



---

# Wissen – Glaube(n) – Aberglaube. Soziologische Perspektiven

Thomas Schwinn

Auszug aus dem Jahresbericht  
„Marsilius-Kolleg 2014/2015“



Man spricht heute davon, dass wir in „Wissensgesellschaften“ leben würden. Manche Sozialwissenschaftler nehmen an, dass mit der globalen Verbreitung von Wissenschaft und Technologie auch eine Angleichung der Kulturen und Gesellschaften auf dem Fuß folge. Es käme zu einer ähnlichen Sichtweise von sozialen Problemen und Herausforderungen und zu standardisierten, wissensbestimmten Lösungen. Das ist sicherlich richtig für alle Bereiche, in denen es vor allem um Mittelfragen geht, die wenig wertkontrovers sind. Flughäfen, Verkehrsinfrastrukturen, Hotels, Krankenhäuser, organisatorische Gebilde weisen eine auch für den Reisenden unmittelbar wahrnehmbare weltweite Standardisierung auf. Es wäre jedoch ein Trugschluss hier einen durchgehenden wissenschaftlichen und technokratischen Determinismus zu vermuten. Das Thema Religion und Glauben hat in der Wissenschaft und in der Öffentlichkeit seit einigen Jahren eine gesteigerte Aufmerksamkeit erfahren. Säkularisierungsannahmen werden kritisch reflektiert. Wissen, Glauben und Aberglaube stehen für unterschiedliche Orientierungsweisen der Menschen, die wechselseitig nicht ersetzbar sind. Es gibt verschiedene Arten der Beziehungen zwischen ihnen, denen in den folgenden Ausführungen nachgegangen wird.

## *Wissen – Glaube(n) – Aberglaube. Soziologische Perspektiven*

**Thomas Schwinn**

### I. Wissen und Glauben

In den Sozialwissenschaften wird die Beziehung von Wissen und Glauben als historischer Differenzierungsprozess verstanden, der in der Moderne zu einer institutionalisierten Trennung von Wissenschaft und Religion führt. Mit der Wissenschaftsfreiheit und der Religionsfreiheit sind diese institutionellen Sphären rechtlich garantiert und sanktioniert. Sie stehen in einem Verhältnis der legitimen Indifferenz. Während noch in der Neuzeit Wissensfragen nur im Kontext von Glaubensfragen behandelt werden konnten – der prominenteste Fall ist Galilei – können Wissenschaftler heute religiöse Konsequenzen ihres Tuns weitgehend ignorieren. Beide Bereiche fußen auf unterschiedlichen Orientierungsstandards. Glaubenssysteme sind zwar auch intellektuelle Gebäude und Konstruktionen, an irgendeiner Stelle muss aber der religiös Gläubige, wie Max Weber dies formuliert, das „Opfer des Intellekts“ bringen.<sup>1</sup> Der Sprung in den Glauben ist mit den Mitteln des Verstandes nicht herbeiführbar oder zu erschließen.

Entweder hat man diese Intuition, dieses Berührtsein durch eine höhere Macht oder Wesen oder man hat sie nicht. Rational, mit Wissen demonstrabel ist der Glaube nicht.

Glauben darf man nicht auf religiösen Glauben einschränken, sondern er schließt alle Formen des nicht-religiösen Glaubens ein. Dazu gehört etwa der Glaube an Werte, wie Menschenrechte oder ökologische Wertüberzeugungen. Dieser säkularisierte Glaube an Werte teilt mit dem religiösen Glauben die Eigenschaft, dass er nicht im Status des Wissens auftritt. Der Glaube an den Wert der Menschenrechte etwa ist nicht primär mit den Mitteln des Verstandes zu vermitteln, sondern er verlangt einen Appell an unser Gewissen. Davon zu unterscheiden ist der pragmatische Glaube, der mangels ausreichend verfügbaren Wissens oft unser Handeln anleitet: Ich glaube, dass es morgen regnen wird. Dieser Glaube ist aber in Wissen überführbar – spätestens am nächsten Tag weiß man, ob die Wahrheitsvermutung auch eingetroffen ist. Religiöse und säkulare Glaubensüberzeugungen sind dagegen prinzipiell nicht in Wissen überführbar. Wir mögen zwar durchaus der Meinung sein, dass wir unsere Wertorientierungen begründen können sollen. Das heißt aber nicht, dass wir unsere Werte tatsächlich nur aus Begründungen gewonnen hätten und sie aufgäben, wenn uns ihre Begründung schwerfällt.<sup>2</sup> Werte ermöglichen geradezu einen Verzicht auf Begründungen, einen legitimen Argumentationsabbruch. „Hier stehe ich und kann nicht anders.“ Wertüberzeugungen teilen mit religiösem Glauben das Moment des Ergriffenwerdens und des Berührtseins.

Diese Unterscheidung von Wissen und Glauben ist in die Wissenschaftstheorie eingeflossen. Karl Popper trennt streng zwischen Glaubensüberzeugungen und wissenschaftlicher Wahrheit. Subjektive Überzeugungserlebnisse haben nicht den Status von wissenschaftlichem Wissen. „Auf die Intensität der Überzeugungserlebnisse kommt es dabei überhaupt nicht an; ich kann von der Wahrheit eines Satzes, von der Evidenz einer Wahrnehmung, von der Überzeugungskraft eines Erlebnisses durchdrungen sein, jeder Zweifel kann mir absurd vorkommen; aber kann die Wissenschaft diesen Satz deshalb annehmen? Kann sie ihn darauf gründen, dass Herr N.N. von seiner Wahrheit durchdrungen ist? Das wäre mit ihrem Objektivitätscharakter unvereinbar. [...] Es ist also erkenntnistheoretisch ganz gleichgültig, ob meine Überzeugungen schwach oder stark waren, ob ‚Evidenz‘ vorlag oder nur eine ‚Vermutung‘: Mit der Begründung wissenschaftlicher Sätze hat das nichts zu tun.“<sup>3</sup> Wissen setzt im Unterschied zu Glauben die Bereitschaft und Haltung voraus, das Gedachte scheitern, widerlegen zu lassen.

Die methodologische Systematisierung und Pflege des Zweifelns, des In-Frage-Stellens ist als Falsifikationsprinzip in die Wissenschaftstheorie eingegangen.<sup>4</sup> Wer dagegen systematisch an den Glaubensinhalten seiner Religion zweifelt, verliert den Glauben und seine Religion. Die Systematisierung und institutionelle Auf-Dauer-Stellung des Zweifelns und Hinterfragens bringt dagegen wissenschaftliches Wissen erst zur Entfaltung.

Natürlich werden in der Realität diese Unterschiede häufig ignoriert. Das ruft dann eine Wissenschafts- und Religionskritik etwa bei Max Weber hervor,<sup>5</sup> die diese Grenzen einklagt. Wenn Wissenschaftler ihr Wissenskonto überziehen und zu kleinen Propheten oder Priestern mutieren und beanspruchen, den Sinn der Welt zu enthüllen und vorzugeben, woran man zu glauben hätte, werden Grenzen ignoriert. Wissenschaft überschätzt ihre Möglichkeiten, wenn sie auf diese Weise als Sinnstiftungsinstanz fungiert. Dem steht umgekehrt eine strenge Religionskritik beiseite, dort wo Theologen und Religionsvertreter versuchen, ihren im Glauben unterstellten Weltsinn als rational deut- und erklärbar ausgeben zu wollen. Wissenschaft und Religion stehen nicht in einem Substitutionsverhältnis. Deshalb verschwindet Religion in der Moderne auch nicht.

Die begriffliche Trennung und das Auseinandertreten der beiden Sphären im Laufe des Modernisierungsprozesses bedeutet nun nicht, dass es keine Wechselwirkungen zwischen beiden gäbe. Diese lassen sich aber nur erfassen, wenn man zuvor das mit Wissen und Glauben Gemeinte begrifflich sauber auseinanderhält. Wechselwirkungen kann es nur zwischen Unterscheidbarem geben.<sup>6</sup> Nur darüber lassen sich etwa Synthesen oder Konflikte erfassen. Glaubensüberzeugungen können wissenschaftlichem Forschen *Motivation* und *Legitimation* verschaffen. In der sogenannten Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts ging es in den Arbeiten der Puritaner oft darum, „Gottes Werk“ besser zu verstehen. Religion kann ferner den *Ausschnitt des Wissenswerten* mitbestimmen. „Die Frage, ob religiöse Überzeugungen für die wissenschaftliche Wissensproduktion von Bedeutung sind, ist unabhängig von der Frage, ob es substantiell gültige Wahrheiten beispielsweise im Sinne von physikalischen Gesetzen gibt. Es geht nicht um Wahrheit. Vielmehr geht es um die Bedeutung von Überzeugungen: Warum wird aus der unendlichen Vielfalt von Perspektiven auf einen Gegenstand genau diese oder jene ausgewählt? Was motiviert zu einer bestimmten Fragestellung.“<sup>7</sup> Mit Poppers Unterscheidung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang lässt sich sagen, dass der erste religiös (mit)bestimmt sein kann, nicht aber der letzte. Schließlich kann die *gesellschaftliche*

*Akzeptanz* von wissenschaftlichem Wissen durch Glaubensüberzeugungen beeinflusst werden.

Von besonderer Bedeutung sind Glaubensüberzeugungen in wissenschaftlichen Kontroversen zu drängenden Problemen, für die kein sicheres Wissen verfügbar ist: die ökonomischen Folgen der Einführung des Euro, die Ursachen der Massenarbeitslosigkeit, die Existenz und der Verlauf anthropogen verursachter Klimaveränderung, die möglichen Nebenwirkungen der Freisetzung genmanipulierter Organismen. Oder man denke an die kognitive Unsicherheit hinsichtlich von Grenzwerten für alle möglichen Schadstoffe im Wasser, in der Luft und in unseren Lebensmitteln. Politische Entscheidungen und rechtliche Regelungen würden eine genaue wissenschaftliche Kenntnis der Beziehung zwischen Schadstoffdosis und Schadstoffwirkungen voraussetzen, die Kenntnis von Schwellenwerten, unterhalb derer eine Dosis durch natürliche Selbstheilungskräfte neutralisiert wird, von Kulminationstendenzen und der Dauer der Latenzzeit bis zum Wirkungseintritt.<sup>8</sup> Die wissenschaftlich verfügbaren Untersuchungsergebnisse, die oft aus Tierexperimenten stammen, sind unsicher und kontrovers, kein sicherer Kompass für praktische Schlussfolgerungen.

Kognitive Ungewissheit und Zweifel, wesentliche Motive für wissenschaftliches Arbeiten, laden Glaubensüberzeugungen geradezu ein, bei der Bedeutungszuschreibung und den Konsequenzen des Wissens mitzumischen. In unserer Marsilius-Gruppe habe ich dies am Beispiel von stark wissensabhängigen Problemfeldern untersucht: der Rinderkrankheit BSE und ihrer Übertragbarkeit auf den Menschen; dem sauren Regen und Waldsterben und dem Ozonloch und seinen Folgen für die Biosphäre. Im Falle von BSE war der generelle Charakter der Erkrankung relativ schnell unstrittig, aber die Übertragungsmöglichkeiten, die dem Tatbestand seine besondere Relevanz verleihen, wurden kontrovers eingeschätzt. Beim Waldsterben galten die umfangreichen Baumschäden irgendwann als sicher, aber die zugrundeliegenden Wirkungszusammenhänge sind nicht restlos geklärt. Im Ozonfall blieb sowohl die Existenz eines Problems, das Ozonloch, als auch die Annahme, dass die bisher für völlig harmlos gehaltenen Fluorchlorkohlenwasserstoffe (FCKW) dafür verantwortlich sind, noch über ein Jahrzehnt nach der wissenschaftlichen Publikation einer solchen Hypothese durch die Chemiker Molina und Rowland 1974 wissenschaftlich umstritten.<sup>9</sup> In allen drei Fällen liegt ein lösungsbedürftiges Problem vor, das dominante Werte und Schutzgüter, wie Gesundheit und die Integrität der Biosphäre, berührt.

## 1. Kulturelle Werte

Das daraus resultierende Konfliktgeschehen und der Konfliktverlauf sind von kulturell verankerten gruppen- oder nationenspezifischen Werthaltungen abhängig, die die Interpretation von und die Reaktion auf wissenschaftlich kontroverses Wissen beeinflussen. Inwieweit ist etwa die Bevölkerung durch ökologisches Bewusstsein für gewisse Gefährdungen sensibilisiert? Während es in Frankreich eine schwache ökologische Bewegung gibt, meldet sie sich in Deutschland deutlich zu Wort. Jenseits des Rheins bringt man Proteste und Demonstrationen zu sozialen Problemen und Missständen leichter auf den Weg als solche zu Umweltfragen. So wurde in Deutschland relativ schnell und engagiert auf das Waldsterben reagiert und politische Regelungen und Maßnahmen eingeleitet. Erklärt wird dies mit dem sehr stark gefühlsmäßig verankerten Wert der Natur in der deutschen Kultur. Die sprichwörtliche Liebe der Deutschen zu ihrem Wald hat eine lange Tradition. Angefangen mit der Romantik des 19. Jahrhunderts, die eine Sehnsucht nach einer harmonischen Welt zum Ausdruck bringt – ein Sinnbild dafür war der Wald –, wird die Natur und der Wald bis heute ästhetisiert und expressiv überhöht. Man hat die in den 1970er Jahren entstandenen ökologischen Bewegungen als „neo-romantische“ Protestform bezeichnet.<sup>10</sup> Sie stehen in einer Tradition jener historischen Bewegungen, die als Gegenreaktionen auf die einsetzende Moderne begriffen werden: die Romantik und später z.B. die Lebensreformbewegung um 1900. Ganzheitliche und quasi-religiöse Sinn- und Denkmuster sind für beide Bewegungsphasen charakteristisch. Gegen das mechanistische und zergliedernde Naturbild der Wissenschaften wird die Idee der Beseeltheit und der Ganzheitlichkeit der Naturphänomene gesetzt, mit denen man in Einklang zu leben hätte.<sup>11</sup> In Frankreich bleibt die Romantik ein rein künstlerisches Phänomen, in Deutschland entwickelt sie sich dagegen zu einer breiten Denkbewegung, aus der umfassende Lebensentwürfe abgeleitet werden.<sup>12</sup> Das hat mit der verspäteten Modernisierungsgeschichte Deutschlands zu tun, in der das Bürgertum lange, anders als in Frankreich und England, politisch und wirtschaftlich keine bedeutende Rolle hatte und seine Energien sich vor allem in Kunst und Denken entfalteten. Hier kommt es zu säkularen Religionsurrogaten, die in anderen Ländern nicht oder in viel geringerem Maße identifizierbar sind und die bis in die ökologischen Denk- und Werthaltungen der letzten Jahrzehnte ausstrahlen.

## 2. Wissenskulturen

Mit unsicherem Wissen lassen sich unterschiedliche Präferenzen pro oder contra Regulierung begründen.<sup>13</sup> Für ökologische und gesundheitliche Gefährdungen kann die Regel entweder lauten, dass ein Stoff als harmlos zu gelten hat, bis das Gegenteil bewiesen ist, oder aber es gilt die entgegengesetzte Regel, ihn als schädlich zu betrachten, bis seine Harmlosigkeit erhärtet ist. Die Präferenz für die Harmlosigkeits- oder Schädlichkeitsvermutung ist von unterschiedlichen nationalen Wissenskulturen abhängig. Mit Wissens- und Wissenskulturen ist der gemeinsame Glauben an bestimmte Denkstile, Theorien und modellhafte Methoden gemeint, der auf nicht reflektierte Weise das Wahrheits- und Wissensverständnis prägt. Man spricht hier auch von „epistemischen Gemeinschaften“.<sup>14</sup> Damit lassen sich unterschiedliche Reaktionen auf Risiken erklären. Im Fall von BSE hat England, das Ursprungsland des Phänomens, lange Zeit eine relativ nachlässige Haltung und Regulierung gezeigt, während in Deutschland das Problem mit einer größeren Entschlossenheit angegangen wurde. Dies wird mit der nüchternen, pragmatisch-empiristischen Wissenskultur Englands erklärt, die einen Tatbestand erst dann akzeptiert, wenn er zweifelsfrei bewiesen ist. In Deutschland mit seiner sehr starken abstrakt-idealistischen Tradition ist man eher geneigt, einen harten Beweis zugunsten einer vorgestellten und geglaubten Gefahr zurückzustellen.<sup>15</sup> Diese unterschiedlichen Wissenskulturen führten in Großbritannien zu einer zögerlichen Haltung. Man wartete weitere Forschungen über BSE ab, bevor interveniert wurde. Auch der Rindfleischkonsum brach weniger ein als auf dem Kontinent. In Deutschland, einem ansonsten als BSE-frei geltenden Land, reichte dagegen das Auftauchen einzelner BSE-infizierter Galloway-Rinder aus, um die Rinderkrankheit als Seuche zu klassifizieren – mit der rechtlichen Konsequenz alle in Deutschland lebenden Rinder aus Großbritannien und Irland unabhängig von ihrem Gesundheitszustand zu töten. Klar ist aber, dass sich die wissenschaftliche Wahrheit in Bezug auf den verursachenden Virus nicht mit dem Überschreiten des Ärmelkanals ändert.

## 3. Wertkonflikte versus Sachkonflikte

Das Verhältnis von Wissen und Glauben ist abhängig von der Art des Konfliktes. Nicht bei allen Konflikttypen hat Wissenschaft die gleiche Praxisrelevanz. Die bisher skizzierten Konflikte sind in hohem Maße wissensabhängig und auch wissens-

getrieben. Neue Erkenntnisse verändern die durch Glaubensüberzeugungen markierten und abgesteckten politischen Fronten. So bröckelte mit der zunehmenden wissenschaftlichen Bestätigung des Ozonlochs der Widerstand der FCKW-Regulierungsgegner. In Wert- und Verteilungskonflikten kann wissenschaftliches Wissen dagegen nicht allzu viel ausrichten. In der Abtreibungsproblematik etwa stehen sich zwei Werte gegenüber: Der „Schutz des ungeborenen Lebens“ einerseits und das „Selbstbestimmungsrecht der Frau“ andererseits. Es lässt sich wissenschaftlich nicht bestimmen, wann Leben beginnt, biologisch und/oder sozial, und ob Abtreibung zu verbieten oder zu erlauben wäre. Solche *Wertkonflikte* sind im Unterschied zu *Sachkonflikten* prinzipiell nicht wahrheits- und wissensfähig, sondern Gegenstand von Glaubensüberzeugungen. Nicht kognitive, sondern moralisch-ethische Standards geben hier den Ausschlag. Auch längerfristige, durch religiöse Traditionen geprägte Glaubensüberzeugungen können in aktuellen, durch Wissenschaft ausgelösten Konflikten praktische Präferenzen erklären. Im chinesisch-konfuzianischen Kulturraum stellt man eine große Toleranz und Bereitschaft für gentechnische Eingriffe und Klonen fest.<sup>16</sup> Das lässt sich u.a. mit dem spezifischen Menschenbild verständlich machen. Gemäß der christlichen Schöpfungslehre ist der einzelne Mensch als Ebenbild Gottes zu begreifen. Jeder Mensch wird unmittelbar zu Gott gestellt. Er hat dadurch Anteil an seiner Heilig- und Herrlichkeit, die ihm einen unverlierbaren Status verleiht.<sup>17</sup> Die Unmittelbarkeit des Verhältnisses Einzelner – Gott entzieht sich einer vollen Vermittlung, einem Dazwischen-Treten durch irgendwelche irdische Instanzen. Die Menschenrechte in den westlichen, durch das Christentum geprägten Ländern sind daher nicht durch politische Herrscher, das Recht oder sonstige Akteure verliehene Rechte, sondern für diese unverfügbar. Diese christliche Idee geht in das naturrechtliche Denken über bzw. verbindet sich mit diesem und prägt heute in säkularisierter Form den obersten Verfassungsgrundsatz: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Ausgangs- und Zielpunkt der gesamten Gesellschaftsarchitektur ist das einzelne, aus vorgegebenen, sozialen Ordnungszusammenhängen freigesetzte, selbstbestimmte Individuum. Diese Denk- und Glaubenstradition markiert eine prinzipielle Eingriffsschwelle gegenüber dem ungeborenen Leben, weil dieses mit dem Gedanken der Unverfügbarkeit versehen ist.

Der Konfuzianismus ist dagegen eher eine Kosmologie als Theologie. Natur, Mensch und Gesellschaft werden nicht als etwas von Gott Erschaffenes begriffen, sondern alles Existierende wird aus den Beziehungen heraus, in denen es steht,

verstanden. Das exklusive und unverfügbare Gott-Mensch-Verhältnis wie im Christentum gibt es nicht. Der einzelne Mensch geht erst aus den natürlichen und sozialen Zusammenhängen hervor, wird in diese eingeordnet, er ist diesen aber nicht durch ein Moment der Unverfügbarkeit vorgeordnet. Der Mensch ist eine relationale und keine substantielle Kategorie.<sup>18</sup> Er wird zu einem menschlichen Wesen erst durch seine Teilnahme und Mitgliedschaft in der sozialen Gemeinschaft und Gesellschaft. Gegenüber dem vorsozialen, embryonalen Zustand des Menschen bestehen daher viel geringere Bedenken und Einwände in Bezug auf gentechnische Eingriffe. Das Fehlen einer transzendenten Konzeption Gottes und eines daraus abgeleiteten Menschenbildes im Konfuzianismus bedingt das Fehlen von transzendenten, d.h. über das Wiss- und Machbare hinausgehenden Glaubensgründen, etwas zu tun oder zu lassen.

## II. Moderner Aberglaube

Wie Wissen und Glauben ist auch der Aberglaube ein grundlegender menschlicher Orientierungsmodus. Für sein heutiges Verständnis ist die Abgrenzung zur Religion und Wissenschaft prägend. Mit der Reformation kommt es zu einer Steigerung der Allmacht und Transzendenz Gottes. „Gott allein ist der Schöpfer und der Herrscher des Himmels und der Erde. Damit sind alle anderen Mächte, Geister, Dämonen, Gestirns- bzw. Astralgottheiten entmächtigt. Alle diese Mächte, die Anspruch auf den Menschen erheben, oder die der Mensch als anspruchsberechtigt über sich anerkennt und die er durch magische Praktiken beeinflussen will, sind Gott untertan. Damit ist eine Art himmlische Tempelreinigung vollzogen.“<sup>19</sup> Diese magiefeindliche Tendenz des strengen Monotheismus, deren volle Konsequenz im asketischen Protestantismus gezogen wird, wird gesteigert durch die theologische Rezeption des wissenschaftlichen Denkens. Mit diesem glaubte man, die Religion von den über Jahrhunderte angesetzten Verunreinigungen und Schlacken des Aberglaubens reinigen zu können. „Das entscheidende Motiv lautete in solcher Theologie, Glaubensfragen seien so darzustellen und zu formulieren, daß sie dem neuzeitlich-wissenschaftlichen Weltverständnis nicht mehr als anstößig erschienen.“<sup>20</sup>

Dieses Programm einer Zurückdrängung oder gar Ausrottung des Aberglaubens in der Zangenbewegung von Wissenschaft und Religion ist nicht auf ganzer Linie erfolgreich. Es treibt immer wieder neue Erscheinungsformen von

Glaubenshaltungen und Praxisformen hervor, jenseits von institutionalisierter Wissenschaft und Religion. Das lässt sich an zwei Phänomenen kurz veranschaulichen: der Marienerscheinungen und den Wünschelrutengängern. Marienerscheinungen, die gelegentlich in Verbindung mit anderen außergewöhnlichen Phänomenen auftreten, wie Wunderheilungen, Heilwasservorkommen oder Sonnenwundern, also besondere Lichtphänomene, sind keineswegs ein antiquiertes Phänomen, sondern die große Masse der Erscheinungen, ungefähr 60% der 918 behaupteten Marienerscheinungen, entfielen auf das 19. und 20. Jahrhundert.<sup>21</sup> Der Zusammenhang mit der Säkularisierung wird dabei deutlich. Der moderne Marianismus reagiert auf die Einschränkungen der katholischen Lebensform durch den säkularisierten modernen Staat, etwa in Frankreich und Deutschland. Gleichsam als Gegenreaktion zu den Entzauberungstendenzen der offiziellen Institutionen schafft sich das magische Denken in der Alltags- und Volksspiritualität Raum. Dass sich dabei der Aberglaube bisweilen selbst modernisiert, zeigt sich beim Wünschelrutengehen. Diese uralte Praxis, die sich bis ins vorchristliche Zeitalter verfolgen lässt, gewinnt im 19. und 20. Jahrhundert neue Deutungs- und Ausdrucksformen. In ganz Europa kommt es zur Gründung von Verbänden und Organisationen der Wünschelrutengänger mehrheitlich der bürgerlichen Mittelschicht.<sup>22</sup> Es werden Zeitschriften herausgegeben, Tagungen und Konferenzen mit bis zu 2 000 Teilnehmern abgehalten. Weiterhin setzt eine Professionalisierung und thematische Neuausrichtung der Radiästhesie ein. Nicht mehr die Suche nach Wasser, Erzadern und Bodenschätzen stand im Mittelpunkt, sondern der medizinische Einsatz, das Aufspüren von krankheitserregenden Erdstrahlen und deren Unschädlichmachen. Die Rutengänger wandten sich sehr erfolgreich neuen Handlungsproblemen zu, die dem modernen, urbanen und bürgerlichen Lebensumfeld weitaus angepasster waren als die traditionellen Probleme der Wasser- und Erzsuche. In den 1920er und 30er Jahren kam es verstärkt zu einer privatwirtschaftlichen Organisation der Rutengänger und zu einer Formulierung regelrechter Berufscodices. Die Modernisierung einer magischen Praxis zeigt sich in einer Ablösung von religiösen Legitimationen und von landwirtschaftlichen und bergbaulichen Kontexten sowie in einer zunehmenden Organisation, Professionalisierung und Marktorientierung.

Wir haben heute eine enorme Verbreitung des Aberglaubens und magischer Praktiken. Ablesbar ist das an Verkaufs- und Umsatzzahlen des Esoterikmarktes.<sup>23</sup> Mit Esoterikliteratur verdiente der deutsche Buchmarkt schon vor 15 Jahren über 100 Millionen Mark. Es gibt Dutzende von entsprechenden Zeitschriften mit einer

Gesamtauflage von mehreren Millionen. Die Internetseiten mit entsprechendem esoterischem Inhalt sind mittlerweile kaum zählbar. Umfrageergebnisse offenbaren das Ausmaß des Aberglaubens in der Bevölkerung.<sup>24</sup> So glauben drei Viertel der Amerikaner an Engel und an Wunder; elf Prozent glauben an Channeling, der Glaube, dass übernatürliche Wesen zeitweise die Kontrolle über einen Menschen übernehmen, und fast 30 % der Amerikaner nehmen an, dass außerirdische Wesen die Erde besucht haben. Mit keinem anderen kirchlichen Veranstaltungsthema werden heute mehr Besucher angezogen wie mit Esoterik und New Age.<sup>25</sup> Dieser Verbreitung in der Bevölkerung steht eine entsprechende wissenschaftliche Aufmerksamkeit gegenüber. Das „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“,<sup>26</sup> 1927 zum ersten Mal erschienen, behandelt in zehn Bänden auf über 15 000 Seiten ungefähr 2 500 Stichwörter. Zu den neuen religiösen und esoterischen Bewegungen sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Lexika und Sammelbände, in der Regel mehrere hundert Seiten stark, erschienen, neben zahlreichen Monographien,<sup>27</sup> die die enorme Vielfalt und das Ausmaß ungewöhnlicher Glaubenspraktiken dokumentieren.<sup>28</sup>

Die Gründe für die Persistenz und Verbreitung des Aberglaubens heute sind vielfältig. Vier möchte ich hervorheben: 1. Die veränderte Stellung der traditionellen religiösen Monopolisten, der Kirchen; 2. das Entstehen neuer Kulturanbieter, der populären Kulturindustrie; 3. der Wandel der religionsbezogenen Bedürfnisse der Individuen; und 4. neue Problemlagen, mit denen Menschen in modernen Gesellschaften konfrontiert sind und für die eine Deutungsnachfrage entsteht.

### 1. Deinstitutionalisierung der Religion

Magische Praktiken waren und sind bei den religiösen Laien schon immer sehr verbreitet.<sup>29</sup> Solange aber die organisierte Religion und ihre intellektuellen Hüter ausreichende Machtmöglichkeiten hatten, Abweichler und heterodoxe Ansichten z.T. mit drastischen Sanktionsmitteln auf die offizielle Linie zu bringen, war der allzu ausufernden Proliferation von ungewöhnlichen Glaubensansichten und Praktiken ein Riegel vorgeschoben. Aberglauben war historisch ein innerreligiöser und innerkirchlicher Kampfbegriff gegen esoterische, magische und okkulte Lehren und Praktiken, die durch die Kirche nicht mehr kontrollierbar waren und dadurch ihr Heilsmonopol gefährdeten. Die Kirchen haben heute ihr Monopol weitgehend eingebüßt, Abweichler zu sanktionieren.<sup>30</sup>

### 2. Die populäre Kulturindustrie

Im 20. Jahrhundert ist den Kirchen ein mächtiger Konkurrent für Sinnangebote erwachsen. Die Kulturindustrie greift auf die angestammten Gefilde der Religion über und versieht deren Gestalten mit einer neuen Bedeutung.<sup>31</sup> Die kulturindustriellen Produkte, Bücher, Filme, DVDs, Freizeitparks etc., bieten wohlfeil ein ganzes Sammelsurium an esoterischen Figuren an, die durchaus auch im religiösen Repertoire zu finden sind, die aber nun wesentlich leichter konsumierbar und anzueignen sind: Hexen, Zauberer, Engel, Elfen, Aliens, Drachen etc. Mit den Geschichten, die sich um diese Gestalten ranken, wachsen Kinder und Jugendliche heute mit einer Selbstverständlichkeit auf. So ist die Hexe mittlerweile zu einem der verbreitetsten positiven Rollenmodelle in der Kinderliteratur und in Kinderfilmen geworden. Oder man denke an die Figuren und Geschichten in Tolkiens „Der Herr der Ringe“ oder in den „StarWars“-Episoden. Man muss sich natürlich vor der Annahme hüten, dass das kulturindustrielle Gestaltenkabinett komplett und orientierungsrelevant in die Deutungswelten der Menschen einziehen. Aber das Ausmaß des Kontaktes mit dieser Esoterik von der Kindheit bis ins Erwachsenenalter schafft eine Vertrautheit und Faszination, die für Aberglauben und Magie disponiert, empfänglich macht.<sup>32</sup>

So spielen traditionell im Christentum Engel eine gewisse Rolle. Sie sind dort eingebunden in einen theologischen Bezugsrahmen, der ihr Verhältnis zu Gott, Jesus und dem Bösen zu erklären versucht. Diese Literatur hat aber kein breiteres Publikum und Interesse gefunden, die populär-kulturellen Bücher über Engel der letzten Jahre dagegen sehr wohl. Alleine in den USA wurden davon mehrere Millionen verkauft. In dieser Art von Literatur werden diese Wesen von ihrer z.T. komplexen Einbindung in die theologischen Gedankengebäude befreit und für den religiösen Laien zu einfach verfügbaren Helfern für ihre Probleme. „The more recent literature suggests that angels are rather ill-disposed toward institutional religion, that they transcend religious and theological distinctions, and that they simply appear to good-hearted people who need them.“<sup>33</sup>

### 3. Wandel der Bedürfnisse

Mit einer Verschiebung des Sinnangebots von einer Institution (Kirche) zu einem Markt (Kulturindustrie) nimmt der Einfluss der Nachfrager gegenüber den

Anbietern zu. Und die Interessen der Nachfrager haben sich durch Individualisierung in den letzten Jahrzehnten verändert. Der religiös interessierte Einzelne macht sich selbst zur letzten Instanz in Fragen der religiösen Wahrheit und der richtigen Lebensführung.<sup>34</sup> Das Individuum beansprucht die Deutungshoheit über seine Spiritualität nun selbst. Mehrere Aspekte sind hierbei erwähnenswert. Die Entwicklung geht in Richtung einer „ich-zentrierten ‚Wohlfühl‘-Religion, in deren Mittelpunkt individuelles Wohlbehagen steht und die sich gegen die ‚lebensfeindliche‘ und ‚lustfeindliche‘ Lehre und Praxis der ‚Amtskirche‘ richtet. Dementsprechend spielen hier die klassischen Fragen der Religion wie ‚Schuld‘, ‚Sühne‘, ‚Sünde‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Vergebung‘, ‚Unterordnung‘, ‚Gehorsam‘ oder die Erklärung ‚des Bösen‘ nur eine unbedeutende Rolle beziehungsweise werden bewusst als ‚falsche Kategorien‘ abgelehnt.“<sup>35</sup> Diese Haltung hat ein ganzes Spektrum von esoterischen und okkulten Praktiken etwa im Bereich der sogenannten „Wellness“ eröffnet: Von Feng Shui, Fußreflexzonenmassage, Yoga über alternative Medizin, Rezeption fernöstlicher religiöser Versatzstücke wie der Buddha im Garten, bis hin zu spiritualistisch gedeuteten Ernährungsgewohnheiten und vielem anderen mehr stehen heute eine unüberschaubare Fülle an magischen Praktiken zur Verfügung. Der religionsbezogene Bedürfniswandel privilegiert das esoterische gegenüber dem amtskirchlichen Angebot. Aus dem esoterischen lassen sich die positiven und angenehmen Aspekte ziehen, während man das amtskirchliche nur als religiöses Paket bekommt, in dem auch die psychisch unangenehmen Seiten enthalten sind.

Zum anderen sind diese neuen spirituellen Angebote niederschwelliger konsumierbar und passen besser zu dem hektischen Leben in heutigen Gesellschaften.<sup>36</sup> Das kirchlich gebundene religiöse Leben fordert nicht unerhebliche Aufmerksamkeit und zeitliche Anteile des Alltags: tägliche Gebete, das Lesen heiliger Texte, der Besuch von Gottesdiensten, die nur zu bestimmten Zeiten angeboten werden, das Reflektieren und Vertiefen der Beziehung zu Gott, Ansprüche an das karitative Engagement des Gläubigen, Rücksichtnahme auf Verhaltensstandards des kirchlichen Milieus etc. Die Angebote des Esoterikmarktes bieten dagegen spirituellen Komfort, ohne große Ansprüche an die Zeit und das Engagement der Menschen zu stellen. „Everyday life is fairly routine, a busy whirlwind of obligations that leaves open little time – or space – for the supernatural. [...] The routineness of everyday life, however, is precisely why current understandings of the supernatural fit so well with it. [...] The spiritual realm is thus a reality that people can muse about in everyday life, but its location remains on the periphery of their daily

routines. It diverts little of their attention.“<sup>37</sup> Der amerikanische Religionssoziologe Robert Wuthnow beschreibt den Wandel des religiösen Lebens in den letzten Jahrzehnten von einer sesshaften, um bestimmte Kirchen, Denominationen, soziale Milieus zentrierten Religiosität hin zu einer suchenden, nomadisierenden Spiritualität. Dieser kommen die esoterischen religiösen Erfahrungen entgegen. „Another reason why many Americans consider these experiences to be especially meaningful is that such encounters are relatively fluid, personalized, ephemeral, and amorphous, all of which fits with the complex, homeless world in which spirituality is currently sought.“<sup>38</sup>

#### 4. Neue Problemlagen

Moderne Gesellschaften sind mit Problemlagen konfrontiert, für die sie nicht immer über ausreichende Lösungskompetenzen verfügen: Umweltverschmutzung, weltweite Armut und Hunger, AIDS, Terrorismus etc. Bei überforderten offiziellen Institutionen verbleibt die Problemlast beim einzelnen Individuum, wird diesem als individuell zu bewältigende zugemutet.<sup>39</sup> Dies schafft eine Disposition für ungewöhnliche Deutungsmuster, die dem Einzelnen Erklärungen und, wenn möglich, Abhilfemaßnahmen oder Hilfestellungen anbieten. Traditionell war und ist dies eine der wesentlichen Leistungen von Religion, mit den Kontingenzen und Risiken des Lebens umgehen zu können. Wie bereits dargestellt, haben aber die Angebote der offiziellen Religion in den zurückliegenden Jahrzehnten an Überzeugungskraft eingebüßt und neue Anbieter sind mit dem Esoterikmarkt aufgetaucht. Wie hier eschatologische religiöse Vorstellungen durch esoterische Deutungen okkulten Gruppen beerbt werden, lässt sich am Beispiel der UFO-Bewegung verdeutlichen. Berichte zu UFOs und Kontakten mit extraterrestrischen Wesen tauchen verstärkt in der unmittelbaren Nachkriegszeit auf.<sup>40</sup> Es ist die Zeit des beginnenden Kalten Kriegs mit einer schwer kontrollierbaren Proliferation von Nuklearwaffen, die die Gefahr eines atomaren Big Bang mit den entsprechenden Verwüstungen der Lebensbedingungen auf der Erde heraufbeschwor. In den folgenden Jahrzehnten werden durch diese UFO-Gruppen weitere Probleme adoptiert, denen Zerstörungspotential apokalyptischen Ausmaßes zugeschrieben werden: Umweltverschmutzung, chemische und biologische Kriegsführung, die Verbreitung tödlicher Viren etc. In dieser als prekär wahrgenommenen Situation, in der die irdischen Schutzmächte zu versagen scheinen, kommen außerirdische Existenzen gerade recht.



Sie kommen als Retter. Ausgestattet mit höheren moralischen und technischen Fähigkeiten als die Menschen, so die Vorstellung, kommt es zu einer großen Evakuierung von auserwählten und sich auf diese Reise vorbereitenden Menschen durch Raumschiffe. Während die Erde eine Zeit des großen Leidens mit Erdbeben, Vulkanausbrüchen und Fluten erlebt, werden die Evakuierten in den Raumschiffen durch die Außerirdischen auf einen höheren moralischen und technologischen Standard gebracht. Die apokalyptische Reinigung der Erde und die als neue Wesen zurückkehrenden Menschen führen zu einem irdischen millenaristischen Zeitalter des Friedens, der Harmonie und Einheit. Christus und Maria, Buddha und Mohammed werden zurückkehren, es gibt einen sichtbaren Kontakt zu Engeln und anderen spirituellen Wesen, grüne Technologien und neue Energieformen herrschen vor.

Eine solche Vorstellungswelt kann psychologisch durchaus attraktiv für Menschen sein: „the person can experience him/herself as *star seed*, *light worker*, or *Thetan*, located ‚above‘ mere ‚matter‘ and its intricacies, and the newborn individual is also part of an elite ‚ground crew‘. Furthermore, such a cargoistic utopia, with all its paranormal grandeur, does not appear alien to a ‚culture of narcissism‘, since it is fully compatible with the optimistic fantasies of technological evolution and increasing scientific control which are still dominant in our modern societies.“<sup>41</sup>

### III. Wissenschaft, Religion und Aberglauben

Aberglauben und magische Praktiken haben eine lange Tradition und Geschichte, sind in einfachen wie in komplexen Gesellschaften anzutreffen. Die Ausdrucksformen wandeln sich jedoch in Abhängigkeit von den Umständen, in denen diese Vorstellungen entwickelt werden. Zwei wichtige Referenzinstanzen, in Auseinandersetzung mit denen modernisierte Formen des Aberglaubens entstehen, sind Wissenschaft und Religion. Auffallend ist, dass viele der heutigen esoterischen Gruppen sich sehr ausgiebig bei der Wissenschaft bedienen und auch religiöse Denkfikturen prägend sind.<sup>42</sup> Die nach dem 2. Weltkrieg entstehende Ufology erhält durch Wissenschaft und Technik wichtige Anstöße: Raketentechnologie und die auftauchende Möglichkeit der Raumfahrt, die wissenschaftlichen Fortschritte in der Astronomie. In den 1970er Jahren kommt die ökologische Problematik hinzu und seit dieser Zeit werden auch „grüne Themen“ von den UFO-Gruppen adoptiert. Man ist bestrebt, den eigenen Überzeugungen eine wissenschaftliche Basis

zu geben. Neuere wissenschaftlich-technologische Möglichkeiten fließen dabei immer wieder ein. So ist für bestimmte UFO-Gruppen das genetische Klonen zentral für ihren Millenarismus. Die von den Außerirdischen aufgenommenen Menschen werden gentechnisch verändert. Durch eine perfektionierte DNA sind diese dann in der Lage, die Erde und andere Planeten in friedvolle Plätze zu verwandeln. Der Weg in ein goldenes Zeitalter führt über die Gentechnologie. Tendenzen der modernen Wissenschaftsgläubigkeit und des Technikoptimismus werden ins Extreme gesteigert. Getragen werden diese durch religiöse Denkfiguren, wie der Wunsch nach Erlösung und die Versicherung, dass der Geschichte ein von extraterrestrischen Wesen ausgehender Heilsplan unterliege. Wissenschaft und Technologie werden spiritualistisch aufgeladen und der Religion im Gegenzug ein wissenschaftlicher Anstrich verpasst, indem etwa der Gedanke der Wiederauferstehung als genetisches Klonen reinterpretiert wird.

Diese Vermischung und Amalgamierung von zwei Sprachspielen und Vorstellungswelten, die in der Moderne institutionell differenziert sind, verweist auf zentrale Entstehungsgründe und Antriebsmotive modernen Aberglaubens und esoterischer Bewegungen: Das, was mit der Trennung von Religion und Wissenschaft zerbrochen ist, die Einheit von Wissen und Glauben, wieder zu kitten.<sup>43</sup> Das Aufreißen der Welten in eine von der Religion verwaltete spirituell-transzendente Sphäre und eine von der Wissenschaft verwaltete empirisch-diesseitige Sphäre hinterlässt ein weites, vernachlässigtes Feld, das von den esoterischen und okkulten Bewegungen und Gruppen der Neuzeit und Moderne besetzt wird. Es ist ein Anrennen und Nicht-Wahr-Haben-Wollen der Dualismen: von Diesseits und Jenseits, von Transzendenz und Immanenz, von Geist und Materie. Dagegen wird eine „dritte Option“ gesetzt, die religiöse Spiritualität und wissenschaftliche Rationalität in einer höheren Synthese verbindet. Holistische und synkretistische Positionen sind ein durchgehendes Kennzeichen dieser Vorstellungswelten. Der ganze Kosmos ist durchtränkt mit einem göttlichen oder außerirdischen Geist und einer spirituellen Energie, hinter allen Dingen und Ereignissen verberge sich ein Sinn, der alles überwölbt und alles durchdringt. Dieser Sinn und Geist mag wie in der Ufology in extraterrestrische Wesen und ihre Technologie hineininterpretiert oder etwa in der Anthroposophie das Übersinnliche in allem sinnlich Empirischen gesehen werden. Der Dualismus wird grundsätzlich als überbrück- oder überwindbar gedacht, Transzendenz und Immanenz, Geist und Materie, lassen sich kurzschließen. Den übersinnlichen Wesen und Kräften der Religion wird in den UFO-Gruppen durch wissenschaftlich-technologische Anleihen eine sinnliche

Wahrnehmbarkeit und empirische Kausalität zugeschrieben: Die Transzendenz in Gestalt der außerirdischen Wesen kommt mit Raumschiffen und die Erlösung des Menschen ist über genetisches Klonen zu bewerkstelligen.

Während Religion die Beziehung von Transzendenz und Immanenz, von Welt und Hinterwelt, durch Entmythologisierung<sup>44</sup> und Subjektivierung in der Neuzeit und Moderne primär als *Zeichen- und Sinnbeziehung* fasst, verstehen sie die esoterischen und okkulten Bewegungen und Gruppen als *Wirkungs- und Kausalbeziehung*. Das teilen sie mit den älteren Formen der Magie. Die biblischen Wunder, etwa die Verwandlung von Wasser in Wein, müssten mit wissenschaftlichen Methoden geklärt, nach naturwissenschaftlich-kausalen Zurechnungen gesucht werden. Das produziert nur Lächerlichkeiten. Es ist gerade die Trennung von Wissenschaft und Glauben, die für beide Orientierungsmuster Sinn macht. Die Trennung und Differenzierung beider Orientierungsmodi lässt Interaktion und Wechselwirkung zu. So kann das Voranschreiten wissenschaftlichen Wissens und die mit ihm verbundenen kognitiven Standards Widersprüche in theologischen Denkgebäuden aktivieren, die vorher keine Rolle gespielt haben.<sup>45</sup> Das, was bisher mit Glaubensüberzeugungen belegt war, wird nun mit Wissen konfrontiert. Trotz Differenzierung von Wissenschaft und Religion in der Moderne bilden beide sich beeinflussende Umwelten füreinander. Die Legitimationspflichten von Glauben und Wissen können sich verschieben. Das gilt z.B. für Glaubensbereitschaften. Mit genetischen Vaterschaftstests sinkt wohl die Bereitschaft an eine unbefleckte Empfängnis zu glauben. Das ändert aber nichts an der prinzipiellen Getrenntheit dieser beiden Orientierungsmuster und ihrer institutionellen Differenzierung heute. Für den aus der Mode gekommenen Begriff des Aberglaubens – der geläufigere in den Sozialwissenschaften ist der der Magie – ist kennzeichnend, dass er diese Grenze ignoriert. Nach solchen theoretischen Begriffsbestimmungen lassen sich dann je konkrete historische und soziale Phänomene untersuchen, in denen es empirisch zu variablen Mischverhältnissen kommt, etwa das Ausmaß der magischen Durchsetztheit von religiösen Strömungen oder das Überziehen des Wissenskontos eines Wissenschaftlers durch Anmaßung von Glaubenskompetenz. Annahmen zur Wechselwirkung der drei Orientierungsmodi ersetzen Begriffsbestimmungen nicht, sie setzen sie vielmehr voraus. Kulturrelativistische Positionen, die glauben auf solche Begriffsarbeit zugunsten historisch komplexer Mischungsverhältnisse verzichten zu können, sind nicht in der Lage anzugeben, was dabei in Wechselwirkung steht bzw. sich vermischt.

<sup>1</sup> Vgl. Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1978<sup>7</sup>, S. 564ff.

<sup>2</sup> Vgl. Hans Joas: *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt: Suhrkamp 2013<sup>6</sup>, S. 22f.

<sup>3</sup> Karl Popper: *Logik der Forschung*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2005<sup>11</sup>, S. 23.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 17; Imre Lakatos: *The methodology of scientific research programmes*, Cambridge: Cambridge University Press 1978, S. 3.

<sup>5</sup> Vgl. Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1982<sup>5</sup>.

<sup>6</sup> Dies ist die Begriffsstrategie von Max Webers Soziologie: Begriffe zunächst präzise zu definieren und abzugrenzen und dann über konkrete Analysen ihren wechselwirkenden Bezug zu verfolgen; die Begriffe durch empirische Analysen gleichsam „zum Tanzen zu bringen“.

<sup>7</sup> Silke Gülker: *Glauben, forschen, wissen. Das Thema Religion und Wissenschaft verdient eine Neubetrachtung*, in: *WZB Mitteilungen* 147 (2015), S. 9.

<sup>8</sup> Renate Mayntz: *Wissenschaft, Politik und die politischen Folgen kognitiver Ungewissheit*, in: *Eigenwilligkeit und Rationalität sozialer Prozesse*, hg. von Jürgen Gerhards und Ronald Hitzler, Opladen: Westdeutscher Verlag 1999, S. 35.

<sup>9</sup> Vgl. Reiner Grundmann: *Transnationale Umweltpolitik zum Schutz der Ozonschicht*, Frankfurt/New York: Campus 1999.

<sup>10</sup> Vgl. Uwe Schimank: *Neoromantischer Protest im Spätkapitalismus*, Bielefeld: AJZ Verlag 1983; Gabriela B. Christmann: *Wissenschaftlichkeit und Religion: Über die Janusköpfigkeit der Sinnwelt von Umwelt- und Naturschützern. Eine wissenschaftliche Betrachtung von Ökologie-Gruppen*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 21 (1992), S. 200–211.

<sup>11</sup> Johannes Weiß: *Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik*, in: *Kultur und Gesellschaft. KZfSS-Sonderheft 27*, hg. von Friedhelm Neidhardt et al., Opladen: Westdeutscher Verlag 1986, S. 288ff.

<sup>12</sup> Vgl. Karl Mannheim: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, S. 60f.; Walter Sprondel: *Kulturelle Modernisierung durch antimodernistischen Protest. Der lebensreformerische Vegetarismus*, in: *Kultur und Gesellschaft. KZfSS-Sonderheft 27*, hg. von Friedhelm Neidhardt et al., Opladen: Westdeutscher Verlag 1986, S. 316f.

<sup>13</sup> Vgl. Renate Mayntz: *Wissenschaft*, Anm. 8, S. 39.

<sup>14</sup> Vgl. Peter M. Haas: *Epistemic Communities and the Dynamic of International Environmental Co-Operation*, in: *Regime Theory and International Relations*, hg. von Volker Rittberger, Oxford: Clarendon 1993, S. 168–201.

<sup>15</sup> Vgl. Veronika Tacke: *Das Risiko der Unsicherheitsabsorption. Ein Vergleich konstruktivistischer Beobachtungsweisen des BSE-Risikos*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29 (2000), S. 86f., 92; Brian Wynne und Kerstin Dressel: *Cultures of Uncertainty – Transboundary Risks and BSE in Europe*, in: *Transboundary Risk Management*, hg. von Joanne Linnerooth-Bayer et al., London: Earthscan 2001, S. 148ff.

<sup>16</sup> Vgl. Heiner Roetz: *Confucianism between Tradition and Modernity: Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming*, in: *Dao* 7 (2008), S. 373.

<sup>17</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Zum Verhältnis von Kirche und Moderner Welt. Aufriß eines Problems*, in: *Studien zum Beginn der modernen Welt*, hg. von Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta 1977, S. 161f.

<sup>18</sup> Vgl. H. Roetz: *Confucianism*, Anm. 16, S. 373.

<sup>19</sup> Vgl. Reinhold Bernhardt: *Der Geist und die Geister. Esoterik in systematisch-theologischer Perspektive*, in: *Esoterik. Herausforderung für die christliche Kirche im 21. Jahrhundert*, hg. von Hans Krech und Udo Hahn, Hannover: LVH 2003, S. 129.

<sup>20</sup> Greyer zit. nach Christoph Bochinger: *„New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994, S. 81.

<sup>21</sup> Vgl. H. Knoblauch: *Populäre Religion*, Anm. 19, S. 131ff., 223.

- <sup>22</sup> Vgl. ebd., S. 243ff.
- <sup>23</sup> Vgl. Matthias Pöhlmann: *Esoterik – Was ist das?*, in: *Esoterik. Herausforderung für die christliche Kirche im 21. Jahrhundert*, hg. von Hans Krech und Udo Hahn, Hannover: LVH 2003, S. 46f.
- <sup>24</sup> Vgl. Robert Wuthnow: *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1998, S. 115, 120ff.; H. Knoblauch: *Populäre Religion*, Anm. 19, S. 152ff.
- <sup>25</sup> Vgl. C. Bochinger: *New Age*, Anm. 20, S. 57.
- <sup>26</sup> Vgl. Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 10 Bände, Augsburg: Weltbild 2008 [1927].
- <sup>27</sup> Vgl. Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden/New York/Köln: E.J. Brill 1996; C. Bochinger: *New Age*, Anm. 20; Robert Wuthnow: *After Heaven*, Anm. 24; H. Knoblauch: *Populäre Religion*, Anm. 19; Benjamin E. Zeller: *Prophets and Protos. New Religious Movements and Science in Late Twentieth-Century America*, New York/London: New York University Press 2010.
- <sup>28</sup> Vgl. James R. Lewis (Hg.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press 2004; Christopher Partridge (Hg.): *Encyclopedia of New Religions. New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, Oxford: Lion Publishing 2004; George D. Chryssides: *The A to Z of New Religious Movements*, Lanham/Toronto/Oxford: Scarecrow Press 2006; George D. Chryssides: *Historical Dictionary of New Religious Movements*, Lanham/Toronto/Plymouth: Scarecrow Press 2012; Peter B. Clarke: *Encyclopedia of New Religious Movements*, London/New York: Routledge 2006.
- <sup>29</sup> So stellt Weber in seiner Religionssoziologie dar, unter welcher ganz außergewöhnlichen Bedingungen eine Entzauberung der Religionspraxis überhaupt nur gelingt. Deren Rationalisierung ist ein unwahrscheinlicher Vorgang, der verbreitete Normalfall ist die magische Prägung der Lebenspraxis.
- <sup>30</sup> Vgl. Robert Wuthnow: *After Heaven*, Anm. 24, S. 128, 137; Winfried Gebhardt: *Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung*, in: *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen*, hg. von Matthias Pöhlmann, Berlin: EZW-Texte 2003, S. 8f.; H. Knoblauch: *Populäre Religion*, Anm. 19, S. 240.
- <sup>31</sup> Vgl. H. Knoblauch: *Populäre Religion*, Anm. 19, S. 76, 106; R. Wuthnow: *After Heaven*, Anm. 24, S. 120ff.; C. Partridge: *Encyclopedia of New Religions*, Anm. 28, S. 55f.
- <sup>32</sup> Colin Campbell und Shirley Mc Iver: *Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism*, in: *Social Compass* 34 (1987), S. 41–60.
- <sup>33</sup> R. Wuthnow: *After Heaven*, Anm. 24, S. 128, vgl. auch S. 120f.
- <sup>34</sup> Vgl. W. Gebhardt: *Jugendkultur*, Anm. 30, S. 8.
- <sup>35</sup> Ebd., S. 40; vgl. auch R. Wuthnow: *After Heaven*, Anm. 24, S. 130f.
- <sup>36</sup> Vgl. R. Wuthnow: *After Heaven*, Anm. 24, S. 115, 130, 138; H. Knoblauch: *Populäre Religion*, Anm. 19, S. 191.
- <sup>37</sup> R. Wuthnow: *After Heaven*, Anm. 24, S. 134.
- <sup>38</sup> Ebd., S. 115.
- <sup>39</sup> Ebd., S. 11ff.
- <sup>40</sup> Vgl. Gordon J. Melton, Jerome Clark, Aidan Kelly: *New Age Encyclopedia*, Detroit/London: Gale Research 1990, S. 477ff.; J. R. Lewis: *The Oxford Handbook*, Anm. 28, S. 422ff.; C. Partridge: *Encyclopedia of New Religions*, Anm. 28, S. 395; P. B. Clarke: *Encyclopedia of New Religious Movements*, Anm. 28, S. 586.
- <sup>41</sup> J. R. Lewis: *The Oxford Handbook*, Anm. 28, S. 434.
- <sup>42</sup> Vgl. J. R. Lewis: *The Oxford Handbook*, Anm. 28, S. 116, 426f., 430f.; C. Partridge: *Encyclopedia of New Religions*, Anm. 28, S. 376, 395; P. B. Clarke: *Encyclopedia of New Religious Movements*, Anm. 28, S. 586; H. Knoblauch: *Populäre Religion*, Anm. 19, S. 163f.; B. E. Zeller: *Prophets and Protos*, Anm. 27, S. 118f.
- <sup>43</sup> Vgl. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion*, Anm. 27, S. 387ff., 516ff.; J. R. Lewis: *The Oxford Handbook*, Anm. 28, S. 116, 430f., 434.

<sup>44</sup> Rudolf Bultmann: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*. Hamburg: Reich & Heidrich 1948, S. 15-53.

<sup>45</sup> Zu Beispielen in der Neuzeit vgl. John Henry: *Religion and the Scientific Revolution*, in: *The Cambridge Companion to Science and Religion*, hg. von Peter Harrison, Cambridge: Cambridge University Press 2010, S. 39-58.

#### Adresse des Autors:

**Prof. Dr. Thomas Schwinn**

Max-Weber-Institut für Soziologie

Bergheimerstraße 58

69115 Heidelberg