und Montminy 1980: 143).

Diese emische Medientheorie folgt dem bereits erwähnten Modell der „hypodermischen Nadel“ und sieht die Zuschauer als passive Rezipienten einer

wirkmächtigen Botschaft (Coleman 2000: 179). Damit ähnelt sie den klassischen Medientheorien zur Massengesellschaft (vgl. 8.2).

Mit dem Aufkommen des Internet (Barabási 2003: 143, Briggs und Burke 2005: 244, Monaco 2006: 522) haben nicht nur Gruppierungen, sondern auch Individuen eine neue Möglichkeit der medialen Streuung erhalten, die völlig neue Formen der Religiosität ermöglicht (O’Leary und Brasher 1996). Helland entwirft ein heuristisches Modell für die Untersuchung der Beziehungen zwischen Religion und Internet, das im Wesentlichen aus zwei Kategorien besteht: „Religion Online“ und „Online-Religion“. Die Internetaktivitäten der Taube Heidelberg fallen dabei unter „Religion-Online“, denn es handelt sich dabei um die Produkte einer, wenn auch in niedrigem Maße, institutionalisierten religiösen Gemeinschaft, die als einzelner Sender zu vielen Empfängern überträgt. Damit wird laut Helland ein normiertes Glaubenssystem, das der Kontrolle einer kleinen Gruppe von Produzenten unterliegt, vermittelt.

„This use of the Internet is what I would classify as religion-online, an organized attempt to utilize traditional forms of communication to present religion based upon vertical conceptions of control, status and authority” (Helland 2000: 207).

Als traditionelle Formen der Übertragung sieht Helland vor allem audiovisuelle Sendungen, wie sie innerhalb der Medienproduktion der Taube Heidelberg tatsächlich eine zentrale Rolle spielen. Die zur Verfügung gestellten Videodateien nehmen nach wie vor eine große Menge von Speicherplatz ein, der von der Gemeinde finanziert werden muss. Das gleiche gilt für die Übertragungszeiten in das Berliner Kabelnetz. Diese traditionelle Kommunikationsform des ‚one-to-many‘ sieht Helland in der zweiten Kategorie „Online-Religion“ gerade nicht am Werk. Damit bezeichnet er den hoch individualisierten Austausch über religiöse Themengebiete mit Hilfe des Internet, welcher morphologisch der Struktur des Netzes selbst entspreche.

„This form of religious participation can be designated as online-religion, and has several distinct characteristics that stem from new forms of communication protocols

based on the ideal of unstructured, open, and non-hierarchical organization” (Helland 2000: 207).

Helland interessiert sich besonders für diese Art der Interaktion, in der er neue Gemeinschaften entstehen sieht, welche von den Merkmalen des Turnerschen „communitas“-Begriffes geprägt seien.

„On the Web, particular manifestations of community are developing around this form of religious interaction, virtual religious communities that are best classified as virtual communitas” (Helland 2000: 214).

Diese „virtual communitas“ ist in Anlehnung an das ritualtheoretische Konzept der „communitas“ von Strukturlosigkeit, egalitärer Kommunikation und reziprokem Austausch gekennzeichnet. Innerhalb eines Raumes unverbindlicher Teilnahme entstehe ein freies Fließen von „interaction“ und „sacredness“. Dieses Modell beleuchtet zwar einige wichtige Merkmale zeitgenössischer religiöser Kommunikation, unterschlägt jedoch gleichzeitig einige wichtige Parameter. Helland erwähnt zwar den „digital divide“ (Helland 2000: 212), die Tatsache also, dass überhaupt nur eine privilegierte Minderheit der Menschheit Zugang zu diesem Medium hat und diese global höchst ungleich verbreitet ist. Das Internet selbst jedoch wird als entlokalisierter Raum konzipiert, in dem sich religiöse Gemeinschaften entsprechend ähnlicher Glaubenssysteme formieren können. Dabei wird vernachlässigt, dass die Auflösung räumlicher Grenzen innerhalb des Internet eine große Menge sozialer Grenzen bestehen lässt oder erst neu ausbildet. Zur ersteren Gruppe sind Faktoren wie Sprache, Literalität und Bildung zu zählen. Zu den durch das Medium erst entstandenen Abgrenzungsmechanismen sind Anonymität und das Spiel mit Identität zu nennen.

Die Angemessenheit der Anwendung von „communitas“ als geeignetem Konzept für die Untersuchung dieser sozialen Phänomene muss hier nicht weiter verfolgt werden, da unser Fallbeispiel eher der Kategorie von „Religion-Online“ zuzuordnen ist. Diesen ordnet Helland in erster Linie ergänzende Funktionen für die bereits institutionalisierten religiösen Gemeinschaften zu, die wenig publikumswirksame Ausstrahlung besäßen.

„With millions of web sites devoted to religion and spirituality, a large number of which are supported privately, religion-online will most likely have appeal to those

already associated with particular movements or traditions. In the long term, it is unlikely that the Internet, in and of itself, will provide adequate means for religious recruitment” (Helland 2000: 220).

Als zentrales Merkmal von „religion-online/online-religion“ sieht er die Erweiterung des religiösen Spielraumes im privaten Bereich, der ältere Formen der religiösen Interaktion nicht ersetzt, sondern erweitert. Das gilt vor allem für die Elemente der Unverbindlichkeit und unmittelbaren Verfügbarkeit. Dieser Umstand wird auch von den Medienverantwortlichen der Taube Heidelberg so gesehen und mit eingeplant - durch unverbindlichen medialen Konsum sollen die Hemmschwellen der körperlichen Präsenz abgebaut werden.

Eine schärfere Eingrenzung von „Religion-Online“ bietet Sara Horsfall, die eine Einteilung der Internetnutzung religiöser Organisationen in externe und interne Kommunikation vornimmt (Horsfall 2000: 173). Legt man dieses Modell auf die Taube Heidelberg an, fällt ins Auge, dass die Internetpräsenz der Gemeinde in erster Linie aus externer Kommunikation besteht. Die veröffentlichten Daten sind zwar auch für Gemeindemitglieder von Interesse, es fehlen jedoch Möglichkeiten zur Kommunikation der Nutzer untereinander, wie z. B. Adressenverzeichnisse, Diskussionsforen oder Chatrooms. Die Seiten informieren entweder über Veranstaltungen, erlauben Zugriff auf audio-visuelle Daten, bieten Medienprodukte zum Verkauf an oder geben Prophezeiungen wieder.

Der mediale Inhalt hat also in erster Linie evangelistischen Charakter und dient eher der möglichst weiten Verbreitung als der individuellen Vernetzung der Mitglieder. Der Datentransfer erfolgt also nur in eine Richtung. Demgegenüber steht allerdings der Befund, dass die Inhalte einen nur sehr beschränkten Rezipientenkreis haben, der wiederum in erster Linie aus Personen des weiteren Umfeldes der institutionellen Gemeinde besteht. In diesem Sinne hat die Internetpräsenz der Taube Heidelberg die Gestalt der externen Kommunikation, wird aber verstärkt zur im weiteren Sinne internen Kommunikation verwendet.

Angesichts der von Helland und Horsfall angeführten Beispiele etablierter und global weitläufig vernetzter Knotenpunkte wie etwa den Internetangeboten des Vatikan oder von Scientology, erscheint die Einordnung der Medienprodukte der Taube

Heidelberg unter die Kategorie „Religion-Online“ problematisch. Denn der Ausbreitungs- und Organisationsgrad der hier untersuchten Medienproduktion bleibt hinter derartigen virtuellen Religionsangeboten bei weitem zurück und vermischt sich angesichts ihrer klaren Minderheitsstellung auch mit dem Konzept „Online-Religion“. Die von der Taube Heidelberg produzierten Bilder und Worte gehören zum verschwindend geringen Teil der immer schneller anschwellenden Informationsflut, die nicht auf die bereits vorhandenen Interessen der breiten Bevölkerung abzielen und entsprechend geringe Rezeption finden.

“Most of the images that we encounter in the media reflect the experiences and interests of the majority groups in our society - those who make up the large common denominator audiences whom producers wish to sell to advertisers” (Gross 1998: 88).

Gross und Dayan entwickeln in Anlehnung an Katz ein Schema der Medienrepräsentation entsprechend dem Muster „von wem, von was, für wen“ (Gross 1998: 89, Dayan 1998: 106).

Laut ihren Untersuchungen besteht der größte Teil des medialen Angebots aus Repräsentation der Bevölkerungsmehrheit durch diese und für diese. Die zweithäufigste Darstellung ist die von Minderheiten durch die Mehrheit für die Mehrheit. Am geringsten fällt die Repräsentation von Minderheiten durch Minderheiten für diese selbst aus. Je nachdem, welchen Repräsentationen Aufmerksamkeit geschenkt wird, können höchst unterschiedliche Wahrnehmungen der Welt entstehen, die wiederum das Handeln der Menschen direkt beeinflussen (Lippmann 1988: 210).

Der größte Teil der medialen Produkte des Alltags ist kommerzialisiert. Das gilt in Ländern wie Amerika auch für einen großen Teil der religiösen Medien, kann jedoch für Deutschland und speziell die Medienprodukte der Taube Heidelberg nicht festgestellt werden. So haben beispielsweise charismatisch-christliche Druckerzeugnisse in Deutschland nur geringe Auflagen, die niemals 10.000 überschreiten (Hempelmann 2005a: 487) und im Falle der Taube Heidelberg unter 4.000 liegen. Dass die Gemeinde ihre Sendungen der weiteren Öffentlichkeit nahe bringen kann, ist zu bezweifeln - sie sind klar als Produkte einer abweichenden

Minderheit zu identifizieren und geraten damit in Konflikt mit den Erwartungen, die von der Mehrheit der Bevölkerung an Medienprodukte gestellt wird.

„[...] media images consumed by majority audiences may well have been produced by minority group members, as long as tell-tale labels are safely removed or hidden from sight. There is indeed traffic that moves from the minority to the majority, but this crossover commerce requires careful and often deceptive packaging if its cargo is to be palatable to the majority” (Gross 1998: 93).

Die Medienprodukte der Taube Heidelberg sind ein solches von einer Minderheit geschaffene Bild einer kleinen Gemeinschaft und werden auch hauptsächlich von einer Minderheit genutzt. Die Produkte haben jedoch gleichzeitig den Anspruch, für die Mehrheit geschaffen zu sein, was wiederum Auswirkungen auf die rezipierende Minderheit hat - die Selbstrepräsentation stellt die „offizielle Version“ des Gemeindelebens dar, die medial aufbereitet der weiteren Bevölkerung näher gebracht werden soll. Doch diese Medienprodukte mit Inhalten wie Wunderheilungen und Dämonaustreibungen sind für die Mehrheit der deutschen Bevölkerung keineswegs leicht verdaulich. Hinzu kommt, dass durch die audiovisuelle Übertragung die rituellen Rahmenbedingungen für Einbezogenheit, Effektivität und Transformation stark eingeschränkt sind. Heilungen und Dämonenaustreibungen innerhalb ritueller Kontexte benötigen die starke Einbindung der Sinne, um effektiv zu werden (Laderman und Roseman 1996: 4), weshalb die zeitliche Verzögerung und die Reduktion auf Auge und Ohr abträglich ist - die Atmosphäre springt nicht über. Im Laufe der Untersuchung konnte ich immer wieder beobachten, dass die Aufnahmen bei nicht-charismatisch vorgeprägten Zuschauern eher Befremdung und Ablehnung verursachen.

Die Medienbotschaften der Taube Heidelberg entsprechen nicht den in Deutschland dominanten Weltvorstellungen, sondern rekurrieren auf einen absoluten Kosmos christlicher Lehre. Sie stellen partikularistische Tendenzen dar, die den im dominanten Mediendiskurs vertretenen universalistischen Aufklärungsidealen entgegenstehen. Derartige mediale Tendenzen bergen durchaus ein Gefahrenpotential für demokratische Ordnungen. Dayan drückt dies drastisch aus: „[...] particularism might open the road towards regression, romantic infatuations, mass graves” (Dayan 1998: 105).

Tatsächlich ist die Taube Heidelberg jedoch weit entfernt davon, einen deutlichen Einfluss auf den dominanten Mediendiskurs auszuüben. Auch wenn die Botschaft durch jedes denkbare Medium verbreitet wird, ist der Rezipientenkreis zum allergrößten Teil bereits religiös vorgeprägt. Die medialen Selbstrepräsentationen religiöser Gruppen haben angesichts des säkularen Medienangebots in Deutschland nur geringen Stellenwert. „[...] religions can manifest themselves using various modern resources, such as the media, yet stay within social circumscribed spheres“ (Coman und Rothenbuhler 2005: 8).

Dieser Befund trifft für Deutschland und den weiteren europäischen Raum nach wie vor zu, man muss sich jedoch vor Augen führen, dass dies für den allergrößten Teil der Welt nicht der Fall ist (Meyer und Moos 2006: 7). Ob sich diese Situationen in Zukunft angleichen werden, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht abgeschätzt werden, der Fall erscheint jedoch aus der Gegenwart heraus höchst unwahrscheinlich.

8.5 Mediale Repräsentation, Selbstexternalisierung und Selbstkonstitution

„Die televisionale Wahrnehmung - das ist meine These - ordnet das Gesehene, gliedert das sog. Wirklichkeitsfeld vergleichbar als Raster oder Mosaik, in das in beschleunigtem Reiz-, Aufnahme- und Verarbeitungstempo ‚gestreute Punktmengen‘ zu flüchtigen Bildgestalten auf- und wiederabgebaut werden. Die televisionale Wahrnehmungsorientierung spielt sich bis an die physiologischen Grenzwerte beschleunigt ab; ihr Ordnungsmuster ist das dynamische Mosaik; ihr Verfahren das einer hyperaktiven und hypermobilen Reizpunkt-Collage“ (Großklaus 1995: 129).

Die von Großklaus identifizierte dominante „televisionale“ Wahrnehmung in unserer Gesellschaft entspricht der traditionslosen, auf Erlebnis und „instantanen“ Wundern aufbauenden freikirchlichen Haltung der Taube Heidelberg. Dies gilt auch für deren Theologie, die sich nicht durch rationale Strenge gezeichnet logisch darstellt, sondern auf greifbaren Einzelfällen beruht, die selektiv hervorgehoben werden können. Die audiovisuelle Aufzeichnung dieser Geschehnisse steht in Wechselwirkung mit dem Glauben und Handeln innerhalb der Taube Heidelberg. Dabei müssen jedoch zweierlei Einschränkungen gemacht werden. Die Aufnahmen der Gottesdienste folgen einem streng linearen Muster, das der von Großklaus beschriebenen Wahrnehmungsstruktur der Gleichzeitigkeit nicht gerecht wird. Weiterhin handelt es sich bei den medialen Repräsentationen um Medienprodukte einer Randgruppe, die keine messbare Aufmerksamkeit in der umgebenden Gesellschaft erregen. Coleman weist darauf hin, dass die moderne Medientechnologie im Laufe des 20. Jahrhundert von protestantischer Seite enthusiastische Aufnahme fand, da hier die Möglichkeit der weltweiten Bekehrung gesehen wurde. Er beschreibt eine Überschneidung in der gemeinsamen Ratio der weitmöglichsten Verbreitung und der dramatischen Inszenierung des Glaubens. „Both the media and evangelical ideology encourage a rationalised, quantitative approach to salvation alongside the presentation of belief in dramatic, experiential terms“ (Coleman 2000: 166).

Die Verbreitung der Botschaft ist ein zentraler Teil der charismatisch-christlichen Identität - die virtuelle Medienwelt kommt dem entgegen, da hier ein grenzenloser, globaler Raum imaginiert werden kann, der gleichzeitig Ablehnung und negatives Feedback ausblendet.

„Electronic media can therefore help adherents to articulate a sense of place or belonging within a potentially infinite community of believers. Not only can they regard the whole world as a potential market for their products, but they can also come to regard their own actions as having far more than parochial significance“ (Coleman 2000: 179).

Obwohl die rege Medienarbeit der Taube Heidelberg ihrem eigenen Anspruch der massenhaften Multiplikation und Dominanz im Mediendiskurs nicht gerecht wird, hat sie zweifellos eine große Funktion für die Selbstbestätigung und Selbstermächtigung dieser Gemeinde. Dies schlägt sich auf verschiedenen Ebenen nieder und lässt sich auch direkt in den Gottesdiensten beobachten.

Die Theorien zur Bewusstseinsänderung durch neue Medien wie die von McLuhan oder Großklaus bieten meist zwar eine Perspektive, jedoch keine genauen Anhaltspunkte zur Art und Weise der Veränderungen (Meyrowitz 1987: 27). Dass die Entwicklung der Medien Auswirkungen auf kognitive Prozesse und Wirklichkeitsvorstellung der Menschen hat, ist anerkannt, ob es sich dabei um einen graduellen Wandel oder eine grundsätzliche Veränderung der Seinsweise des Menschen im Sinne einer „Revolution“ handelt, ist umstritten (Barta-Smith und DiMarco 2003: 161). Eine überzeugende Darstellung bzw. Kategorisierung des Einflusses technologischer Medien auf das Bewusstsein des Menschen wird von Theoretikern mit dieser Grundannahme in der Regel nicht gegeben. Diesem Defizit will Meyrowitz entgegentreten, indem er versucht die allgemeinen Postulate der „Medientheoretiker“ und die Interaktionsanalysen der „Situationisten“ zu verbinden. „Die Medium-Theoretiker beschreiben, wie Medien große Gebiete kultureller Umgebungen und institutioneller Strukturen neu formen, aber sie sagen uns nicht viel darüber, wie die Medien spezifische soziale Situationen oder sogar das alltägliche Sozialverhalten umformen. Die Situationisten wiederum sind mehr damit beschäftigt, Situationen und situatives Verhalten zu beschreiben, so wie sie in der Gesellschaft *gegeben* sind, als damit, zu analysieren, wie und warum sich Situationen

entwickeln. [...] Außerdem konzentrieren sich die Situationisten fast ausschließlich auf die Interaktion von Angesicht zu Angesicht und ignorieren solche Interaktionen, die durch Medien vermittelt werden“ (Meyrowitz 1987: 35).

Meyrowitz will diese Lücke schließen, indem er die beiden theoretischen Perspektiven verbindet. Dazu trennt er das Konzept der „sozialen Situation“ von der Bindung an einen bestimmten physikalischen Ort.

„Eine andere Sicht sozialer Situation ist, sie als „Informationssystem“ zu betrachten, also als Zugangs-Muster zu sozialen Informationen und zum Verhalten anderer Menschen. Diese Definition steht nicht im Widerspruch zu denen der meisten Situationisten, sondern sie erweitert die Untersuchung sozialer Situationen auf solche, die jenseits der Ort-gebundenen Umwelten stattfinden“ (Meyrowitz 1987: 38).

Die Bindung sozialer Situationen an einen bestimmten physikalischen Ort hält Meyrowitz für einen der zentralen Fehler der situationistischen Perspektive, denn dieses Paradigma kann weder die Mechanismen der Trennung und Integration dieser Situationen am selben physikalischen Ort erklären, noch die Einführung elektronischer Übertragungstechnologien wie Telefon, Mikrofon oder Kamera berücksichtigen, welche den physikalisch begrenzten Raum aufheben und den Kreis der direkten und zeitversetzten potentiellen Teilnehmer exponential erhöhen können. Damit ist beispielsweise auch Briefverkehr eine soziale Situation, die jedoch nicht direkt an einen Ort gebunden ist. Hier ist die Masse der sozialen Information freilich geringer als bei direkter Interaktion. Diese wird erst durch die elektronischen Medien deutlich erhöht.

„Sprache und äußere Erscheinung anderer Menschen sind auch für Leute sichtbar, also zugänglich, die sich nicht am selben Ort befinden. Die Ausbreitung elektronischer Medien lässt zahlreiche neue Situationen entstehen“ (Meyrowitz 1987: 39).

Meyrowitz modifiziert das Bühnenmodell von Goffman, innerhalb dessen soziale Situationen als an bestimmte physische Orte gebunden beschrieben werden (Goffman 1969). Ob eine soziale Situation im „Hintergrund“ oder „auf der Bühne“ stattfindet, wird jedoch nur teilweise vom Ort bestimmt, sondern vielmehr von der Konstellation der an der Interaktion direkt oder indirekt beteiligten Akteure.

Das beste Beispiel hierfür ist ein Telefongespräch: es hat keinen Ort, stellt jedoch zweifelsfrei eine mit Rollenverständnissen befrachtete soziale Situation dar. Durch den Einsatz elektronischer Medien wird jede soziale Situation grundlegend verändert, eine Einsicht, die vor allem feldforschenden Ethnologen nahe liegt.

Die Abkopplung vom physischen Ort bedeutet automatisch Unsicherheit über den potentiellen Teilnehmerkreis der Situation. Diese Veränderung sozialer Situationen durch elektronische Medien trifft nicht nur auf die geographische Dimension, sondern auch auf die der Zeit zu - elektronische Aufzeichnung machen vergangenes Verhalten konservierbar und es ist zumindest potentiell möglich, die Aufgezeichneten mit Vergangenen zu konfrontieren, was wiederum ihr Handeln in der Gegenwart beeinflusst. Die durch die neuen Medien eingeführte Unsicherheit über die Teilnehmer einer Situation führt dazu, dass eine Rolle angenommen wird, die einem möglich großen Teil der potentiellen Zuhörerschaft entgegenkommt. Dies gilt für Interaktionen in der qualitativen Sozialforschung ebenso wie für politische Reden.

„Da die meisten von uns versuchen, sich jedem Publikum als relativ stabile Persönlichkeit zu präsentieren, muss jede Information, die das Publikum über unser Verhalten aus anderen Situationen übernommen hat, in Rechnung gestellt werden, bevor wir eine bestimmte Interpretation unserer Rolle abliefern“ (Meyrowitz 1987: 47).

Den durch die technologische Entwicklung ausgelösten Wandel sozialer Situationen beschreibt er anhand von drei Kategorien: Der Gruppenidentität (einschließlich der Zugehörigkeit zu einer Geschlechtskategorie), der Sozialisation und der Hierarchien. Da die neuen Medien vormals abgeschlossene gesellschaftliche Bereiche wie etwa das „Hintergrundverhalten“ von fremden Gruppen, Angehörigen des anderen Geschlechts oder Altersgruppen untereinander sowie verschiedenste Experten und Autoritäten sichtbar machen, sieht Meyrowitz die sozialen Strukturen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Umbruch begriffen.

„Die sozialen Bewegungen und Unruhen seit den späten 50er Jahren waren - so behauptet diese Theorie - vielleicht Anpassungsleistungen im Verhalten, in den Einstellungen und Gesetzen, um mit und in diesen neuen sozialen Umwelten zurechtzukommen. Ein Großteil der traditionellen Unterscheidungen zwischen

verschiedenen Gruppen, zwischen Menschen in verschiedenen Stadien der Sozialisation und zwischen Übergeordneten und Untergebenen basierten auf den Mustern des Informationsflusses einer Gesellschaft, in der die Druckmedien dominierten. Das neue und ‚seltsame‘ Verhalten vieler einzelner Menschen oder ganzer Gesellschaftsschichten könnte das Resultat einer ständigen Vermischung früher verschiedener sozialer Umwelten sein“ (Meyrowitz 1987: 208).

Die Veränderung sozialer Rahmenbedingungen wie durch den Einsatz von elektronischen Medien sieht Meyrowitz in erster Linie als Steigerung der Transparenz und Demokratisierung menschlichen Verhaltens. Dabei scheint er wie selbstverständlich davon auszugehen, dass die medialen Produkte durch Aufhebung von Distanz auch einen unverstellten Blick auf bisher abgeschottete soziale Bereiche bieten. Dies ist jedoch nur eingeschränkt der Fall - mediale Repräsentationen stellen Teile der Wirklichkeit dar, die entsprechend den Motiven der Produzenten arrangiert wurden und keine objektive Realität vermitteln.

Wendet man die Überlegungen zur Ausweitung des sozialen Rahmens auf die Taube Heidelberg an, wird deutlich, dass dieses Element innerhalb der rituellen Kontexte bewusst eingesetzt wird. Der Pastor erinnert die Gemeinde regelmäßig daran, dass der tatsächliche Teilnehmerkreis doppelt so groß wie die Zahl der physikalisch Anwesenden sei. Damit überschätzt er zwar die Zahl der tatsächlich per Livestream teilnehmenden Zuschauer (hier ist die Zahl aufgrund von Rechenkapazitäten auf unter 50 begrenzt), addiert man aber das zeitliche versetzte Publikum hinzu, ist diese Zahl vielleicht sogar untertrieben. Die Auflösung der räumlichen und zeitlichen Grenzen der Gottesdienste und Sonderveranstaltungen verleiht diesen Anlässen zusätzliche soziale Signifikanz. Dies wird unterstützt durch die regelmäßige direkte Ansprache an das Telepublikum sowie die geschilderten Aufforderungen der Teilnehmer zum Sprechen in die Kamera. Diese Ausweitung der sozialen Grenzen im Sinne von Meyrowitz führt dazu, dass die physikalisch Anwesenden ein Bild repräsentieren müssen, das jeder beliebigen Öffentlichkeit als „charismatisches Christentum“ präsentiert werden kann.

„As participation is converted by the camera into the depiction of inspired worship (members of the audience, when filmed, are often speaking in tongues, praying, being healed etc.), adherents are enabled to see themselves as embodying idealised, generic images of enthusiasm” (Coleman 2000: 172).

Die mediale Selbstrepräsentation führt zur Externalisierung eines Bildes, das öffentlich zugänglich ist. Es ist Bestandteil des Mediendiskurses und damit „offiziell“. Gleichzeitig wirkt diese Präsentation auf die eigene Identität zurück und dient ihrer Konstruktion (Bolz 2000: 35). Solche Effekte sind ein Kennzeichen der neuen elektronischen Medien und deren verbilligten Produktionsformen und können auch in der vage als „Web 2.0“ beschriebenen Ausweitung der Darbietung eigener Inhalte im Internet wiedererkannt werden. Diese neuen Medien erzeugen neue Formen der Identitätskonstruktion, wie es in ähnlicher Weise bereits die Erfindung der Fotografie getan hat. Großklaus beschreibt deren großen Stellenwert anhand der sich daraus ergebenden Änderung der subjektiven Zeit- und Selbsterfahrung des Menschen:

„Das Familienalbum als imaginäres Miniatur-Museum, in dem das Bürgertum erstmals seiner eigenen individuellen Geschichte ansichtig wurde. Erstmals verbildlichte sich die Zeitlichkeit der eigenen Biographie. Über Gegenwartssegmente des jeweiligen Bildes lässt sich beim Durchblättern des Albums die beruhigende Illusion einer wahrhaft geschichtlichen Spur des eigenen Lebens in der Zeit erzeugen“ (Großklaus 1995: 18).

Hier liegt ein Schlüssel zum Verständnis der umfangreichen Bildergalerien der Taube Heidelberg, die gemeinschaftliche Anlässe wie Seminare, Gottesdienste, Themenabende, Freizeiten und Urlaubsreisen jederzeit abrufbar machen. Die individuelle Eigentümerschaft der Bilder ist dabei der freien Zugänglichkeit und Aura der öffentlichen Aufmerksamkeit gewichen.

„Man wird sich fragen, ob dies alles auch für die millionenfache Knips-Fotographie in der Freizeitgesellschaft von heute gilt: sicherlich insofern, als es offenbar nach wie vor ein starkes Bedürfnis gibt, sich der zeitlichen-geschichtlichen Spur des eigenen Lebens bildlich zu versichern. Man möchte aber diesmal mit Hilfe eines Apparates den banalen Ereignisfluß des Daseins unterbrechen und über die bildliche Nachahmung jene Intensivierung, Vergegenwärtigung und Bewusstwerdung ‚realer‘

(trivialer) Vorgänge erlangen, die in ihrer Primärwahrnehmung nicht mehr gelingen will. Man möchte das Besondere von Lebensaugenblicken in der Reproduktion des Fotos erfahren. Im bildlich aufgezeichneten Augenblick gewinnt eine beliebige und triviale Lebenssequenz die Funktion einer Botschaft, deren Bedeutung man sich immer wieder versichern kann“ (Großklaus 1995: 19).

In den Fotoalben der Taube Heidelberg werden ausschließlich sozial bedeutsame Aktivitäten gezeigt, die durch ihre Natur zumeist wohl bleibende Bilder in den Teilnehmern hinterlassen haben, die gerne aktualisiert werden. So kann die digitale Archivierung vergangener Gottesdienste auf einer öffentlich zugänglichen Internetplattform im Falle der Taube Heidelberg bis zu einem gewissen Grad als alternative Form der Traditionsbildung fungieren, denn besonders bedeutsame Gottesdienste werden bis zu zwei Jahren gespeichert, während andere nach einigen Wochen wieder verschwinden. Die Begrenzung des Speicherplatzes zwingt hier nach wie vor zur Selektion. Eine andere Form der medialen Traditionsbildung sind die Bilderalben mit gesellschaftlich signifikanten Ereignissen wie Themenabenden, Gemeindefreizeiten und Taufen. Die rein visuelle Darstellung in Form von Bildergalerien oder die reine Audioübertragung der an Wochentagen stattfindenden „Prophetenschulen“ ist der audiovisuellen Übertragung und Speicherung aus Kostengründen nach wie vor überlegen.

Die technisch externalisierte, allen zugängliche Repräsentation dieser Ereignisse bietet eine jederzeit abrufbare Reaktualisierung dieser Bilder, die eine Aura des „offiziellen“ weil „öffentlichen“ Geschehens besitzt. Die Auswirkung dieses Vorganges auf die Identität wird von Coleman als „Selbstkonstitution durch Externalisierung“ in Verbindung mit Medienprodukten angesprochen (Coleman 2006: 174). Er weist zusammen mit Schulte darauf hin, dass für religiöse Sender weniger das tatsächliche als das imaginäre Publikum von Bedeutung sei (Coleman 2006: 174). Die Verbreitung der Botschaft ist in diesem Zusammenhang eher als ideologischer Baustein im Glaubenssystem der engagierten Teilnehmer zu verstehen. „The charismatic self is constituted by becoming a materialized self through the agency of words and things“ (Coleman 2006: 182).

Die medialen Produkte der Taube Heidelberg - ebenso wie die des weiteren Kreises des pfingstlich-charismatischen Christentums in Deutschland - dienen nicht nur dazu, sich Gehör zu verschaffen. Obwohl das erklärte Ziel dieser Medienarbeit das Erreichen eines größtmöglichen Publikums ist, erfüllt sie eine weitere, subtilere Funktion - sie erzeugt eine vom dominierenden, säkularen Mediendiskurs abgekoppelte religiöse „Diskursblase“ aus Bildern, Tönen und Text. Als charismatischer Christ ist es möglich, vollkommen in diese Diskursblase einzutauchen. Dem Glauben und Handeln dieser Gruppierungen kann somit eine alltägliche Selbstverständlichkeit zugeschrieben und gleichzeitig die ständige Herausforderung zentraler charismatisch-christlicher Überzeugungen durch den dominanten Mediendiskurs vermieden werden. Innerhalb dieser Diskursblase kann die eigene Macht als unbegrenzt verstanden werden, weil kritische Stimmen nicht vorkommen. Man kann sich verantwortlich fühlen für imaginierte massenhafte Bekehrungen in Berlin und anderen Ländern, kann Tunesien vor dem „Drachendämon“ des Islam retten.

Die Aufnahmen enthalten die innerhalb der Gottesdienste entwickelte Kraft über die Objektivierung der gesprochenen Worte, denen Existenz und Realität zugeschrieben wird. Durch Externalisierung und Reabsorption der performativen Effekte der Sprache des charismatischen Christentums kann der Gläubige unter Umständen ein schlüssiges, effektives Weltbild entwickeln, das auf alle historischen Kontingenzen angewendet werden kann. Dieser Schritt muss jedoch keinesfalls immer gelingen - die Sprachmuster bleiben dann fremd und werden als aufgepfropft empfunden (Coleman 2000: 183).

Die Medienarbeit der Taube Heidelberg kann daher nicht nur vor dem Hintergrund eines amerikanisch geprägten, technologischen Optimismus und Wachstumsdenkens verstanden werden, denn sie erfüllt gleichzeitig die Konstruktion einer glaubhaften Identität sowohl in Europa als auch in anderen Ländern (Coleman 2000: 167). Durch die mediale Speicherung und Übertragung wird die charismatisch-christliche Botschaft und Erfahrung objektiviert und kommodifiziert. Ihre massenhafte Verbreitung und Übertragung verleiht den gemeinsamen Handlungen jederzeitige Präsenz und Konsumierbarkeit außerhalb der rituellen Kontexte. Die Aufnahmen

erhalten dadurch eine generische, reproduzierbare und berechenbare Form, können aber gleichzeitig das Gefühl spontaner Inspiriertheit vermitteln (Coleman 2000: 173). Die charismatisch-christliche Theorie geht davon aus, dass die Präsenz des Geistes aus dem Kontext des Rituals gelöst und jederzeit reproduziert werden kann. Der im Ritual invozierte Geist kann ausgestrahlt werden, und die Teilnahme am Fernseher ist qualitativ nicht unterschiedlich zur direkten Teilnahme. Coleman beobachtet, dass diese Theorie das Gegenteil der Überlegungen Benjamins darstellt, der annimmt, dass die Reproduzierbarkeit des Kunstwerkes seine noch aus dem Bereich der Religion herstammende „Aura“ zerstören werde. Die charismatisch-christliche Theorie geht den umgekehrten Weg - je genauer die Repräsentation und je massenhafter die Verbreitung, desto mehr gewinnen die Produkte an „Aura“ und damit an Potenzial, den Rezipienten zu verändern. Diese Prominenz ist häufig das Maß, mit dem die Glaubwürdigkeit und Ausstrahlungskraft eines Pastors und einer Gemeinde bemessen wird.

„Charismatic authority is frequently assessed in quantified terms - size of congregation attracted, number of countries visited, money raised, sinners converted - and this in the context of mediated messages are of particular value because they can reach so many people across such great distances“ (Coleman 2000: 185).

Die emische Konzentration auf Verbreitung und Masse kann jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass die Rezeption der medialen Produkte zum größten Teil keine Erstkontakte mit zu bekehrenden Zuschauern darstellen, sondern die meisten Konsumenten den präsentierten Glaubensinhalten und Praktiken bereits offen gegenüberstehen.

„In Sweden and elsewhere, the vast majority of consumers of evangelical programming and videos have already been converted. Any witnessing that appears on such programming is literally, in most cases, preaching to the converted, and this tendency is particularly true of videos and cassettes as they tend to be purchased and exchanged within christian circles, without having to be broadcast on public access channels“ (Coleman 2000: 179).

Die Motivation und Funktion der medialen Aktivität der Taube Heidelberg kann deshalb nicht nur als Missionswille und expansive Tätigkeit verstanden werden, sondern besteht auch in Selbstexternalisierung und Selbstkonstitution.

Die Veröffentlichung der im weiteren gesellschaftlichen Rahmen als „privat“ konzipierten religiösen Überzeugungen und Aktivitäten beeinflussen diese und können sie je nach Umständen noch weiter verstärken. Diese Form der medialen Selbstkonstruktion wird zukünftig mit den immer schneller wachsenden Möglichkeiten der Technologie wichtige Funktionen für die Identitätsbildung in einer Gesellschaft spielen, die sich zu großen Teilen in den unterschiedlichsten Medienrealitäten bewegt.

9. Schlussbetrachtung

Im Laufe dieser Untersuchung wurde anhand des Fallbeispiels der Taube Heidelberg gezeigt, dass Religion und Technologie keine abgeschlossenen Bereiche einer ausdifferenzierten Gesellschaft darstellen, sondern in der Gegenwart immer neue Formen religiöser Botschaften generieren. Diese Facette der modernen Welt ist vor allem in Deutschland wenig augenscheinlich, da historische Gründe und die immer noch anhaltende Vorrangstellung zentralisierter Sendeeinrichtungen den Blick auf diese Entwicklungen versperren. In Ländern mit anderen historischen und kulturellen Hintergründen sieht dies anders aus - hier streiten unterschiedliche religiöse Botschaften mit weit stärkerer Vehemenz um die Aufmerksamkeit einer viel größeren Zahl von Zuschauern (Meyer und Moos 2006). In Deutschland gilt dies nur sehr eingeschränkt, was hierzulande zu einer gewissen Exotik charismatisch-christlicher Gruppierungen beiträgt. Daher soll diese Untersuchung auch dazu beitragen, abweichende Formen christlicher Religion der Gegenwart darzustellen, die in der Regel von journalistischer und gelegentlich auch von theologischer Seite verzerrt präsentiert werden. Gerade die Konzentration auf die Rolle der Medien in Glauben und Handeln dieser Gemeinde bietet hier einen guten Ansatzpunkt, da sie die Gleichzeitigkeit dieser Phänomene ebenso wie ihre Teilhabe an neuesten gesellschaftlichen Entwicklungen unterstreicht.

So wurde das Bild einer zeitgenössischen religiösen Gruppierung gezeichnet, die stark erlebnis- und körperbetont, die plötzliche Besserung aller möglichen Umstände durch das Hereinbrechen des Heiligen Geistes in das Leben des Einzelnen erwartet. Während der Gottesdienste entsteht eine außeralltägliche Atmosphäre, in der Spannungsbögen zu spektakulären Ereignissen hinleiten, die subjektiv zu psychischer und körperlicher Heilung führen können. Durch die zahlreichen Zusammenkünfte, das Praktizieren der Charismen und hohe emotionale Intensität entsteht eine patriarchalisch geprägte „Gemeinschaft“, die von einem, zahlreiche Verpflichtungen eingehenden, festen Mitgliederkern getragen wird. Dieses soziale Netzwerk sieht sich als wichtige Partei im andauernden Kampf zwischen Gut und Böse, einem Konflikt in der unsichtbaren Welt, der auf zahlreichen Ebenen geführt wird. So drohen „dämonische Verstrickungen“ in Form von Unglück und Krankheit durch moralisches Fehlverhalten oder fremdreligiöse Experimente. Gleichzeitig herrschen Dämonen über Städte, Länder und Kontinente und halten den Großteil der

Bevölkerung in ihrem Bann. In beiden Fällen gilt es, aktiv zu werden und die bösen Mächte mit der Hilfe Gottes zu vertreiben. Diese spirituellen Auseinandersetzungen münden in Momente des ekstatischen Triumphes, die regelmäßig wiederholt und damit aktualisiert werden. So kann bei den Teilnehmern der Eindruck entstehen, einen zentralen Beitrag zur Errettung der Welt und der Erweckung der „noch nicht Bekehrten“ zu leisten.

Dieser spirituelle Konflikt wird auch mit technologischen Mitteln ausgetragen. Die mediale Verbreitung wird gleichgesetzt mit der Ausstrahlung Gottes in dämonisch verseuchtes Gebiet. Der Heilige Geist kann über „die magischen Kanäle“ ausgesandt werden. Diese Hoffnung auf ein elektronisches Pfingstwunder verbindet McLuhan und die Mitglieder der Taube Heidelberg. Damit ist die charismatisch-christliche Freikirche Teil einer religiösen Minderheit, die im Unsichtbaren Großes tut.

Die neutrale Darstellung religiöser Kleingruppen ist eine zentrale Aufgabe der Ethnologie, muss jedoch hinterfragt werden, wenn sich diese Gruppierungen im Besitz einer absoluten Wahrheit wähnen, die anderen mit politischen oder spirituellen Mitteln nähergebracht werden muss. Hier liegt der grundsätzliche Widerspruch zwischen der wissenschaftlichen Herangehensweise, die diese Untersuchung geprägt hat, und der in ihrem Rahmen beschriebenen religiösen Phänomene. In der idealen Welt der Taube Heidelberg ist kein Spielraum für eine pluralistische und offene Gesellschaft. Diese Werte mussten sich außerhalb der christlichen Institutionen zu voller Größe entwickeln. „Toleranz - eine mit den Lehren Christi gut zu begründende Tugend - musste den christlichen Kirchen abgetrotzt werden“ (Zinser 1997: 16).

Wenn von theologischer Seite der Verlust klarer Gewissheiten und der Mangel an der „totalen“ Dimension des Glaubens innerhalb der großen Volkskirchen beklagt wird, muss von der kulturwissenschaftlichen Seite betont werden, dass diese Entwicklung aus demokratischer Perspektive keineswegs negativ war. Religiöse Institutionen mussten durch Abdrängung der Religion ins Private und dem Verlust an gesellschaftspolitischer Gestaltungskraft zwangsläufig die Lautstärke ihres Absolutheitsanspruches dämpfen. Nur in diesem Umfeld konnte sich die deutsche Gesellschaft in eine pluralistischere und weltoffenerere Richtung entwickeln.

Das charismatische Christentum in Deutschland stellt keine Bedrohung dieses Zustandes dar, propagiert jedoch der etablierten Gesellschaftsordnung zuwiderlaufende Haltungen. Durch die Verlagerung des Kampfes um gesellschaftliche Dominanz auf die spirituelle Ebene, werden politische Konflikte mit der gesellschaftlichen Umgebung vermieden und Erlebnisse des Sieges garantiert.

Sollten die medialen Repräsentationen dieser Gemeinde, etwa durch journalistische Vermittlung, Gegenstand breiterer öffentlicher Aufmerksamkeit werden, ist zu vermuten, dass die praktizierten Handlungen und propagierten Haltungen als fremdartig und rückwärts gewandt gebrandmarkt würden. Bei den medialen Produkten der Taube Heidelberg handelt es sich um Bilder einer Minderheit, die in von ihr selbst hauptsächlich für die eigene Rezeption gemacht werden und in der Masse der zugänglichen Informationen unbemerkt von der Mehrheit untergehen. Die medialen Knotenpunkte sind besetzt von staatlichen und kommerziellen Sendeanstalten, Presseagenturen, Verlagshäusern, Suchmaschinen und Online-Enzyklopädien.

Der hohe Aufwand, der um die ausführliche mediale Repräsentation der Gemeinde betrieben wird, ist deshalb nicht nur die symbolische Formulierung des Anspruches auf die Ausdehnung der christlichen Medienproduktion zur letztendlichen Dominanz des gesamtgesellschaftlichen Diskurses. Es werden auch leicht verfügbare mediale Produktionsmittel zu neuen Formen der Identitätskonstruktion und Selbstermächtigung genutzt. Diese neuen kulturellen Aktivitäten unterscheiden die charismatisch-christlichen Freikirchen nicht von allen anderen Arten von gesellschaftlichen Gruppierungen, die versuchen sich Geltung und einen regulären Rezipientenkreis zu verschaffen. Die steigende Bedeutung der technologisch vermittelten Selbstrepräsentation ist der in der Ausgangsfrage angesprochene gesamtgesellschaftliche Kontext, in den die medialen Aktivitäten der Taube Heidelberg eingeordnet werden können.

Durch die qualitative Untersuchung und literarischen Präsentation ausgestrahlter Inhalte wurden die zentralen ethnographischen Merkmale dieser auf Körperlichkeit, Emotion und Erleben aufbauenden Spielart des Christentums entwickelt. Die performanztheoretische Betrachtung der religiösen Aktivitäten der Taube Heidelberg

hat deutlich gemacht, wie wichtig die konkrete soziale Situation und die körperliche Einbezogenheit in den rituellen Kontext für das Transformationspotential und die Effektivität dieser Handlungen sind. Das gleiche gilt für die routinisierte Synchronisation von Gefühlausbrüchen. Es wurde aufgezeigt, wie ein flexibles religiöses Glaubensinventar innerhalb der Aktivitäten der Taube Heidelberg situativ benutzt und zur Wirkung gebracht wird. Daran wurde demonstriert, wie problemlos sich widersprüchliche Elemente im religiösen Denken und Handeln vereinigen lassen und welche Gefahren in der nachträglichen Systematisierung dieser Glaubenspraktiken liegen.

Diese Erkenntnisse wurden mit Hilfe qualitativer Feldforschung und der interpretierenden Auswertung der medialen Selbstrepräsentation gewonnen, eine quantitativ ausgerichtete demographische Untersuchung, die Analyse von Konversionsbiographien oder eine Ethnographie des Alltages hätten andere Ergebnisse und Perspektiven erbracht. So kann über die demographische Zusammensetzung der Gemeinde nur gesagt werden, dass der größte Teil der Mitglieder eine freikirchliche Vorprägung hat, eine nicht zu unterschätzende Minderheit jedoch aus völlig anderen Lebenshintergründen stammt und eine Konversion im klassischen Sinne vollzogen hat. Weiterhin ist ein recht hoher Grad an Fluktuation festzustellen - von den Gründungsmitgliedern der Gemeinde ist in der Zwischenzeit nur der Pastor übriggeblieben. Eine demographische Untersuchung würde die Taube Heidelberg höchstwahrscheinlich als „Durchgangsstation“ multipler religiöser Biographien erscheinen lassen, ein Umstand, mit dem auch die relative Traditionslosigkeit der Gemeinde verbunden ist.

Eine eigene Untersuchung verdienen die regelmäßig in der Gemeindezeitschrift erscheinenden Konversionsberichte verschiedener Mitglieder der Taube Heidelberg. Diese wurden hier nur als Hintergrundinformation herangezogen, teils wegen des stark persönlichen Charakters der Texte, teils da die ausführliche Untersuchung der Berichte nur im Vergleich zu einer großen Anzahl ähnlicher Erzählungen aus anderen Gemeinden und der Isolation typischer Muster für das diverse Felde der Konversionsforschung (Krech 1995) von Nutzen gewesen wäre. Diese Einschränkungen müssen hingenommen werden, da ein vielgestaltiges soziales Phänomen wie das einer religiösen Gruppierung aus einer praktisch beliebigen

Anzahl von Perspektiven analysiert und gewinnbringend untersucht werden kann. Hier ist die menschliche Aufmerksamkeit bei Forschung und Rezeption der begrenzende Faktor.

Das charismatische Christentum in Deutschland ist ein Randphänomen, das sich als exklusive Variante mit absolutistischem Wahrheitsanspruch in der religiösen Landschaft als Minderheit etabliert hat und dies aller Voraussicht nach auch bleiben wird. Auch wenn die innere Ideologie um andauernde Zugehörigkeit kreist, binden Gemeinden wie die Taube Heidelberg ein Individuum nur in den seltensten Fällen als lebenslanges Mitglied. Diese unverbindliche Zugehörigkeit auf Zeit verbindet die disparaten Gruppen der charismatischen „Dritten Welle“, die sich damit in einen gesellschaftlichen Rahmen einpassen, in dem religiöse Optionen mehr und mehr als Konsumgüter verstanden werden.

Die Metapher des „Marktes der Religionen“ ist zwar nicht unproblematisch, beschreibt aber die, aus der Privatisierung von Religion erwachsende, Tendenz zum Wahlverhalten treffend. Nur ein Teil der religiösen Glaubensbestände der Gegenwart - hier wird in der Regel von „New Age“ gesprochen - heißen eine derart pluralistische Herangehensweise gut. Fundamentalistische Formen, zu denen im Eingangs angesprochenen Sinne auch das charismatische Christentum gezählt werden kann, lehnen diese gesellschaftliche Realität ab und beanspruchen ein Wahrheitsmonopol, wodurch sie ihre eigene Attraktivität und auch eine ganze Reihe von Konfliktfeldern gewinnen.

Im Laufe dieser Arbeit wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass Deutschland und ein Großteil der anderen europäischen Länder, was die Ausbreitung des pfingstlich-charismatischen Christentums betrifft, eine weltweite Minderheit darstellen. Was hier exotisch und „mittelalterlich“ erscheint, hat in den meisten Ländern der Welt einen festen und anerkannten Platz in der religiösen Landschaft. Kommentatoren wie Jenkins gehen davon aus, dass das pfingstlich-charismatische Christentum die neue universale „Christenheit“ der globalisierten Welt sein wird, die sich in dialektischer Beziehung zu modernen Formen des islamischen, jüdischen und hinduistischen Fundamentalismus entwickeln werde (Jenkins 2002). Von den Zentren des Wachstums dieser Form des Christentums aus gesehen - Afrika, Asien und Südamerika - handelt es sich bei den europäischen Staaten um

„Entwicklungsländer“, in denen die neue Saat des Glaubens nicht recht aufgehen will. Dieser Perspektivenwechsel ist unerlässlich für einen Blick auf die globalen religiösen und kulturellen Vorgänge der Gegenwart, der nicht von lokalen Vorverständnissen geprägt ist.

Die zeitgenössische Ethnographie kann keine althergebrachten geographischen Grenzen mehr akzeptieren, denn im pluralisierten und auf unzählbare Weisen vernetzten Weltsystem kann das Fremde um die Ecke und das Eigene auf einem anderen Kontinent entdeckt werden. Die Technologie ist ein überall in verschiedenen Ausmaßen präsender Hauptfaktor des globalen Modernisierungsprozesses, der auf Transport und Kommunikation beruht. Religion ist, wie jedes andere kulturelle Phänomen der Gegenwart, zutiefst von diesen technologischen Systemen geprägt. Sie verändern jeden sozialen Kontext und wirken sich in ihrer schnellen Entwicklung auf immer neue Weisen aus.

Bibliographie

Adelman, Clem 1998. Photocontext. In: Prosser, John (Hrsg.) Image-based Research. A Sourcebook for Qualitative Researchers. London: Falmer Press. 148-161.

Agamben, Giorgio 2002. Homo Sacer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Alexander, Jeffrey und Jacobs, Ronald 1998. Mass Communiacion, Ritual and Civil Society. In: Liebes, Tamar und Curran, James (Hrsg.) Media, Ritual and Identity. London: Routledge. 23-41.

Anderson, Allan 2007. Spreading Fires. The Missionary Nature of Early Pentecoasalism. New York: Orbis Books.

Armstrong, Ben 1979. The Electric Church. Nashville: Thomas Nelson Publishing.

Appadurai, Arjun 1991. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Fox, Richard (Hrsg.) Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press. 208-236.

Barabási, Albert-László 2003. Linked. London: Penguin Books.

Barrett, David u.a. (Hrsg.) 2001. World Christian Encyclopedia. Oxford: Oxford University Press.

Barha-Smith, Nancy und DiMarco, Danette 2003. Same Difference: Evolving Conclusions about Textuality and New Media. In: Hocks, Mary und Kendrick, Michelle (Hrsg.) Eloquent Images. Word and Image in the Age of New Media. Cambridge: The MIT Press. 159-178.

Bateson, Gregory 1958. Naven. A Survey of the Problems Suggested by the Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Stanford: Stanford University Press.

Baudrillard, Jean 1985. The Masses: The Implosion of the Social in the Media. *New Literary History* 16, 3. 577-589.

Beck, Ulrich 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bellah, Robert 1965. Religious Evolution. In: Lessa, Willam und Vogt, Evon (Hrsg.) *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach.* New York: Harper and Row. 73-87.

Berger, Peter 1965. Ein Markmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse. *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* I. 235-249.

Berger, Peter 1980. *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bergunder, Michael 2003. Mission und Pfingstbewegung. In: Dahling-Sander, Christoph u.a. (Hrsg.) *Leifaden Ökumenische Missionstheologie.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Bergunder, Michael 2005a. Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration. *Zeitschrift für Mission* 31. 79-91.

Bergunder, Michael 2005b. Constructing Indian Pentecostalism: On Issues of Methodology and Representation. In: Anderson, Allan und Tang, Edmond (Hrsg.) *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia.* London: Regnum. 177-213

Berman, Russell 1987. Konsumgesellschaft. Das Erbe der Avantgarde und die falsche Aufhebung der ästhetischen Autonomie. In: Bürger, Christa und Peter (Hrsg.) *Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 56-71.

Bertrand, Ina und Hughes, Peter 2006. *Media Research Methods. Audiences, Institutions, Texts*. New York: Macmillan.

Bittlinger, Arnold 1978. *Papst und Pfingstler. Der römisch katholisch - pfingstliche Dialog und seine ökonomische Relevanz*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Bloch, Ernst 1962 (1935). *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Bloch, Maurice 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bohn, Cornelia 1999. *Schriftlichkeit als Generator von Modernität*. In: von Graevenitz, Gerhart (Hrsg.) *Konzepte der Moderne*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler. 27-51.

Bolter, Jay 2003. *Critical Theory and the Challenge of the New Media*. In: Hocks, Mary und Kendrick, Michelle (Hrsg.) *Eloquent Images. Word and Image in the Age of New Media*. Cambridge: The MIT Press. 19-36.

Bolz, Norbert 2000. *Die Kultur der Oberflächen*. In: Breuer, Gerda und Schleper, Thomas (Hrsg.) *Bild(er) Welt(en). Unüberschaubarkeit zwischen Bilderflut und Anschauungsverlust*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag. 33-40.

Brettell, Caroline 1993. *Introduction*. In: Brettell, Caroline (Hrsg.) *When they read what we write. The Politics of Ethnography*. London: Bergin and Garvey. 1-24.

Briggs, Asha und Burke, Peter. *A Social History of the Media. From Gutenberg to the Internet*. Cambridge: Polity Press.

Bromley, David 1998. *The Politics of Religious Apostasy. The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. London: Praeger.

Bürger, Peter 1987. Vorbemerkung. In: Bürger, Christa und Peter (Hrsg.) Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 7-12.

Cannell, Fenella 2006. Introduction: The Anthropology of Christianity. In: Cannell, Fenella (Hrsg.) The Anthropology of Christianity. London: Duke University Press. 1-50.

Carey, James 1989. Communication as Culture. Boston: Unwin Hyman.

Cartledge, Mark 2002. Charismatic Glossolalia. An Empirical-Theological Study. Aldershot: Ashgate.

Castells, Manuel 2001 (1996). Das Informationszeitalter. Teil 1: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Opladen: Leske und Budrich.

Coman, Mihai und Rothenbuhler, Eric 2005. The Promise of Media Anthropology. In: Rothenbuhler, Eric und Coman, Mihai (Hrsg.) Media Anthropology. London: Sage Publications. 1-13.

Coman, Mihai 2005. Cultural Anthropology and Mass Media. A Processual Approach. In: Rothenbuhler, Eric und Coman, Mihai (Hrsg.) Media Anthropology. London: Sage Publications. 46-58.

Coleman, Simon 2000. The Globalization of Charismatic Christianity. Cambridge: Cambridge University Press.

Coleman, Simon 2006. Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity. In: Cannell, Fenella (Hrsg.) The Anthropology of Christianity. London: Duke University Press. 163-184.

Corrigan, John 2004. Introduction: Emotions Research and the Academic Study of Religion. In: Corrigan, John (Hrsg.) Religion and Emotion. Approaches and Interpretations. Oxford: Oxford University Press. 1-27.

Csordas, Thomas 1994. Introduction. In: Csordas, Thomas (Hrsg.) Embodiement and Experience. The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge: Cambridge University Press. 1-24.

Csordas, Thomas 1996. Imaginal Performance and Memory in Ritual Healing. In: Laderman, Carol und Roseman, Marina (Hrsg.) The Performance of Healing. London: Routledge. 91-113.

Csordas, Thomas 1997. Language, Charisma and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement. Los Angeles: University of California Press.

Curran, James 1998. Crisis of Public Communication: A Reappraisal. In: Liebes, Tamar und Curran, James (Hrsg.) Media, Ritual and Identity. London: Routledge. 175-202.

Curran, James und Liebes, Tamar 1998. The Intellectual Legacy of Elihu Katz. In: Liebes, Tamar und Curran, James (Hrsg.) Media, Ritual and Identity. London: Routledge. 3-22.

Dahlgren, Peter 1995. Television and the Public Sphere. Citizenship, Democracy and the Media. London: Sage Publication.

Dayan, Daniel 1998. Particularistic Media and Diasporic Communications. In: Liebes, Tamar und Curran, James (Hrsg.) Media, Ritual and Identity. London: Routledge. 103-113.

Dehn, Ulrich 2005. Suche nach der eigenen Mitte - östliche Religiosität im Westen. In: Hempelmann, Reinhardt u.a. (Hrsg.) Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 305-410.

Dempster, Murray u.a. (Hrsg.) 1999. The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel. Oxford: Regnum Books International.

De Witte, Marleen 2003. Altar Media's Living World: Televised Charismatic Christianity in Ghana. Journal of Religion in Africa 33, 2. 172-202.

Enzensberger, Hans Magnus 1970. Baukasten zu einer Theorie der Medien. Kursbuch 20. 159-186.

Fey, Pierrot 1998. Wunder aus Liebe. Lebendige Zeugnisse die Glauben freisetzen. Heidelberg: Taube Verlag.

Fincke, Andreas 2005. Exklusive Wege zum Heil - die christlichen Sondergemeinschaften und sog. Sekten. In: Hempelmann, Reinhardt u.a. (Hrsg.) Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 511-608.

Franck, Georg 1998. Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf. München: Carl Hanser Verlag.

Frankl, Razelle 1987. Televangelism. The Marketing of Popular Religion. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Gauntlett, David und Hill, Annette 1999. TV Living. Television, Culture and Everyday Life. London: Routledge.

Geertz, Clifford 1966. Religion as Cultural System. In: Banton, Michael (Hrsg.) Anthropological Approaches to the Study of Religion. London: Tavistock. 45-89.

Geertz, Clifford 1987 (1975). Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gibson, James 1973 (1966). Die Sinne und der Prozeß der Wahrnehmung. Stuttgart: Verlag Hans Huber.

Giddens, Anthony 1990. Konsequenzen der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Giesecke, Michael 1992. Sinnenwandel. Sprachwandel. Kulturwandel. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ginsburg, Faye u.a. 2002. Introduction. In: Ginsburg, Faye u.a. (Hrsg.) Media Worlds. Anthropology on New Terrain. Los Angeles: University of California Press. 1-36.

Ginsburg, Faye 2005. Media Anthropology. An Introduction. In: Rothenbuhler, Eric und Coman, Mihai (Hrsg.) Media Anthropology. London: Sage Publications. 17-25.

Gitlin, Todd 1998. Public Sphere or Public Sphericules? In: Liebes, Tamar und Curran, James (Hrsg.) Media, Ritual and Identity. London: Routledge. 168-174.

Goethals, Gregor 1981. The TV Ritual. Boston: Beacon Press.

Göttlich, Udo und Nieland, Jörg-Uwe 2000. Inszenierungsstrategien in Daily Soaps. Theatralität und Kult-Marketing am Vorabend. In: Fischer-Lichte, Erika u.a. (Hrsg.) Inszenierung von Authentizität. Tübingen: A. Francke Verlag. 163-182.

Goffman, Erving 1969. Wir alle spielen Theater. München: Piper.

Goffman, Erving 1996 (1967). Stigma: über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

von Graevenitz, Gerhart (Hrsg.) 1999. Konzepte der Moderne. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Greven, Michael 2004. Was bewegt sich in sozialen Bewegungen? Bewegungsmetaphorik und politisches Handeln. In: Klein, Gabriele (Hrsg.) Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte. Bielefeld: transcript Verlag. 217-237.

Gross, Larry 1998. Minorities, Majorities and the Media. In: Liebes, Tamar und Curran, James (Hrsg.) Media, Ritual and Identity. London: Routledge. 87-102.

Gross, Peter 1994. Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Großklauß, Götz 1995. Medien-Zeit, Medien-Raum. Zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung in der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Großklaus, Götz. 2000. Bild und Katastrophe. Zu Nachrichtentexten des Fernsehens. In: Breuer, Gerda und Schleper, Thomas (Hrsg.) Bild(er) Welt(en). Unüberschaubarkeit zwischen Bilderflut und Anschauungsverlust. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag. 41-64.

Habermas, Jürgen 1990 (1965). Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hackett, Robert und Zhao, Yuezhi 2005. Democratizing Global Media. One World, Many Struggles. New York: Rowman and Littlefield Publishers.

Hahn, Alois 1999. Einführung. In: von Graevenitz, Gerhart (Hrsg.) Konzepte der Moderne. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler. 19-26.

Heibach, Christiane 2000. Literatur im Internet. Theorie und Praxis einer kooperativen Ästhetik. Berlin: dissertation.de.

Helland, Christopher 2000. Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communitas. Religion on the Internet 8. 205-223.

Hemminger, Hansjörg 2003. Grundwissen Religionspsychologie. Freiburg: Herder.

Hempelmann, Reinhardt 2005a. Sehnsucht nach Gewissheit - neue christliche Religiosität. In: Hempelmann, Reinhardt u.a. (Hrsg.) Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 411-509.

Hempelmann, Reinhard 2005b. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. <http://www.ekd.de/ezw/print/42602.htm>, 25.11.2006.

Hockings, Paul (Hrsg.) 1995: Principles of Visual Anthropology. Berlin: Mouton de Gruyter.

Hollenweger, Walter 1969. Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Zürich: Brockhaus Zwingli.

Hollenweger, Walter (Hrsg.) 1971. Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk Stuttgart.

Hollenweger, Walter 1997. Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, ökumenische Chancen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Horsfall, Sara 2000. How Religious Organizations Use the Internet: A Preliminary Inquiry. In: Hadden, Jeffrey und Cowan, Douglas (Hrsg.) Religion on the Internet: Research Prospects and Promises. London: JAI. 153-182.

Humphreys, Peter 1990. *Media and Media Policy in West Germany. The Press and Broadcasting since 1945.* Oxford: Berg.

Humphreys, Peter 1996. *Mass Media and Mass Media Policy in Western Europe.* Manchester: Manchester University Press.

Hunt, Stephen 1995. The 'Toronto Blessing': A Rumour of Angels? *Journal of Contemporary Religion* 10, 3. 257-271.

James, Wendy und Johnson, Douglas 1988. Introductory Essay: On 'Native' Christianity. In: James, Wendy und Johnson, Douglas (Hrsg.) *Vernacular Christianity. Essays in the Social Anthropology of Religion.* New York: Lilian Barber Press.

James, William 1997 (1902). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung.* Frankfurt a. M.: Insel Verlag.

Jencks, Charles 1986. *What is Post-Modernism?* London: St.Martin's Press.

Jenkins, Philip 2002. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity.* Oxford: Oxford University Press.

Jowett, Garth 1992. Introduction to the Transaction Edition. In: Jacobs, Norman (Hrsg.) (1959) *Mass Media in Modern Society.* London: Transaction Publishers.

Katz, Elihu und Lazarsfeld, Paul 1962. *Persönlicher Einfluss und Meinungsbildung.* München: Oldenbourg.

Keane, Webb 1997. From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject and Their Historicity in the Context of Religious Conversion. *Comparative Studies in History and Society* 39, 4. 674-693.

Keane, Webb 2006. *Anxious Transcendence*. In: Cannell, Fenella (Hrsg.) *The Anthropology of Christianity*. London: Duke University Press. 308-324.

Kern, Thomas 1997. *Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Lang.

Kleinstauber, Hans und Wilke, Peter 1992. *Germany*. In: Ostergaard, Bernt Stubbe (Hrsg.) *The Media in Western Europe. The Euromedia Handbook*. 75-94.

Kloock, Daniela und Spahr, Angela 1997. *Einleitung*. In: Kloock, Daniela und Spahr, Angela (Hrsg.) *Medientheorien. Eine Einführung*. München: Fink. 7-12.

Kirschenbaum, Matthew 2003. *The Word as Image in an Age of Digital Reproduction*. In: Hocks, Mary und Kendrick, Michelle (Hrsg.) *Eloquent Images. Word and Image in the Age of New Media*. Cambridge: The MIT Press. 137-157.

Köpping, Klaus-Peter 1987. *Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft*. In: Dürr, Hans-Peter (Hrsg.) *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 7-36.

Köpping, Klaus-Peter und Rao, Ursula 2000. *Die „performative Wende“: Leben - Ritual - Theater*. In: Köpping, Klaus-Peter und Rao, Ursula (Hrsg.) *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hamburg: LIT. 1-33.

Köpping, Klaus-Peter 2001. *Paul Radin*. In: Feest, Christian and Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.) *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag. 376-384.

Köpping, Klaus-Peter 2002. *Shattering Frames. Transgressions and Transformations in Anthropological Discourse and Practice*. Berlin: Reimer.

Köpping, Klaus-Peter u.a. 2006. Introduction. In: Köpping, Klaus-Peter u.a. (Hrsg.). *Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality*. Berlin: Lit Verlag. 9-33.

Krech, Volkhard 1995. Was ist religiöse Bekehrung? Ein Streifzug durch zehn Jahre soziologischer Konversionsforschung. *Handlung Kultur Interpretation* 4. 131-159.

Krech, Volkhard and Schlegel, Matthias 1998. Auf der Suche nach dem ‚wahren Selbst‘. Über den Zusammenhang von Konversion und der Konstitution religiöser Identität. In: Knoblauch, Hubert u.a. (Hrsg.) *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. 169-192.

Krech, Volkhard 1998. Religiöse Erfahrung - was oder wie? Zur soziologischen Rekonzeptualisierung eines religionswissenschaftlichen Begriffes anhand der Analyse von Konversionsberichten. In: Tyrell, Hartmann u.a. (Hrsg.) *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon Verlag. 473-503.

Kugler, Christine und Kurt, Roland 2000. Inszenierungsformen von Glaubwürdigkeit im Fernsehen. Politiker zwischen Ästhetisierung und Alltagspragmatik. In: Fischer-Lichte, Erika u.a. (Hrsg.) *Inszenierung von Authentizität*. Tübingen: A. Francke Verlag. 149-162.

Laderman, Carol und Roseman, Marina. Introduction. In: Laderman, Carol und Roseman, Marina (Hrsg.) *The Performance of Healing*. London: Routledge. 1-15.

Lange, Dieter 1979. Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung. Giessen: Brunnen Verlag.

Lardellier, Pascal 2005. Ritual Media: Historical Perspectives and Social Functions. In: Rothenbuhler, Eric und Coman, Mihai (Hrsg.) Media Anthropology. London: Sage Publications. 70-78.

Lehmann, Kai und Schetsche, Michael (Hrsg.) 2005. Die Google-Gesellschaft. Vom digitalen Wandel des Wissens. Bielefeld: transcript Verlag.

Liebes, Tamar 1998. Television's Disaster Marathons: A Danger for Democratic Processes? In: Liebes, Tamar und Curran, James (Hrsg.) Media, Ritual and Identity. London: Routledge. 71-86.

Lippmann, Walter 1988. The World Outside and the Pictures in Our Heads. In: Deming, Caren und Becker, Samuel (Hrsg.) Media in Society. Readings in Mass Communication. Glenview: Scott, Foresman and Company. 210-214.

Lipson, Carol 2003. Recovering the Multimedia History and Writing in the Public Texts of Ancient Egypt. In: Hocks, Mary und Kendrick, Michelle (Hrsg.) Eloquent Images. Word and Image in the Age of New Media. Cambridge: The MIT Press. 89-116.

Livingstone, Sonia 1998. Relationships between Media and Audiences: Prospects for Audience Reception Studies. In: Liebes, Tamar und Curran, James (Hrsg.) Media, Ritual and Identity. London: Routledge. 237-255.

Luckmann, Thomas 1991 (1967). Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lübbe, Hermann 1986. Religion nach der Aufklärung. Graz: Verlag Styria.

Luhmann, Niklas 1977. Die Funktion der Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas 1984. Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Lux, Thomas (Hrsg.) 2003. Kulturelle Dimension der Medizin. Ethnomedizin - Medizinethnologie - Medical Anthropology. Berlin: Reimer.

Malinowski, Bronislaw 1984 (1922). Argonauts of the Western Pacific. Prospect Heights: Waveland Press.

Marrett, Robert Ranulph 1934. Review: Paul Radin. "The Method and Theory of Ethnology". American Anthropologist N. S. 36. 116-118.

Martin, David 1990. Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell.

Marty, Martin und Appleby, Scott 1996. Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Mattelart, Armand 2003. The Information Society. An Introduction. London: Sage.

McLuhan, Marshall 1994 (1964). Die magischen Kanäle. Basel: Verlag der Kunst Dresden.

Media Perspektiven 2006. Daten zur Mediensituation in der Bundesrepublik. Frankfurt a. M.

Meyer, Birgit 1999. Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Meyer, Birgit 2006. Impossible Representations: Pentecostalism, Video, and Video Technology in Ghana. In: Meyer, Birgit und Moos, Annelie (Hrsg.) Religion, Media, and the Public Sphere. Bloomington: Indiana University Press. 290-312.

Meyer, Birgit und Moos, Amelie 2006. Introduction. In: Meyer, Birgit und Moos, Annelie (Hrsg.) Religion, Media, and the Public Sphere. Bloomington: Indiana University Press. 1-25.

Meyn, Hermann 1999. Massendmedien in Deutschland. Konstanz: UVK Medien.

Meyrowitz, Joshua 1987 (1985). Die Fernseh-Gesellschaft. Wirklichkeit und Identität im Medienzeitalter. Weinheim: Beltz.

Mills, Watson 1985. Glossolalia. A Bibliography. New York: Mellen.

Mills, Watson 1986. Glossolalia. A Guide to Research on Glossolalia. Grand Rapids: Eerdman.

Monaco, James 2005 (2000). Film verstehen. Kunst, Technik, Sprache, Geschichte und Theorie des Films und der Medien. Reinbek: Rowohlt Verlag.

Moser, Tilmann 1976. Gottesvergiftung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Mosse, David 2006. Profession and Confession. Affliction and Sacred Power in Colonial and Contemporary Catholic South India. In: Cannell, Fenella (Hrsg.) The Anthropology of Christianity. London: Duke University Press. 99-133.

Mühlmann, Wilhelm 1961. Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen. Berlin: Reimer Verlag.

Müller, Klaus 1997 (1972). Die Geschichte der antiken Ethnologie. Hamburg: Rowohlt.

Nüchtern, Michael 2005. Die Weihe des Profanen - Formen säkularer Religiosität. In: Hempelmann, Reinhardt u.a. (Hrsg.) Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 23-95.

O'Leary, Stephen 1996. Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. Journal of the American Academy of Religion 64, 1. 781-808.

O'Leary, Stephen und Brasher, Brenda 1996. The Unknown God of the Internet: Religious Communication from the Ancient Agora to the Virtual Forum. In: Ess, Charles (Hrsg.) Philosophical Perspectives on Computer-Mediated Communications. Albany: University of New York Press. 233-269.

Ong, Walter 1987. Oraltät und Literalität. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Osorio, Francisco 2004. Proposal for Mass Media Anthropology. In: Rothenbuhler, Eric und Coman, Mihai (Hrsg.) Media Anthropology. London: Sage Publications. 36-46.

Parker, Edwin u.a. (Hrsg.) 1955. The TV-Radio Audience and Religion. New York: Harper and Brothers

Poloma, Margaret 2003. Main Street Mystics. The Toronto Blessing and Reviving Pentecostalism. Walnut Creek: Alta Mira Press.

Plessner, Helmuth 1961. Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens. München: Francke.

Precht, Richard 2000. Welches Fernsehen braucht die Mediengesellschaft? In: Breuer, Gerda und Schleper, Thomas (Hrsg.) Bild(er) Welt(en). Unüberschaubarkeit zwischen Bilderflut und Anschauungsverlust. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag. 83-97.

Prosser, John 1998. The Status of Image-based Research. In: Prosser, John (Hrsg.) Image-based Research. A Sourcebook for Qualitative Researchers. London: Falmer Press. 97-112.

Radin, Paul 1913. Personal Reminiscences of a Winnebago Indian. The Journal of American Folklore 26, 52. 293-318.

Radin, Paul 1920. The Autobiography of a Winnebago Indian. American Archaeology and Ethnology 16, 7. 383-473.

Radin, Paul 1934. The Method and Theory of Ethnology: A Reply to R. R. Marretts Review. American Anthropologist N. S. 36. 315-316.

Radin 1957 (1927). Primitive Man as Philosopher. New York: Dover Publications.

Radin, Paul 1966 (1933). The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism. Classics in anthropology. New York: Basic Books.

Riesebrodt, Martin 2000. Die Rückkehr der Religionen. München: C.H. Beck.

Robbins, Joel 2004a. Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley: University of California Press.

Robbins, Joel 2004b. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. Annual Review of Anthropology 33. 117-143.

Rosaldo, Ronaldo 1993. Der Kummer und die Wut eines Kopffjägers. Über die kulturelle Intensität von Emotionen. In: Berg, Eberhard und Fuchs, Martin (Hrsg.) Kultur, soziale Praxis, Text. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag. 375-401.

Rorty, Richard 1986. On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz. Michigan Quarterly Review 25. 525-534.

Rorty, Richard 1988. Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam.

Rorty, Richard 1999 (1992). Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt: Suhrkamp.

Rothenbuhler, Eric 2005. Ground Zero, the Firemen, and the Symbolics of Touch on 9-11 and after. In: Rothenbuhler, Eric und Coman, Mihai (Hrsg.) Media Anthropology. London: Sage Publications. 176-188

Ruppert, Hans-Jürgen 2005. Suche nach Erkenntnis und Erleuchtung - moderne esoterische Religiosität. In: Hempelmann, Reinhardt u.a. (Hrsg.) Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 201-304.

Rybas, Natalia und Gajjala, Radhika 2007. Developing Cyberethnographic Research Methods for Understanding Digitally Mediated Identities. Forum Qualitative Sozialforschung 8, 3. <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-07/07-3-35-e.htm>, 02.12.2007.

Schieffelin, Edward 1996. On Failure and Performance: Throwing the Medium Out of Seance. In: Laderman, Carol und Roseman, Marina (Hrsg.) The Performance of Healing. London: Routledge. 59-89.

Schiffauer, Werner 2000. Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schiller, Herbert 1996. *Information Inequality; The Deepening Crisis of America*. London: Routledge.

Schulze, Gerhardt 1992. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Schulze, Gerhard 1999. *Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Smelser, Neil 1994. *Sociology*. Oxford: Blackwell.

Smith, Ken u.a. (Hrsg.) 2005. *Handbook of Visual Communication. Theory, Methods, Media*. London: Lawrence Erlbaum Associates.

Spahr, Angelika 1997. Marshall McLuhan. Magische Kanäle. In: Kloock, Daniela und Spahr, Angela (Hrsg.) *Medientheorien. Eine Einführung*. München: Fink. 39-76.

Stevenson, Nick 2002. *Understanding Media Cultures. Social Theory and Mass Communication*. London: Sage Publications.

Street, Brian 1988a (1984). *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Street, Brian 1988b. Christian Representations of the Death of Captain Cook. In: James, Wendy und Johnson, Douglas (Hrsg.) *Vernacular Christianity. Essays in the Social Anthropology of Religion*. 89-102.

Stromberg, Peter 1993 *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. New York: Cambridge University Press.

Stromberg, Peter 1998. Konversion und das Zentrum moralischer Verantwortlichkeit. In: Knoblauch, Hubert u.a. (Hrsg.) Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. 47-65.

Tambiah, Stanley 1979. A Performative Approach to Ritual. Proceedings of the British Academy 65. 113-69.

Tedlock, Dennis 1993. Fragen zur dialogischen Anthropologie. In: Berg, Eberhard und Fuchs, Martin (Hrsg.) Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 269-287.

Theißen, Gerd 1983. Psychologische Aspekte paulinischer Theologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Turner, Terence 1994. Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory. In: Csordas, Thomas (Hrsg.) Embodiement and Experience. The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge: Cambridge University Press. 27-47.

Turner, Victor 1969. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca.: Cornell University Press.

Turner, Victor 1974. The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor 1987. The Anthropology of Performance. New York: Performing Arts Journal Publication.

Utsch, Michael 2005. Ganzheit, Erfolg, Erneuerung, Orientierung - vier Versprechen der Psychoszene. In: Hempelmann, Reinhardt u.a. (Hrsg.) Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 97-199.

Virilio, Paul 1989. Der negative Horizont: Bewegung, Geschwindigkeit, Beschleunigung. München: Hanser.

Virilio, Paul 1992. Rasender Stillstand. München: Hanser.

Weber, Max 1922. Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Willems, Herbert 2000. Glaubwürdigkeit und Überzeugung als dramaturgische Probleme und Aufgaben der Werbung. In: Fischer-Lichte, Erika u.a. (Hrsg.) Inszenierung von Authentizität. Tübingen: A. Francke Verlag. 209-232.

Williams, Cyril 1981. Tongues of the Spirit. A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena. Cardiff: University of Wales Press.

Winston, Brian 1998. 'The Camera Never Lies': The Partiality of Photographic Evidence. In: Prosser, John (Hrsg.) Image-based Research. A Sourcebook for Qualitative Researchers. London: Falmer Press. 60-69.

Wittgenstein, Ludwig 1997. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wolf, Angelika (Hrsg.) 2006. Die gesellschaftliche Konstruktion von Befindlichkeit. Ein Sammelband zur Medizinethnologie. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.

Wolff, Kurt 1976. *Surrender and Catch: Experience and Inquiry Today*. Dordrecht: Reidel.

Zimmerling, Peter 2002 (2000). *Die charismatischen Bewegungen. Theologie - Spiritualität. Anstöße zum Gespräch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Zinser, Hartmut 1997. *Der Markt der Religionen*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Zylberberg, Jacques und Montminy, Jean-Paul 1980. *Reproduction socio-politique et production symbolique: engagement et désengagement des charismatiques catholiques québécois*. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 4. 121-149.