



Christine Aka, Dagmar Hänel (Hrsg.)

PREDIGER, CHARISMATIKER, BERUFENE

Rolle und Einfluss religiöser Virtuosen

WAXMANN

Christine Aka, Dagmar Hänel (Hrsg.)

Prediger, Charismatiker, Berufene

Rolle und Einfluss religiöser Virtuosen



Waxmann 2018
Münster • New York

Eine Veröffentlichung des LVR-Instituts für
Landeskunde und Regionalgeschichte



Qualität für Menschen

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Print-ISBN 978-3-8309-3668-8

E-Book-ISBN 978-3-8309-8668-3

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2018

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Anne Breitenbach, Münster

Umschlagbild: Detail aus einem Andachtsbild, der Hl. Maria zugewandt,
um 1890 (Sammlung Aka)

Satz: Stoddart Satz- und Layoutservice, Münster

Druck: CPI Books GmbH, Leck

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

<i>Christine Aka und Dagmar Hänel</i> Einige Worte vorab.....	7
--	---

1. Berufene und Erwählte – Selbstinszenierung, Normativität und Professionalisierung religiöser Virtuosen

<i>Christine Bischoff</i> Konversion als Form religiöser Virtuosität? Zum Verhältnis von Charisma, Performanz und Bekehrung	13
---	----

<i>Jürgen Bärsch</i> Priesterweihe und Primiz in der Sicht von Hauspostillen und volkstümlichen Liturgieerklärungen des 18. und 19. Jahrhunderts Ein exemplarischer Durchblick aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive.....	29
--	----

<i>Vera Faßhauer</i> Selbsterkenntnis – Naturerfahrung – Gottesoffenbarung: Religiöses und ärztliches Virtuositentum bei Johann Christian Senckenberg und Johann Konrad Dippel.....	49
--	----

<i>Joachim Werz</i> Die Predigtregeln Georg Scherers SJ (1540–1605) Ein konfessioneller Etablierungsversuch von professionalisiertem <i>Habitus</i> bei posttridentinischen Predigern des 16./17. Jahrhunderts	75
---	----

2. Inszenierungen: Materialität und Medien

<i>Jörg Widmaier</i> Priesterschaft verorten Zur Rolle klerikaler Akteure in sozialen, kulturellen und symbolischen Praxisfeldern vormoderner Landkirchen.....	101
--	-----

<i>Jochen Ramming</i> Sebastian Mutzls Glaube an den katholischen Konservatismus Ein Geistlicher, Künstler und Sammler aus Eichstätt im Kulturkampf.....	117
--	-----

<i>Gaspar Mithans</i> Relations of power in the Slovene Catholic religious field during the interwar period.....	131
--	-----

<i>Melanie Denzinger</i> „Merkste was? Kannstes fühlen?“ Eine kulturanthropologische Annäherung an die Inszenierung von Charisma anhand des Spartensenders Astro TV.....	147
---	-----

<i>Dagmar Hänel</i> Welche Akteure, wessen Praxis? Beobachtungen zur Rolle von religiösen Virtuosen im volkskundlichen Dokumentarfilm.....	169
---	-----

3. Soziale Rollen und spirituelle Praxis religiöser Virtuosität

<i>Benedikt Brunner</i> Helmut Gollwitzer – theologische Virtuosität zwischen Christen- und Bürgergemeinde.....	185
---	-----

<i>Sönke Friedreich</i> Virtuosität und Grenzüberschreitung Der altlutherische Pfarrer Martin Stephan und die „Stephanisten“	201
--	-----

<i>Inga Scharf da Silva</i> Wege und Wurzeln Reisendes Wissen im transnationalen religiösen Netzwerk des <i>Ilê Axé Oxum Abalô</i>	217
---	-----

<i>Mirko Uhlig</i> „Mitakuye oyaś'in – für alle meine Verwandten!“ Ein Deutungsversuch gelebter Spiritualität als Resonanzphänomen am Beispiel des Gegenwartsschamanismus	237
--	-----

Autorinnen und Autoren.....	249
-----------------------------	-----

Christine Aka und Dagmar Hänel

Einige Worte vorab

Dieser Band ist die Publikation der Beiträge der dritten Tagung der Kommission *Religiosität und Spiritualität* in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde (dgv). Galt die Erforschung so genannter Volksfrömmigkeit lange als ein zentrales Arbeitsfeld der Volkskunde,¹ erstaunt es eigentlich, dass bis 2012 keine eigene Fachkommission innerhalb des Fachverbandes existierte. 2012 wurde auf Initiative einer Gruppe überwiegend jüngerer Volkskundlerinnen und Volkskundler das Thema neu perspektiviert: Schon lange hatten sich die an religiösen Themen Forschenden von der alten Begrifflichkeit gelöst und hatten neue, weniger ideologisch belastete Kategorien entwickelt: Religiosität, Spiritualität, religiöse (Alltags-)Kulturen. Mit der Gründung der Kommission Religiosität und Spiritualität ist ein Netzwerk entstanden, das dem Austausch der Forschenden ebenso dient wie der Positionierung des Forschungsfeldes im Fach Volkskunde. Nun liegt mit vorliegendem Band bereits der dritte Tagungsband der Kommission vor. Wie Eike Lossin und Jochen Rammig in ihrem Vorwort zum zweiten Band „Reine Glaubenssache?“ von 2016 schreiben, beginnt mit einem dritten Band erst eine Reihe. Auch das hat die Kommission also in den inzwischen sechs Jahren ihres Bestehens geschafft.

Die Existenz dieser Reihe zeigt ebenso wie die regelmäßigen und gut besuchten Tagungen, dass der wissenschaftliche Blick auf das Thema Religion und Spiritualität vermehrt wieder ein breites Interesse findet. Auch der wissenschaftliche Nachwuchs fühlt sich zunehmend wieder angesprochen. Denn Themen im Umfeld des Religiösen bewegen die Welt so sehr, dass sie schließlich auch die Kulturwissenschaften bewegen sollten. Die Planung und Durchführung der kommenden vierten Tagung unserer jungen Kommission konnte daher schon in kompetente Hände vergeben werden, und so blickt die Kommission zuversichtlich nach vorn.

Charisma und religiöse Führungspersonen

Vom 22. bis 24. September 2016 fand also die dritte Tagung der Kommission Religiosität und Spiritualität im LVR-Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte in Bonn statt. Unter dem Titel „Prediger, Charismatiker, Berufene – Rolle

1 So führt Rolf-Wilhelm Brednich auch in der 3. Auflage 2001 in seinem Grundriss der Volkskunde ganz selbstverständlich „Volksfrömmigkeitsforschung“ als kanonisiertes Forschungsfeld auf. Für den entsprechenden Einführungstext gewann er den damaligen Würzburger Lehrstuhlvertreter Christoph Daxelmüller, der hier die lange Fachtradition darstellt, die Problematik der Begriffe „Volksfrömmigkeit“, „religiöse Volkskunde“ und der dahinterliegenden Konzepte erörtert und Anregungen für eine zukünftige volkskundliche Auseinandersetzung mit Phänomenen religiöser Kultur gibt. (Vgl. Christoph DAXELMÜLLER: Volksfrömmigkeit. In: Rolf W. BREDNICH (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 3. überarb. u. erw. Aufl. Berlin 2001, S. 491–513.)

und Einfluss religiöser Virtuosen“ sollten spirituelle Führungspersonen in den Mittelpunkt einer kulturwissenschaftlichen Diskussion gestellt werden. Der Begriff des Charismas ist dabei zentral.

Jüngst sprach Papst Franziskus vom Charisma als einer Eigenschaft, die viele zu haben meinen. Ebenso, wie viele Menschen davon überzeugt sind, singen zu können, und erst eine Gesangsprobe das Umfeld vom Gegenteil überzeugt, ist es auch mit dem Charisma eher diffus und ambivalent: Für Papst Franziskus ist es eine Gottesgabe, ein Geschenk, von dem man gar nicht wisse, dass man es habe. In der Alltagssprache wird Charisma als besondere Ausstrahlung und Überzeugungskraft Menschen zugewiesen, wobei eine genaue Definition des Begriffs unterbleibt. In Politik und Wirtschaft gilt Charisma inzwischen als erlernbare Führungskompetenz, mit der sich Mitarbeitende ebenso leiten lassen wie Wählerstimmen gewinnen. „Das Lodern von innen“² nennt es der Journalist Matthias Matussek in einem Artikel im Spiegel und warnt vor der Macht dieses nichtmessbaren und nichtfassbaren „Fluidums“ religiös-spirituelle Herkunft, dass in eine demokratische Gesellschaft nicht passe.³

Mit dem Hinweis auf religiös-spirituellen Ursprung und die Weberische Kategorisierung als Form von Macht lässt sich der Begriff des Charismas als zentral für das Tagungsthema setzen. Die spezifisch volkskundliche Perspektive auf konkrete Akteure, ihre Handlungen und Kontexte stellt dabei Fragen nach Formen, Funktionsweisen und Bedeutungen von Charisma für religiöse Experten und sucht diese in den Mikrostrukturen des Alltags.

Alle religiösen/spirituellen Kulturen kennen Propheten, Priesterinnen, Prediger oder Heilerinnen. Gleichzeitig sind diese Rollen zentrale Initiatoren von Entwicklungsprozessen in und von diesen religiösen Konzepten. Sowohl in historischen als auch gegenwärtigen Kontexten haben diese Personen und deren Rollenschilderungen eine weit über das Spirituelle hinausgehende Bedeutung, geht es doch zusätzlich um Macht, Werte- und Wissenssysteme, Institutionalisierungen und soziale wie kulturelle Distinktionen. Dabei sind es immer wieder als Charismatiker klassifizierte Menschen, die zu Anführern werden, Anhänger um sich sammeln und Einfluss gewinnen. Sie können als sogenannte „religiös Musikalische“, als „Virtuosen“ der spirituellen Welt einflussreich oder gar gefährlich werden, da ihre Macht sich oftmals anarchisch gegen tradierte Ordnungen richtet und Revolutionen auszulösen vermag.

In den letzten Jahren ist die Rolle von religiösen Virtuosen, von charismatischen religiösen Führungsfiguren eher einseitig in den Fokus geraten. Vor allem charismatische Prediger im islamistischen Kontext stehen aktuell im öffentlichen (Medien-) Interesse. Individuelle Selbstinszenierung, Narrationen über Berufungen, Strukturen von Gefolgschaftsbildung, entstehende Normativität und Professionalisierung, aber auch häufig zu beobachtende interne Abwendung und letztlich ein Scheitern vieler Charismatiker zeigen die generelle Bedeutung religiöser Virtuosen für Laien und ihre Praxen sowie auf die Strukturierung religiöser/spiritueller Communities. Diese bis-

2 Matthias MATUSSEK: Das Lodern von innen. In: Spiegel Online, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-89571175.html>, zuletzt abgerufen 25.01.2018.

3 Ebd.

her wenig bearbeiteten Fragen, die zu zentralen Bereichen einer kulturwissenschaftlich perspektivierten Religiositäts- und Spiritualitätsforschung zählen, sollten in den Beiträgen dieser Tagung diskutiert werden. Ein Ziel war ein interdisziplinärer Austausch, für den Vortragende aus den Theologien, der Geschichtswissenschaft, Ethnologie, Archäologie und Volkskunde/Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie gewonnen werden konnten. In einem konstruktiven Austausch konnten unterschiedliche Facetten und disziplinäre Blickwinkel von und auf religiöse „Leader“, ihre Praktiken und Diskurse, ihre Communities und die inhärenten Strukturen sowie Repräsentationen diskutiert werden. Für diesen anregenden Austausch danken wir allen Referentinnen und Referenten sowie besonders den Autorinnen und Autoren dieses Bandes.

1.

**Berufene und Erwählte – Selbstinszenierung,
Normativität und Professionalisierung
religiöser Virtuosen**

Christine Bischoff

Konversion als Form religiöser Virtuosität?

Zum Verhältnis von Charisma, Performanz und Bekehrung

Das direkte Mit- und Nebeneinander der Religionen kennzeichnet den Alltag in post-modernen, aber auch in segregierten konservativen Gesellschaften. Insbesondere in urbanen Räumen existieren meist vielfältige religiöse Angebote nebeneinander und konkurrieren auf einem „religiösen Markt“. Eine Konsequenz daraus ist, dass auch der Verbleib in einer religiösen Tradition, in welcher jemand sozialisiert wurde, nicht mehr selbstverständlich ist. Die einfache religionstheoretische Zuschreibungsformel „ein Mensch = eine Religion“ ist unstimmig geworden. So verzeichnen gerade die großen religiösen Gemeinschaften eine wachsende Unverbindlichkeit und zugleich eine hohe Fluktuation ihrer Mitglieder.¹ Sowohl der Wechsel von einer Religion zu einer anderen als auch der Übertritt von der Konfessionslosigkeit zu einer Religion lassen sich daher als Merkmale zunehmender religiöser Mobilität benennen. Darüber hinaus ist eine Anreicherung der individuellen religiösen Einstellung mit Elementen unterschiedlicher Herkunft hin zu einer multiplen religiösen Identität zu beobachten,² die insbesondere vor dem Hintergrund weltweiter Mobilitäts- und Migrationsprozesse sowie esoterischer Bewegungen noch verstärkt wird. Dem alltagspraktischen Identitätsmanagement – insbesondere der Bewältigung von Unsicherheiten der Biografie aus sozialen oder persönlichen Gründen – steht ein globaler Fundus spiritueller und religiöser Ausdrucksformen, Inhalten, Praktiken und Symbolen zur Verfügung.

Trotz zunehmender Fluidität und Bricolage religiöser Praktiken³ in den sogenannten „Multiple Modernities“⁴ werden Konversionen aus der Sicht vieler Religionsgemeinschaften immer noch als Ernst- oder Störfall bewertet: Durch den Glaubenswechsel werde, so eine gängige Deutung, das Gefüge religiöser (Nicht-)Orientierung⁵

1 Vgl. Ulrich DEHN: Konversionen als Übergangsriten. In: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Jüdischen Museum Hohenems vom 23.10.2012 bis 24.3.2013. Hrsg. für die Jüdischen Museen Hohenems, Frankfurt a. M. und München von Regina LAUDAGE-KLEEBOG und Hannes SULZENBACHER. Berlin 2012, S. 64–71, hier S. 64.

2 Vgl. ebd.

3 Vgl. hier grundlegend die Beiträge in Ruth-Elisabeth MOHRMANN (Hg.): Individuum und Frömmigkeit: volkskundliche Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Münster 1997 sowie Christine AKA: „Ich bin meine eigene Sekte.“ Volkskundliche Religionsforschung und Patchwork-Spiritualität. In: Ruth-Elisabeth MOHRMANN (Hg.): Alternative Spiritualität heute. Münster 2010, S. 9–18.

4 Shmuel N. EISENSTADT: Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist 2000 und Thomas M. SCHMIDT: Reflexive Säkularisierung. Religion als Differenzbewusstsein der Moderne. In: Georg PETER und Reuß-Markus KRAUSSE (Hg.): Selbstbeobachtung der modernen Gesellschaft und die neuen Grenzen des Sozialen. Wiesbaden 2012, S. 115–126, hier S. 116.

5 Mit religiöser Nicht-Orientierung ist gemeint, dass Konversion nicht nur den Wechsel von einer Religion zu einer anderen, sondern auch von der bisherigen Konfessionslosigkeit hin zur bewussten religiösen Anbindung bedeuten kann. Gemeinhin wird die religiöse Konversion als Annahme der Glaubenssätze und Traditionen einer anderen Religionsgemeinschaft ver-

und sozialer Strukturen in Zweifel gezogen, zugleich werden Fragen von Macht und Bestandserhalt berührt. Zwar gelten Konversionen heute im europäischen Kontext als freie Entscheidungen der Individuen, sie verlaufen jedoch keineswegs konfliktfrei. Aktiv betriebene Glaubenswechsel werden zur Irritation, da sie – eingebettet in soziokulturelle Zusammenhänge – als lebensweltliche Übergänge, Einschnitte oder Wendepunkte sichtbar werden: Sie sind religiöse Marker, die immer auch stellvertretend für andere Komponenten stehen – seien diese politisch, ökonomisch, familial oder auch geschlechtsspezifisch. Selbst wenn die Konversion des einzelnen Individuums ausschließlich durch theologische Erwägungen motiviert ist, wird der Vorgang der „Bekehrung“ doch zutiefst bestimmt von den kulturellen, sozialen und politischen Kontexten, in denen er sich vollzieht, und beleuchtet damit in besonderer Weise, wie und wovon das wechselseitige Verhältnis von Religiosität, Kultur und Gesellschaft bestimmt ist.⁶

Der religiöse Aus-, Über- und Eintritt – alle drei Schritte sind Teil eines Konversionsprozesses – sind Praktiken, die nicht einfach Ausnahmen, sondern zunehmend Umgangsweisen mit Religiosität darstellen. Darauf müssen religiöse Institutionen, obwohl diese Religion in erster Linie als etwas Strukturgebendes und Stabiles und eben nicht Fluides wahrnehmen, als Herausforderung reagieren. Konversionsprozesse sind nicht lediglich als biografisch-singuläres, sondern als soziokulturelles Phänomen zu begreifen, da diese immer auch gesellschaftliches Konfliktpotenzial bergen. Diese Konflikte entstehen zum einen aus dem Exklusivitätsanspruch der meisten Religionen, zum anderen aber auch durch die tradierte Verbindung zwischen religiöser Zugehörigkeit und politischer Macht. Das Gefüge religiöser Orientierung und sozialer Strukturen gerät in Bewegung, wenn Konversionswillige oder Konvertierte bei ihren multiplen religiösen Suchbewegungen Fragen der Vermittlung, Aneignung, Auslegung, Vereinnahmung oder Auflösung von Glaubens-, Werte- und Wissensinhalten berühren. Es werden damit relevante soziokulturelle Fragen gestellt, beispielsweise nach dem Zusammenleben zwischen Angehörigen verschiedener Religions- und Traditionsgemeinschaften, das nicht nur auf scharfer Trennung, sondern Durchlässigkeit beruht, sowie nach der Rolle, die hierbei Konvertitinnen und Konvertiten bei distinktiven Praktiken der Anbindung, Vergemeinschaftung und Abgrenzung zukommt.

Medial wird das Konfliktpotenzial religiöser Konversionen häufig an fundamentalistisch orientierten „Missions- und Predigerfiguren“ wie Pierre Vogel oder

standen. Sie ist mit Ritualen verbunden, die den Übertritt formalisieren und „spürbar“ machen. Das Recht auf Konversion ist seit 1948 ein Teil der Menschenrechte; vgl. Regina LAUDAGE-KLEEGER und Hannes SULZENBACHER: Einleitung. In: Treten Sie ein! Treten Sie aus! (wie Anm. 1), S. 12–16, hier S. 12.

6 Meine Ausführungen zur religiösen Konversion stehen im Zusammenhang mit Untersuchungen, die ich im Rahmen eines PostDoc-Forschungsprojekts am Institut für Volkskunde/Kulturanthropologie der Universität Hamburg unter dem Arbeitstitel „Religiöse Mobilität – Konversion als sozialer und kultureller Resonanzraum“ durchführe. Das Forschungsprojekt untersucht, inwiefern sich Konversionsprozesse aufgrund der Komplexität von Lebensbedingungen und höherer Reflexivitätsanforderungen anders darstellen, als dies der historische Erklärungsansatz von Konversion als Folge von Bekehrung vermuten lässt.

Sven Lau diskutiert. Die Selbst- und Fremdotszenierung der zum Islam Konvertierten entspricht der auch in den Sozial-, Kultur- und Verhaltenswissenschaften verbreiteten These, dass Konvertitinnen und Konvertiten mehr als andere Gläubige zu einer besonders extremen oder gar fundamentalistischen Auslegung religiöser Werte- und Wissenssysteme neigten.⁷ Für den Islam- und Religionswissenschaftler Olivier Roy stehen beispielsweise Konvertierte und deren religiöse Performanz im Mittelpunkt der Trennung von Religiösem und Kulturellem, die dafür Sorge, dass es keine „automatische Verbindung“ zwischen Religion und Kultur mehr gäbe.⁸ Konversionen sind für ihn die Grundlage der raschen Ausbreitung neuer religiöser Strömungen, die an den Rändern der traditionellen Religionen entstehen, da Konvertierte häufig auf Distanz zur jeweiligen Umgebungskultur gingen, die von diesen als viel zu säkular wahrgenommen werde.⁹

In meinem Beitrag für diesen Band möchte ich weniger das Radikalisierungspotenzial zum Islam Konvertierter untersuchen, sondern vielmehr erörtern, welche Rolle Konvertierte bei der performativen Auslegung und Vermittlung von Glaubensinhalten, Werten und Wissen der religiösen Gemeinschaft, der sie beigetreten sind, spielen und ob und inwiefern sie im Weberschen Sinne als religiöse Virtuoseninnen und Virtuosen verstanden werden können.¹⁰ Im Mittelpunkt steht deshalb folgende Leitfrage: Inwiefern sind die Weberschen Konzepte von der „charismatischen Herrschaft“ und der „religiösen Virtuosität“ anschlussfähig bei der Analyse der Bedeutung von Konvertitinnen und Konvertiten in religiösen Gemeinschaften? Zur strukturierten Analyse und Beantwortung möchte ich dabei drei Aspekte bzw. Teilfragen herausstreichen:

1. Was zeichnet „charismatische Herrschaft“ nach dem Konzept Webers aus und welche Rolle spielen religiöse Virtuoseninnen und Virtuosen in diesem Zusammenhang?
2. Welche Bedeutung haben der emotionalisierte Zugang zum Religiösen und die emotionale Vergemeinschaftung hierbei?
3. Welche Rolle spielen Konvertitinnen und Konvertiten bei dieser Form der religiösen Performanz im Sinne einer „charismatischen Herrschaft“ und emotionalen Vergemeinschaftung?¹¹

7 Vgl. u. a. Christian HEIDRICH: Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen. München 2002; Olivier ROY: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen. München 2010, S. 28–30.

8 Vgl. ROY, Heilige Einfalt (wie Anm. 7), S. 28.

9 Vgl. ebd., S. 29.

10 Max WEBER: Wirtschaftsethik der Weltreligionen I. In: Ders.: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (1920). Mit einem Nachwort von Alexander Ulfig. Frankfurt a. M. 2005, S. 291–320, S. 297.

11 Unter Performanz verstehe ich im Sinne des Linguisten Noam Chomsky das beobachtbare Verhalten, in dem Kompetenz sichtbar wird. Das zu einer Kompetenz zugehörige Handeln ist also die Performanz. Chomsky grenzt Kompetenz hierbei aber von Performanz ab, indem Kompetenz nicht immer sichtbar, beobachtbar und damit bewertbar sein muss. Ob Kompetenz gezeigt und damit evident wird, ist von der Motivation des Kompetenzträgers abhängig. Entsprechend eines *performative turn* wird damit in den Kulturwissenschaften der veränderten Sichtweise Rechnung getragen, die Handlungsfähigkeit der Akteurinnen und Akteure ins

Das Konzept der „charismatischen Herrschaft“ nach Max Weber und die Rolle religiöser Virtuoseninnen und Virtuosen

Der Begriff Charisma steht bei Max Weber in engem Zusammenhang mit dem der Herrschaft. Herrschaft definiert er als

„Chance (...), für spezifische (oder: für alle) Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden. (...) Herrschaft („Autorität“) in diesem Sinn kann im Einzelfall auf den verschiedensten Motiven der Fügsamkeit: von dumpfer Gewöhnung angefangen bis zu rein zweckrationalen Erwägungen, beruhen. Ein bestimmtes Minimum an Gehorchen wollen, also: Interesse (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis.“¹²

Weber unterscheidet drei reine Typen der Herrschaft und grenzt die charismatische hierbei von der rationalen und traditionellen Herrschaft ab:

1. Die Herrschaft rationalen Charakters beruht nach Weber auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen, also die Form der „legalen Herrschaft“.¹³
2. Die Herrschaft traditionellen Charakters zeichnet sich laut Weber dagegen auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit oder Unantastbarkeit von jeher geltender Traditionen und der durch sie zur Autorität Berufenen aus.¹⁴
3. Die Herrschaft charismatischen Charakters schließlich definiert sich durch die außeralltägliche Hingabe an die Heiligkeit, Heldenkraft oder Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten und geschaffenen Ordnung.¹⁵

Insbesondere die charismatische Herrschaft ist also stark auf „Führungspersönlichkeiten“ ausgerichtet und vom persönlichen Vertrauen in den „charismatisch qualifizierten Führer als solchem“¹⁶ abhängig. Unser heutiger alltagssprachlicher Gebrauch des Charisma-Begriffs ist nicht völlig deckungsgleich mit dem Weberschen Konzept der charismatischen Herrschaft. Trotzdem ist dieses für die Analyse der Bedeutung von Konvertitinnen und Konvertiten, wenn diese in ihren neuen religiösen Gemeinschaften eine wichtige funktionale Rolle einnehmen und einen sehr emotionalisierten Zugang zu ihrem Glauben pflegen, zumindest in Teilen schlüssig. Weber stellt nämlich insbesondere drei Aspekte in Bezug auf die charismatische Herrschaft und die Persönlichkeiten, denen charismatische Qualitäten zugesprochen werden, heraus, die unter Umständen in Versatzstücken an Charakteristika der performativen Darstellung

Zentrum der Betrachtungen zu rücken; vgl. Noam CHOMSKY: Regeln und Repräsentationen (1981). Übersetzt von Helen Leuninger. 1. Aufl. Frankfurt a. M. 2002.

12 Max WEBER: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (1921). 5., rev. Aufl. besorgt von Johannes Winkelmann. Tübingen 2013, S. 122.

13 Ebd., S. 124.

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. ebd.

16 Ebd.

von Konvertierten, die nach außen als starke „Missions- und Predigerfiguren“ auftreten und wirken, erinnern können:

Ein erster Aspekt ist die außeralltägliche Qualität von Charisma und charismatischer Herrschaft. Nach Weber offenbart sich Charisma wenn nicht durch Wunder, so doch zumindest durch Heldenverehrung oder eine rein durch Vertrauen zu einer Führungspersönlichkeit geborene Anerkennung durch die Gläubigen: „Diese ‚Anerkennung‘ ist psychologisch eine aus Begeisterung oder Not und Hoffnung geborene, gläubige, ganz persönliche Hingabe.“¹⁷ Bleibe die Bewährung jedoch aus bzw. zeige sich der „charismatisch Begnadete“ von seinem Gott oder seiner magischen Heldenkraft verlassen, bleibe ihm der Erfolg versagt und bringe seine Führung kein Wohlergehen für die Beherrschten, so schwinde die charismatische Autorität: „Dies ist der genuine charismatische Sinn des ‚Gottesgnadentums‘.“¹⁸

Der zweite charakteristische Aspekt von Charisma ist die emotionale Qualität. Die charismatische Herrschaft ist laut Weber nicht nur auf „Außeralltäglichkeit“ angelegt, sondern auch auf emotionale Vergemeinschaftung. Das bedeutet, es gibt Jünger oder Vertrauensmänner – unter Umständen auch Vertrauensfrauen – die der Führungspersönlichkeit folgen. Für diese „Gefolgsleute“ gibt es aber keine vorgegebene „Laufbahn“ und kein geregeltes „Aufrücken“, keine klare „Anstellung“ oder „Absetzung“, „sondern nur Berufung nach Eingebung des Führers auf Grund der charismatischen Qualifikation des Berufenen“.¹⁹ Damit besteht eben keine „Hierarchie“ im klassischen Sinne, sondern nur ein Eingreifen der Führungspersönlichkeit bei Unzulänglichkeiten des „Stabes“ beim Erfüllen von Aufgaben.²⁰ Es gibt kein verlässliches Reglement, keine diskursiv analysierbaren Regeln, keine abstrakten Rechtssätze, auch keine Orientierung an Präzedenzfällen aus der Vergangenheit, sondern nur ein „von Fall zu Fall“. Die charismatische Herrschaft ist zentral auf den persönlichen Charismaträger und dessen Bewährung ausgerichtet.²¹

„Wirtschaftsfremd“ ist der dritte Aspekt, wodurch sich die charismatische Herrschaft nach Auffassung Webers auszeichnet. In der Regel verschmähe es die charismatische Herrschaft, die eigene Person beziehungsweise die eigenen Fähigkeiten der ökonomischen Verwertbarkeit des bestehenden Wirtschaftssystems zur Verfügung zu stellen, da sie sich durch einen eigenen Beruf, nämlich den der Sendung oder inneren Aufgabe, konstituiere.²² Das bedeutet nicht, dass die charismatische Herrschaft dem Erwerb des Materiellen völlig abgeneigt ist, aber verschmäht wird die rationale Alltagswirtschaft, die auf die Erzielung regulärer Einnahmen durch kontinuierliche wirtschaftliche Tätigkeit ausgerichtet ist.

„Mäzenatische – großmäzenatische (Schenkungen, Stiftungen, Bestechungen, Großtrinkgelder) – oder: bettelmäßige Versorgung auf der einen, Beute, gewaltsame oder (formal) friedliche Erpressung auf der anderen Seite sind die typischen

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd., S. 141.

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. ebd.

22 Vgl. ebd., S. 142.

Formen der Bedarfsdeckung. Sie ist von einer rationalen Wirtschaft her gesehen, eine typische Macht der ‚Unwirtschaftlichkeit‘. Denn sie lehnt jede Verflechtung in den Alltag ab.“²³

Die Veralltäglicung läuft der charismatischen Herrschaft zuwider, denn damit verliert sie ihren Sonderstatus.

Weber nimmt mit diesen Charakteristika charismatischer Herrschaft – außeralltäglich, emotional, „wirtschaftsfremd“ – auch eine analytische Differenzierung zwischen dem Typus des Charismatikers und dem des religiösen Virtuosen vor: Nach Weber sind religiösen Virtuoseninnen und Virtuosen nämlich diejenigen, die eine besondere religiöse Qualifikation besitzen und sich von anderen dadurch absetzen, dass sie einen besonderen religiösen „Stand“ innerhalb einer Gemeinschaft bilden, eine „Aristokratie der religiös Qualifizierten“, der „eine besondere soziale Ehre (...) innerhalb ihres Kreises zukam“.²⁴ Die Virtuoseninnen und Virtuosen haben also ein religiöses Fachwissen, sie kennen die kanonischen Schriften und Dogmen und setzen sich mit diesen intellektuell auseinander.²⁵ Diese geregelte Fach- und Wissensbildung unterläuft der Charismatiker in der Regel nicht: Denn dieser fordert Anerkennung kraft seiner Sendung und emotionalen Predigt und nicht aufgrund seines religiösen Fachwissens oder bestimmter institutioneller Strukturen. Charismatiker leiten ihre Kompetenz nicht aus Ordnungen und Satzungen ab, da sie ja gerade versuchen, Regeln und Traditionen zu sprengen:

„Es ist kein Zufall, dass, mit verschwindenden Ausnahmen, kein Prophet aus der Priesterschaft auch nur hervorgegangen ist (...). Im Gegensatz zum Propheten spendet der Priester Heilsgüter kraft seines Amtes. Freilich kann das Priesteramt an ein persönliches Charisma geknüpft sein. Aber auch dann bleibt der Priester als Glied eines vergesellschafteten Heilsbetriebs durch sein Amt legitimiert, während der Prophet ebenso wie der charismatische Zauberer lediglich kraft persönlicher Gabe wirkt.“²⁶

Entscheidend ist für Weber die Verkündigung einer religiösen Heilswahrheit kraft persönlicher Offenbarung. Deshalb steht für ihn der Charismatiker

„dem Demagogen oder politischen Publizisten näher als dem ‚Betrieb‘ eines Lehrers. Andererseits ist die Tätigkeit etwa des Sokrates, der sich ebenfalls im Gegensatz gegen das professionelle Weisheitsgewerbe stehend fühlt, begrifflich

23 Ebd.

24 Ebd., S. 327.

25 Weber betont, dass fast alle „Großreligionen“ diese Form religiöser Virtuosen kennen: In Indien beispielsweise die Asketen der Mönchsreligionen, im Christentum nennt er als herausragendes Beispiel die Leiter in den Mönchsorden oder die asketischen Sekten im Protestantismus; auch das Judentum und der Islam kennen eine besondere Heilsaristokratie, nämlich die Peruschim bzw. die Derwische; vgl. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 12), S. 328.

26 Ebd., S. 268f.

von der Prophetie durch das Fehlen einer direkt offenbarten religiösen Mission geschieden“.²⁷

Der emotionalisierte Zugang zum Religiösen und die emotionale Vergemeinschaftung

Wie bereits im ersten Teil ausgeführt, zeichnet sich die charismatische Herrschaft durch Führungspersönlichkeiten aus, die eine Anhängergemeinde um sich versammeln, die diesen ideell und materiell unterstützt und sich häufig von den offiziellen Amtskirchen, dominanten Institutionen oder gar insgesamt von den existierenden gesellschaftlichen Strukturen abgrenzen.²⁸ Die persönliche Anhängerschaft fördert die emotionale Vergemeinschaftung, in deren Mittelpunkt nicht so sehr die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Religiösen, sondern der emotionalisierte Zugang durch und über die charismatische Führungspersönlichkeit steht.²⁹ Laut Weber zeichnet diese Form der Religiosität eine spezifisch antirationale innere Haltung aus: „Das Wissen und die Dogmenkenntnis treten weit zurück. (...) Der Glaube gibt hier eine Art von Surrogat magischer Fähigkeiten (...) im schroffen Gegensatz zum ‚Wissen‘, gerade zum theologischen Wissen.“³⁰ Mit der Betonung des emotionalisierten Zugangs und der emotionalen Vergemeinschaftung ist allerdings keineswegs gemeint, dass Emotionen quasi als Kehrseite der Ratio und unkünstliche, natürliche Empfindungen zu verstehen sind, die jenseits von Kultur und Sozietät entstehen, sondern im Gegenteil, gerade auch emotionale Praktiken im Kontext des Religiösen von „kultürlichem Charakter“ sind.³¹

Die Verbindung zwischen Religion und Emotion ist nicht nur bei Weber, sondern auch in gegenwärtigen religionstheoretischen Auseinandersetzungen ein wichtiges Thema. Die Kulturanthropologin Monique Scheer stellt fest, dass verschiedene religiöse Strömungen und Gemeinschaften zum Anlass besorgter öffentlicher Debatten genommen würden:

„So wird die seit einigen Jahren allseits beobachtete globale Ausbreitung des charismatischen Christentums kritisch beäugt; Fragen darüber, ob die Ästhetik und emotionale Anmutung der lateinischen Messe über ihre veralteten liturgischen Inhalte und Assoziationen hinwegtäuschen können (oder sollen), werden gestellt; nicht zuletzt wird die religiös begründete Gewalt, die seit 1989

27 Vgl. ebd., S. 272.

28 Vgl. ebd., S. 275.

29 Zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung über die Verbindung zwischen Religion und Emotion und die religiöse Formierung von Gefühlen vgl. Monique SCHEER: Empfundener Glaube. Die kulturelle Praxis religiöser Emotionen im deutschen Methodismus des 19. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Volkskunde 105 (2009), S. 185–213.

30 WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 12), S. 343.

31 Vgl. Utz JEGGLE: Bemerkungen zur deutschen Geselligkeit. In: Étienne FRANCOIS (Hg.): *Geselligkeit, Vereinswesen und Bürgerliche Gesellschaft in Frankreich, Deutschland und der Schweiz, 1750–1850*. Paris 1987, S. 223–234, hier S. 226.

weltweit zugenommen hat, unter dem Begriff ‚Fanatismus‘ verhandelt und so auch mit starken Gefühlen in Verbindung gebracht.“³²

Scheer betont, dass bei diesen Diskussionen Emotionen fälschlicherweise häufig immer noch als Gegensatz zum rationalen Denken und das Verhältnis zwischen Fühlen und Denken tendenziell als umgekehrt proportional dargestellt werden: „Mit Emotionen, so die Logik, können Gläubigen leichter fundamentalistische Glaubensinhalte ‚untergejubelt‘ werden.“³³ Scheer stellt dagegen heraus, dass auch bei charismatischen Bewegungen wie etwa dem protestantischen Methodismus³⁴ Gefühle nicht einfach als hinzunehmende Begleiterscheinungen betrachtet, sondern Emotionen als Teil der religiösen Erfahrungen ausdrücklich theoretisiert und bewusst in der Glaubenspraxis Räume dafür geschaffen werden.³⁵

Der emotionalisierte Zugang zum Religiösen hält auch in der nach Ansicht Max Webers „rationalsten aller Weltreligionen“, im Protestantismus und dessen Aufforderung zum „rationalen Handeln“³⁶ und zur „methodisch orientierten Lebensführung“,³⁷ mit der Entstehung des Pietismus im 17. Jahrhundert Einzug. Die „Heart Religion“ des englischen Puritanismus und die „Herzensfrömmigkeit“ des deutschen Pietismus sind nach Meinung Monique Scheers als die Vor- und Grundlagen für die nachfolgenden Erweckungsbewegungen in Amerika und Europa zu sehen:

„Die Attraktivität, die heute von emotionalisierten Formen der protestantisch-christlichen Glaubenspraxis ausgeht, ist nicht neu, sondern die Fortsetzung einer längeren Entwicklung, die spätestens mit den Erweckungsbewegungen und *awakenings* des 19. Jahrhunderts einsetzt. Vieles von dem, was heute innerhalb und außerhalb charismatisch geprägter christlicher Gruppierungen über die Rolle der Gefühle im Gottesdienst gesagt wird, ist in der ‚ersten‘ Erweckungsbewegung präfiguriert. Die grundlegenden Kategorien der Debatten haben sich, wie es scheint, kaum geändert.“³⁸

Äußerst kritisch sieht der französische Politologe und Islamwissenschaftler Olivier Roy die emotionalisierten Zugangs- und Vergemeinschaftungspraktiken des Religiösen. Er knüpft in seiner Argumentation zumindest in Teilen an einen klassischen Fühlen-Denken- bzw. Glaube-Wissen-Dualismus an, um in seinem

32 SCHEER, *Empfundener Glaube* (wie Anm. 29), S. 186.

33 Ebd.

34 Die protestantische Gemeinschaftsform des Methodismus war ursprünglich in Großbritannien beheimatet und wurde in den USA zu einer der größten protestantischen Denominationen des Landes und assimilierte dort neue Praxisformen von anderen Einwanderungsgruppen und religiösen Traditionen. Als Merkmale galten damals die große Bedeutung der Revival-Frömmigkeit, hochemotionale Predigten und große Versammlungen unter freiem Himmel. In Deutschland fasste der Methodismus seit dem 19. Jahrhundert durch die missionarische Tätigkeit von Rückkehrern, die in England und den USA Methodisten geworden waren, Fuß.

35 Vgl. SCHEER, *Empfundener Glaube* (wie Anm. 29), S. 186.

36 WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 12), S. 322.

37 Ebd., S. 324.

38 SCHEER, *Empfundener Glaube* (wie Anm. 29), S. 186.

Buch mit dem Titel „Heilige Einfachheit. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen“ religiöse Phänomene der Gegenwart zu analysieren.³⁹ Eine seiner Thesen ist, dass religiöse Phänomene unserer Gegenwart vornehmlich Ausdruck einer persönlichen Identitätssuche sind und die spirituelle Sinnsuche des Einzelnen zur grundlegenden kulturellen Basis des Religiösen wird.⁴⁰ In der Argumentation Roys müssen auch Religionen auf einem zunehmend globalisierten Markt bestehen und sich in Konkurrenz zueinander behaupten, da sich jeder beziehungsweise jede individuelle religiöse Überzeugungen zusammensuchen kann. Für Roy wird Religion damit zu etwas Konsumierbarem, das nicht mehr in erster Linie über das Wissen kultureller Kontexte des Religiösen und Tradierungen weiter gegeben wird.⁴¹ Den vornehmlichen Grund sieht Roy hierfür im Wechselspiel von Religion und Kultur unserer Gegenwart und der Frage, was aus Religion wird, wenn sie einer allgegenwärtigen Säkularisierung ausgesetzt ist. Roy meint:

„Die Säkularisierung hat das Religiöse nicht ausgelöscht. Sie hat das Religiöse aus unserer kulturellen Umwelt herausgelöst und lässt es dadurch gerade als rein Religiöses in Erscheinung treten. Tatsächlich hat die Säkularisierung funktioniert: Was wir erleben, ist die militante Neuformulierung des Religiösen in einem säkularisierten Raum, die dem Religiösen seine Autonomie und damit die Bedingungen für seine Ausbreitung gegeben hat. Säkularisierung und Globalisierung haben die Religionen gezwungen, sich von der Kultur abzulösen, sich als autonom zu begreifen und sich in einem Raum neu zu konstituieren, der nicht mehr territorial und damit nicht mehr der Politik unterworfen ist.“⁴²

Damit behauptet Roy, dass Religionen und religiöse Praktiken zunehmend losgelöst von Historie, Diskurs und Traditionen und den intellektuellen Auseinandersetzungen darüber existieren. Gerade das lässt laut Roy aber auch radikale Formen des Glaubens entstehen, die eine Reinheit oder Ursprünglichkeit behaupten oder anstreben, indem sie sich etwa auf die wörtliche Auslegung von heiligen Schriften berufen (z. B. Kreationismus, Salafismus) und die Entstehungsgeschichten und soziokulturellen Kontexte des Religiösen ignorieren, so dass eine universale Gültigkeit unabhängig von Raum und Zeit beansprucht werden kann. Für Roy ist dies eine bewusst antiintellektuelle Haltung zum Glauben, der stattdessen ausschließlich den gefühlsbetonten Zugang zum Religiösen hervorhebt.⁴³ Nicht diskursives Wissen steht demnach im Vordergrund, sondern emotionale Bedürfnisse nach Gemeinschaft, äußeren Symbolen des Glaubens und einem gefühlsbetonten Zugang zur Heilig-

39 Eine etwas andere Gewichtung hat das Buch im französischen Originaltitel „La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture“, der Roys Hauptthese von der Entkulturalisierung des Religiösen unterstreicht, worin er in der Postmoderne die größte Gefahr gesellschaftlicher Entwicklungen im Zusammenhang mit Religionen sieht; vgl. Roy, Heilige Einfachheit (wie Anm. 7).

40 Vgl. ebd., S. 35f.

41 Vgl. ebd., S. 19f.

42 Ebd., S. 20.

43 Vgl. ebd., S. 31f.

keit. Als Beispiel führt Roy unter anderem ebenfalls die Erweckungs- und Pfingstbewegungen in den USA, Lateinamerika, Afrika und Asien und deren religiöse Praktiken wie das Zungenreden⁴⁴ an, die für Roy Ausdruck dieses gefühlsbetonten Zugangs zum Religiösen sind, der für ihn die „heilige Einfalt“ darstellt.⁴⁵ Es ist für ihn Beleg des Bruches zwischen Religion und Kultur, denn das Predigen „in Zungen“ geschehe nicht in einer bestimmten Sprache, sondern sei nur eine Abfolge von Tönen und trotzdem komme die Botschaft an:

„Das Wort Gottes ist nicht an eine bestimmte Sprache und Kultur gebunden, es bewegt sich wie züngelnde Flammen. Es ist etwas ganz Außerordentliches: Die Sprache, die man spricht, ist keine reale Sprache mehr, das Wort Gottes ist nicht in einer konkreten Sprache inkarniert. (...) Jede Sprache verweist auf einen komplexen kulturellen Kontext, jede Sprache hat eine Geschichte. Die Pfingstler ignorieren die reale Sprache und lösen auf diese Weise die Kontextgebundenheit des heiligen Textes: Gott spricht ohne Kontext.“⁴⁶

Das emotionalisierende, verabsolutierende und schwärmerische Element kann insbesondere bei der religiösen Konversion, die ein explizites Bekennen erfordert, gegeben sein. Für Roy sind Konvertitinnen und Konvertiten in erster Linie Suchende – zumindest wenn man die Gegenwart betrachtet und von politisch motivierten Zwangs- und Massenkonversionen absieht.⁴⁷

„Sie sammeln, kosten und experimentieren, surfen im Internet. Viele Konversionen sind Autokonversionen: Man wählt sich seine Religion selbst aus, erklärt sich zum Mitglied einer Religionsgemeinschaft und sucht sich dann eine religiöse Autorität, von der man sich seine Wahl bestätigen lässt.“⁴⁸

Roy interpretiert den Konversionsprozess also als einen persönlichen Weg, die Konversion in der Regel als Ergebnis individueller Entscheidungen, an deren Anfang insbesondere Gefühle – zum Beispiel der Unsicherheit, Unzufriedenheit, des Scheiterns – stehen. Auch die religiösen Gemeinschaften selbst fordern und fördern in der

44 Zungenrede ist eine Gebetsform, die die besondere Unmittelbarkeit des Betens zu Gott betont, und insbesondere in charismatischen Bewegungen wie z. B. den Pfingstgemeinden eine herausgehobene Rolle spielt. Der heilige Geist spricht demnach durch seine Glaubensanhängerinnen und -hänger – sprachlich unverständlich für Außenstehende, aber erfüllend und aussagekräftig für die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft.

45 Vgl. Roy, Heilige Einfalt (wie Anm. 7), S. 30f.

46 Ebd., S. 31f.

47 Die Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr konstatiert, dass gerade in früheren Jahrhunderten Konversionen oft mit Okkupationen durch fremde Machthaber einhergingen: „Unter diesen Bedingungen wird der äußerlich vollzogene Religionswechsel zum Zeichen der Anpassung an die neuen Machthaber. Ähnlich kann – unter der Voraussetzung einer engen Verbindung von ‚Thron und Altar‘ – die Zugehörigkeit zur ‚richtigen‘ Konfession oder Religion Bedingung für eine erfolgreiche Karriere sein, sodass die Konversion, etwa vom Judentum zum Protestantismus, dafür die nötigen Voraussetzungen schafft.“ MONIKA WOHLRAB-SAHR: Konforme Nonkonformisten: Soziologische Zugänge zum Thema Konversion. In: Treten Sie ein! Treten Sie aus! (wie Anm. 1), S. 20–37, hier S. 20f.

48 Roy, Heilige Einfalt (wie Anm. 7), S. 35.

Argumentation Roys eher einen emotionalisierten Zugang zum Glauben denn eine intellektuelle Auseinandersetzung damit, indem vor allem das öffentliche Bekenntnis der Konvertitinnen und Konvertiten zählt:

„Der Gläubige ist ein ‚Bekennender‘, er muss seinen Glauben in allen Bereichen des Lebens ausdrücken; das finden wir bei den Salafisten wie bei den jüdischen Charedim. (...) Die (Re-)Konversion ist eine persönliche Erfahrung, eine Erleuchtung, seltener ein intellektueller Schritt.“⁴⁹

Zur Rolle der Konvertitinnen und Konvertiten

Die Entscheidung, die Religion zu wechseln, also neue Glaubenssätze und religiöse Traditionen anzunehmen, ist durch eine hohe Pluralität der Motive gekennzeichnet. Aber auch die Umgangsweisen der einzelnen religiösen Gemeinschaften mit Konversionen bzw. mit Konvertitinnen und Konvertiten sind sehr unterschiedlich. Explizite Konversionsrituale gibt es nicht. Trotzdem wird der Prozess an sich in manchen religiösen Gemeinschaften mit Übergangs- und Initiationsriten in Verbindung gebracht, um den Glaubensübertritt sichtbar und spürbar machen zu können.⁵⁰ Deshalb eignet sich nach Auffassung von Pascal Eitler und Monique Scheer das Thema Erweckung beziehungsweise Konversion und Rekonversion besonders, um Erkenntnisse über eine körpergeschichtlich reformulierte Emotionsgeschichte zu gewinnen. Die häufig lebensverändernde Überzeugungskraft religiöser Konversionen beruhe nämlich auf starken Gefühlen, die wie selbstverständlich als religiös interpretiert und signifiziert würden.⁵¹

Der emotionalisierte Zugang zum Religiösen und die emotionale Vergemeinschaftung spielen insbesondere auch im Kontext der Konversion eine bedeutende Rolle. Es sind aber nicht nur die sich als Erweckungs- und Erneuerungsbewegungen verstehenden Strömungen im Protestantismus, die großen Wert auf eine „praktische Frömmigkeit“, einen „lebendigen Glauben“ und einen gläubigen Menschen legen, der „den Kopf ins Herz“ bringe.⁵² Die Betonung von Gefühlspraktiken, die oft mit be-

49 Ebd., S. 36.

50 Regina Laudage-Kleeberg und Hannes Sulzenbacher weisen in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass die Existenz von Konversion und die Versuche der Ritualisierung des Konversionsvorgangs eben nicht nur Ausdruck der Mobilität des Religiösen sind, sondern „der Aufrechterhaltung der Grenzen sowie des Wettbewerbs zwischen den Religionen und Weltanschauungen“ dienen; vgl. LAUDAGE-KLEEGERG/SULZENBACHER: Einleitung (wie Anm. 1), S. 13. Zu den unterschiedlichen Ritualisierungen von Konversionsvorgängen vgl. auch Anna-Konstanze SCHRÖDER: Rituale zur Konversion in den Religionen der Welt. In: Treten Sie ein! Treten Sie aus! (wie Anm.1), S. 76–83, hier S. 76f. Initiations- und Übergangsriten im Rahmen des Konversionsprozesses können unter anderem die Taufe (Christentum) oder das Sprechen des Glaubensbekenntnisses (Islam) sein; vgl. ebd., S. 77/78.

51 Vgl. Pascal EITLER und Monique SCHEER: Emotionsgeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft 35 (2009), S. 282–313, hier S. 295.

52 Vgl. ebd., S. 296.

stimmten Körpertechniken verflochten werden, sind ebenso im 20. Jahrhundert bei religiösen Konversionen zum New Age zu finden.

„Unter dem Begriff des New Age wurde insbesondere in den 1970er und 1980er Jahren in westlichen Gesellschaften eine ausfransende Gemengelage von religiösen bzw. esoterischen Diskursen und Praktiken verhandelt, die um den Auftrag zur ‚Selbstverwirklichung‘ und einen als ‚mystisch‘ oder ‚spirituell‘ verhandelten Anspruch auf ‚Ganzheitlichkeit‘ kreisten, die mit einer signifikanten Emotionalisierung der Religion einherging.“⁵³

Insbesondere die Befreiung von der „Kopflastigkeit“ in westlichen Gesellschaften war eine wichtige Forderung in zahlreichen New-Age-Ratgebern.⁵⁴

In den gegenwärtigen medialen Debatten um religiöse Konversion überwiegt zumindest im europäischen Kontext vor allem der Typus des Konvertiten, der als Paradebeispiel eines Individuums inszeniert wird, das einen radikalen Einstellungswandel vollzogen hat. In der Darstellung dominiert die Wahrnehmung von Konversion als „radical transformation of identity or orientation, e.g., the process of changing a sense of root reality or a conscious shift in one’s sense of grounding“.⁵⁵ In diesen medial aufbereiteten Konversionserzählungen erfüllt der Glaubenswechsel die Funktion, die persönliche Identität, die zuvor als krisenhaft erlebt wurde, zu stabilisieren.⁵⁶ Die Konversion – und es ist in diesen medialen Beispielen meist die Konversion zum Islam – geht nicht nur einher mit extremen sozialen Veränderungen, sondern oft auch mit der Notwendigkeit, sich von bisherigen familiären Kontexten und sozialen Netzwerken zu lösen.

Zwei dieser medial inszenierten Paradebeispiele sind Pierre Vogel und Sven Lau. Beide sind in ihren Zwanzigern vom Christentum zum Islam konvertiert, genauer zu der salafistischen Strömung des Islams,⁵⁷ und gelten als einflussreiche Figuren und bekannteste Gesichter der deutschsprachigen Salafistenszene.⁵⁸ Beide agieren als islamistische Prediger und widmen sich intensiv der islamischen Mission. Pierre Vogel bezeichnet sich selbst als „muslimischen Fundamentalisten“.⁵⁹ Sven Lau machte u. a. Schlagzeilen, weil er in Wuppertal eine „Scharia-Polizei“ ins Leben rief, in deren Namen radikalislamische Salafistenanhänger nachts in orangefarbenen Westen durch die Straßen patrouillierten, um die Menschen vom Alkohol, Glücksspiel und von

53 Ebd., S. 304f.

54 Vgl. ebd., S. 306.

55 Thomas ROBBINS: *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*. London u. a. 1988, S. 64.

56 Vgl. dazu auch LAUDAGE-KLEEBERG/SULZENBACHER, Einleitung (wie Anm. 1), S. 13.

57 Ausführungen zum Salafismus als extrem konservativer Strömung des Islams finden sich bei Rita BREUER: *Wird Deutschland islamisch? Mission, Konversion, Religionsfreiheit*. Tübingen 2011.

58 Vgl. z. B. Philip KALETA: *Traum von der Männlichkeit – Panik vor der Hölle*. Werbetaktik von Salafisten. In: *Der Spiegel* vom 15. Mai 2016; Steffi HENTSCHEKE: *Pierre Vogel – Sanfte Worte, echter Hass*. In: *Die Zeit* vom 21. Juli 2014; Arnfrid SCHENK: *Dschihad im Kinderzimmer*. In: *Die Zeit* vom 2. Juni 2016.

59 Vgl. Andreas SPEIT: *Warten auf den Hassprediger*. In: *taz* vom 8. Juli 2011.

der Musik fernzuhalten.⁶⁰ In letzter Zeit ist er insbesondere im medialen Fokus, weil gegen ihn ein Prozess begonnen hat, der klären soll, ob Lau Propaganda für den „Islamischen Staat“ betrieben und für diesen Männer in den Krieg nach Syrien geschickt hat.⁶¹ Sowohl Vogel als auch Lau verbreiten ihre Botschaften nicht nur in Moscheen, sondern als erfolgreiche Open-Air-Prediger. Sie erklären auf dem Videoportal YouTube ihre zum Teil fundamentalistische Auslegung des Islams und zeigen dort in Videos, wie sie Spontankonversionen anleiten und vollziehen.⁶² Öffentlich inszenierte Konversionen sind auch bei ihren Kundgebungen und Vortragsveranstaltungen üblich.⁶³ Beide, Vogel und Lau, sind insbesondere in verschiedenen Jugendszenen erfolgreich, da sie gekonnt die sozialen Medien nutzen und einen an die Jugendsprache angelehnten Predigt-Stil pflegen. Sie sind zwar Teil einer geschlossenen religiösen Gemeinschaft, koppeln sich aber gleichzeitig als Prediger- und Missionsfiguren in ihrer medialen Selbstrepräsentation nicht völlig von der säkularen Jugendkultur ab. Sie präsentieren eine für manche Jugendliche attraktive Melange aus heroischer Männlichkeit und westlichen Statussymbolen. Bilder von islamistischen Predigern in Propagandavideos, die mit Markensonnenbrillen auf US-amerikanischen SUVs posieren, sind ein stilistisches Hilfsmittel dafür.⁶⁴

Die medialen Selbst- und Fremdrepräsentationen von Pierre Vogel und Sven Lau machen nachvollziehbar, wie mithilfe einer bestimmten Konversionsrhetorik und -narration Konvertiten als ein Sozialtypus inszeniert werden. Sowohl Vogel als auch Lau werden immer wieder als charismatische Führungspersönlichkeiten mit ihren Anhänger*innen dargestellt, die nicht nur Einfluss und Strahlkraft innerhalb kleiner Konvertitenszenen haben, sondern prominente Vertreter in der Salfistenszene sind. Beispielsweise werden beide in den Medien auf Abbildungen auffallend oft in starker Nah- und Untersicht gezeigt, den Blick unbestimmt in die Ferne gerichtet, Arm und Zeigfinger mahnend erhoben.⁶⁵ Damit wird ikonografisch an das Bild des Predigers, Propheten oder Missionars angeknüpft, der die ihn umgebende Gesellschaft als einziges großes Missionsgebiet betrachtet.

Allerdings sind diese Vor- und Darstellungen mitnichten völlige Neuerfindungen, sondern greifen Elemente auf, die in anderen Epochen und für andere religiöse Ge-

60 Vgl. Frank JANSEN: Gefährliche Tugendwächter. In: Die Zeit vom 8. September 2014.

61 Vgl. u. a. Christoph HERWARTZ: Konvertit, Salafist, Prediger – und IS-Organisator? In: Die Zeit vom 6. September 2016; Luca DEUTSCHLÄNDER: Prozess gegen den Salafisten Sven Lau beginnt. In: Süddeutsche Zeitung vom 6. September 2016.

62 Vgl. zum Beispiel URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FfsGU9yPCjc> (zuletzt abgerufen am 28. Februar 2017) oder <https://www.youtube.com/watch?v=wzjp6GBfdrk> (zuletzt abgerufen am 28. Februar 2017).

63 Es gibt allerdings innerhalb des Islam viele kritische Stimmen zu diesen Spontankonversionen und dieser Form der Missionierung; nicht zuletzt auch deshalb, weil bei solchen propagandistisch instrumentalisierten Konversionen immer wieder die Frage im Raum steht, ob es sich bei den Menschen, die sich scheinbar spontan bei Veranstaltungen zur Konversion entscheiden, um „Wanderkonvertiten“ handelt, die öffentlichkeitswirksam immer wieder neu konvertieren; vgl. dazu: BREUER, Wird Deutschland islamisch? (wie Anm. 57), S. 51f.

64 Vgl. KALETA, Traum von der Männlichkeit (wie Anm. 58).

65 Solche Abbildungen werden z. B. in folgenden Artikeln verwendet: HERWARTZ, Konvertit; DEUTSCHLÄNDER Prozess (beide wie Anm. 61), SPEIT, Warten auf den Hassprediger (wie Anm. 59).

meinschaften und deren charismatische Führungspersönlichkeiten insbesondere auch im Zusammenhang mit Konversionen festgestellt worden sind. So wird beispielsweise bei gemeinsamen oder vergleichenden Porträts von Pierre Vogel und Sven Lau in den Medien betont, dass Lau sich als Schüler, Untergebener und Anhänger Vogels verstehe und diese Rolle auch bei gemeinsamen Auftritten ausübe.⁶⁶ Bereits Max Weber stellt für solche Gemeinschaften einen an den Charismaträger angepassten Strukturapparat fest. Charismatische Herrschaft bedeutet also nicht einfach amorphe Strukturlosigkeit:

„Die persönlichen Hilfskräfte und in ihnen zugleich eine spezifische Art von charismatischer Aristokratie innerhalb der Gruppe stellt eine, nach dem Prinzip des Jüngertums und der Gefolgschaftstreue zusammengeschlossene und ebenfalls nach persönlicher charismatischer Qualifikation ausgelesene engere Gruppe von Anhängern.“⁶⁷

Die Fokussierung auf die „Stars“ und „Superstars“, die von Ort zu Ort reisen, und die Hervorhebung der Personen und weniger der religiösen Praktiken sowie die mediale Kritik daran, spielen auch bereits in den frühen Erweckungsgemeinden und -veranstaltungen eine Rolle.⁶⁸

Wie bereits ausgeführt, ist die Ablehnung der allzu starken Verwobenheit mit dem Alltag der umgebenden Gesellschaft – zumindest in der repräsentativen Außendarstellung – ebenfalls ein typisches Element der auf charismatische Herrschaft angelegten religiösen Gemeinschaften, um deren besonderen Status hervorzuheben. Die religiöse Gemeinschaft spielt besonders bei Konversionswilligen während ihres Prozesses des Übertritts eine zentrale Rolle, da sie in der Regel Kontakt und emotionale Anbindung suchen. Die Religionssoziologen John Lofland und Rodney Stark haben diese Bestrebungen bereits in den 1960er Jahren als „Background Factors“ herausgearbeitet, ohne die Konversion in der Regel gar nicht stattfände, und damit die Bedeutung der religiösen Vergemeinschaftung als neues soziales Netzwerk unterstrichen.⁶⁹ Nach der erfolgreichen Anbindung folgt häufig eine intensive Aktion innerhalb der neuen Gruppe. Beziehungen jenseits der religiösen Gemeinschaft, die die besonders emotionale Anbindung neutralisieren könnten, werden dagegen oft vernachlässigt oder ganz aufgegeben.⁷⁰ Es wird oft unterstellt, dass die Umdeutung der Lebensverhältnisse und Werte durch den Beitritt bzw. die Zuwendung zur neuen religiösen Gemeinschaft Konvertitinnen und Konvertiten leicht falle, da diese den

66 Vgl. dazu Herwartz, Konvertit (wie Anm. 61).

67 WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 12), S. 659f.

68 Nach Scheer wurde diese Kritik z.B. bei Erweckungspredigern wie Friedrich von Schlüssbach, Elias Schrenk, Franz Eugen Schlachter, Charles Finney, Dwight L. Moody, Robert Pearsall Smith oder Billy Sunday und deren hervorgehobenem Status als Personen laut; vgl. SCHEER, *Empfundener Glaube* (wie Anm. 29), S. 193.

69 Vgl. John LOFLAND/Rodney STARK: *Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*. In: *American Sociological Review* 30 (1965), S. 862–875, hier S. 864f.

70 Vgl. ebd.