

Affektivität religiöser Vergemeinschaftung

Phänomenologische Analyse gemeinsamer Erfahrung in der religiösen Sinnprovinz

GEORG HARFENSTELLER

ABSTRACT: Religiöse Versammlungen haben eine wesentliche Rolle für Gemeinschaftsbildung und Sinnsetzung. Die damit einhergehenden sympathischen und antipathischen Affekte wirken jedoch weit über die Gruppe hinaus und beeinflussen politische Diskurse und den kulturellen Austausch. Der Beitrag versucht mit einer pragmatisch-funktionalistischen Interpretation religiöser Sinnsetzung und einer phänomenologischen Analyse des religiösen Erfahrungsraumes der Wirkweise affektiver Vergemeinschaftung nachzugehen. Es wird verdeutlicht, wie der Stil religiöser Erkenntnis und die Interaktionsformen der Akteure in Affektsedimentierung münden und darauffolgend im Alltag wirksam werden können.

KEYWORDS: Sozialphänomenologie, responsive Phänomenologie, Sinnprovinz, religiöse Erfahrung, intersubjektive Erfahrung, existentielle Vergemeinschaftung

I. Einleitung

Mit dem jüngsten Einzug christlich-rechtspopulistischer Parteien in den europäischen Parlamenten geht eine problematische Diskursverschiebung einher. Zur Debatte stehen sogenannte Wertegemeinschaften, kulturelle Identität und Fragen nach der Reichweite internationaler Verantwortung. Der politische und mediale Erfolg dieser Themensetzung macht ein gesellschaftliches Bedürfnis nach Rationalisierungsangeboten für alltäglich-affektive Ein- und Ausgrenzung deutlich. Bestehendes Ressentiment, welches sich in Affekten wie Hass, Angst und Vertrauen ausdrückt, wird so politisch aufgegriffen und legitimiert. Die Debatten zielen dabei über die einzelnen Akteure auf ganze Gemeinschaften und Lebensformen ab, welche in ihrer Fremdheit und Feindseligkeit als Bedrohung oder in ihrer Offenheit und Vertrautheit als Fundament funktionierenden gesellschaftlichen Miteinanders ausgewiesen werden.

Die hohe politische Resonanz dieser Themensetzung, so die These der nächsten Seiten, geht auf alltäglich erfahrene Affekte innerhalb der Bevölkerung zurück, welche eng an Formen der Vergemeinschaftung geknüpft sind. Um diese Verknüpfung von populistischer Wirkmacht, alltäglichen Affekten und Vergemeinschaftung nachzuvollziehen, wird sich im Folgendem einem besonderen Erfahrungsraum der Affektsedimentierung und Vergemeinschaftung gewidmet – der Erfahrung von religiösen Versammlungen. Religiöse Gemeinschaften konstruieren und erhalten Kollektividentitäten, bieten Definitionsangebote für soziale Probleme und ein symbolisches Repertoire, welches gemeinschaftliche Aktionen legitimiert und diesen Sinn verleiht (Kniss und Burns 2004, 696).

Gemeinschaftliche Erfahrungen in religiösen Kontexten zeichnen sich durch stark ritualisierte Interaktionen aus, sei es Gesang, Tanz oder ein besonderer Bezug zu Symbolen, welche in ähnlicher Form auch in anderen gemeinschaftlichen Erfahrungen auftreten. Zudem sind die vermittelten Werte und Inhalte von besonderer Qualität, was meist unter den Überbegriff der

sacred values zusammengefasst wird.¹ Émil Durkheim hat mit der Unterscheidung zwischen profanen und heiligen Orten, Lebewesen und Objekten und dem Kollektivgefühl die Rolle des religiösen Rituals für gesellschaftlichen Zusammenhalt und Identitätsbildung ausführlich dargestellt (vgl. Durkheim 1981, u. a. 67f., 73ff.). Diese religionssoziologische Einsicht zu gemeinschaftlichen religiösen Erfahrungen kann mittels einer deskriptiv-phänomenologischen Analyse des Erfahrungsraumes nachvollzogen werden. Damit öffnet sich nicht nur ein Zugang zu Formen der Affektsedimentierung außerhalb des Alltags, auch eine fundamentale Form der Vergemeinschaftung kann hier phänomenologisch ausgewiesen werden. Dieser Schwerpunkt auf Vergemeinschaftung und affektiven Wirkungszusammenhängen hat zudem Folgen für die politische und wissenschaftliche Debatte um Wertegemeinschaften, Religionen und Weltbilder. Die Formung und Voraussetzungen dieser Einstellungen sowie deren Rolle für die Akteure wird damit ins Zentrum gerückt, um die Debatte um die Inhalte und deren ‚Sakralität‘ zu bereichern.

Drei Merkmale von gemeinschaftlichen religiösen Erfahrungen werden dafür auf ihren Einfluss auf Vergemeinschaftung und Affektsedimentierung hin überprüft: Die Gemeinsamkeit, Koordination und Rhythmisierung von Anspruch und Reaktionen, die Medialisierung von Erfahrungsinhalten und die leibliche Interaktion und Konfrontation mit anderen Akteuren. Das *mindset* bzw. der Erkenntnisstil in religiösen Erfahrungen verschafft diesen Verhältnissen ein besonderes Gewicht, was mit einer Beschreibung der religiösen *Sinnprovinz* vorbereitet wird.

Zu Beginn soll daher der Unterschied zwischen der alltäglichen Einstellung und einer religiösen Einstellung abgebildet werden. Die Bestimmung des Erkenntnisstils einer religiösen Erfahrung und die Rückwirkung in den Alltag fußt dabei auf der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz (*Struktur der Lebenswelt*) und seinem Konzept der Sinnprovinzen² (*On Multiple Realities*). Nachdem so eine religionspezifische Form von Erfahrung und Sinnsetzung mit dem Begriff des Erkenntnisstils umrissen wurde, kann sich der eigentlichen Analyse von religiösen Versammlungen gewidmet werden. Mittels der responsiv-phänomenologischen Überlegungen von Bernhard Waldenfels kann zum einen die Besonderheit religiöser Erfahrungen als Fremderfahrung abgebildet werden (*Studien zur Phänomenologie des Fremden 1-3, Bruchlinien der Erfahrung, In den Netzen der Lebenswelt*), zum anderen kommen die Wirkmechanismen zwischen Akteuren in gemeinschaftlichen Erfahrungen (*Sozialität und Alterität*) in den Blick. Abschließend wird die affektive Rückwirkung in den Alltag von religiösen Versammlungen beschrieben, um deren Nutzbarkeit für politische Manipulation nachzuvollziehen.

II. Phänomenologisch-funktionalistische Bestimmung des Religiösen

Was ist nun gemeint, wenn das Religiöse als Sinnprovinz verstanden werden soll? Sinnzusammenhänge sind das Ergebnis eines polythetischen Aktes – also einer ablaufenden Erfahrung – und einer rückblickenden Sinngebung (Schütz 1993, 101f.; Schütz und Luckmann 2017, 91f.). Dabei kann die Erfahrung monothetisch erfasst werden, was in formales Wissen mündet. Der Sinn kann jedoch auch wie bei einem Musikstück polythetisch erfasst werden, dass

1 Zum Zusammenhang zwischen Ritualvollzug, erlebter Gefährdung der Eigengruppe und *sacred values* siehe Sheikh et al. (2012).

2 In *Strukturen der Lebenswelt* spricht Schütz anstatt von Sinnprovinzen von Wirklichkeitsbereichen geschlossener Sinnstruktur (Schütz und Luckmann 2017, u. a. Kap. *Realitätsbereiche geschlossener Sinnstrukturen*, 54-68, Kap. *Der Wissenserwerb*, 173-192). Der Autor hat sich hier für eine Eindeutigung des Terminus *finite Province of Meaning* entschieden, da dieser den Schwerpunkt auf phänomenologische Überlegungen und Sinnkonstitution im Werk von Schütz stärker abbildet und sich so von einer maßgeblich wissenssoziologischen Lesart abgrenzt.

erst Schritt für Schritt ‚mitgegangen‘ werden muss, um dessen Sinnstruktur nachzuvollziehen. Sinnprovinzen sind nun die Gesamtheit und Zusammenhänge aller Sinnsetzungen und Sinndeutungen, die um Erfahrungen und Problemräume entstanden sind, welche nicht im alltäglichen Handeln bewältigt werden können. Darunter fallen der Traum und die wissenschaftliche Auseinandersetzung, aber auch Politik und Religion. Die Inhalte der Sinnprovinzen sind jedoch nicht gleich zugänglich und deutlich, da der „[...] Klarheits- und Bestimmtheitsgrad eines Wissenselements entscheidend von der Möglichkeit beeinflusst ist, die polythetischen Schritte, in denen sich die betreffende Erfahrung im Wissensvorrat sedimentiert hat, zu rekonstruieren“ (Schütz und Luckmann 2017, 174). Ekstatische religiöse Rituale oder andächtig-meditatives Bittgebet erschweren durch die Emersion den Nachvollzug des polythetischen Aktes, was in vielen philosophischen Auseinandersetzungen mit religiöser Sinnsetzung den Irrationalitätsvorwurf nach sich zieht. Doch gerade die Einstellungen und Affekte zur in-group, out-group und zu religiösen Symbolen und Ausdrucksgesten stellen einen wichtigen Faktor religiöser Wirksamkeit da, welcher hier nachvollzogen werden kann. Nun stellt sich vorerst die Frage, welchen Erfahrungs- und Problemraum das Religiöse abbildet, um eine eigene Sinnprovinz darzustellen. Dafür soll auf eine funktionalistische Interpretation religiöser Erfahrungen zurückgegriffen werden, dass also existentielle Probleme religiös in einen Sinnzusammenhang gesetzt werden.³

II.a. Die religiöse Sinnprovinz als existentielle Schlussinstanz

Mit Schöpfungsmythen liefern Religionen Antworten auf die eigene existentielle Herkunft, mit der Problematisierung des Jenseits auf die Unausweichlichkeit des Todes und mit Handlungsanweisungen wird der Lebenszeit dazwischen fundamentaler Sinn gegeben (Durkheim 1981, 180). Es ist also nicht jede beliebige existentielle Erfahrung eine religiöse Erfahrung. Religiöse Erfahrungen – beziehungsweise religiöse Momente einer Erfahrung – zeichnen sich dadurch aus, dass existentielle Problemräume rückschauend polythetisch oder monothetisch mit Sinn besetzt werden. Die Erfahrung von existentieller Bodenlosigkeit oder Geborgenheit wirft den sozialen Akteur aus der alltäglichen Einstellung zur Welt.

Die natürliche Einstellung des Menschen, Schütz' pragmatisch-funktionalistischer Interpretation folgend, ist an der Umsetzung pragmatischer Motive durch Handeln orientiert, dem das eigentliche Denken nachgelagert ist (Schütz und Luckmann 2017, 33, 48, 169ff.). Sinnprovinzen zeichnen sich nun dadurch aus, dass sie eine spezifische Modifikation der perspektivischen Realitätsaufschichtung der sozialen Welt darstellen. Sie sind – wenn wir von gemeinsamen und geteilten Sinnprovinzen reden – Institutionalisierung von appräsentativen Systemen (Schütz 1945, 554; Srubar 1988, 230f.). Appräsentativ meint hier eine Mitwesenheit der relevant erscheinenden Objekte und Eigenschaften in der Welt. Neben der gegebenen Vorderseite der Straßenbahn ist ihre Rückseite, aber auch Innenleben mit Sitzplätzen in der Erfahrung mittgegeben, auch wenn ich keine ‚Sinnesdaten‘ von eben dieser habe. Im Alltag sind nun die Erfahrungsmomente appräsentiert, die mein Handeln in der Wirkwelt betreffen, beispielsweise die persönliche Möglichkeit der Fortbewegung. Das System des Antriebs und der Energieübertragung oder ästhetische Merkmale der Straßenbahn kommen nur dann in den Blick, bzw. werden nur dann appräsentiert, wenn wir kurz innehalten und in eine wissenschaftliche oder ästhetische Sinnprovinz wechseln.

So ist es Sinnprovinzen als Appräsentationssystemen möglich, transzendente Bereiche des alltäglichen menschlichen Handelns zugänglich zu machen und in die alltägliche Lebenswelt zu integrieren (Srubar 1988, 270). Sie überlappen die Dinge der alltäglichen Welt und lassen sie in neuen Sinnzusammenhängen erscheinen. Die religiöse Sinnprovinz stellt nun eine sinngebende *Schlussinstanz* (ebd., 247) für existentielle Probleme dar, auf die der soziale Akteur im Alltag zurückgreifen kann.

3 Schütz hat das Religiöse als Sinnprovinz benannt, aber nie selbst entwickelt (vgl. Barber 2017, 79).

Dieser Bestimmung des Religiösen liegt eine anthropologische Prämisse zu Grunde, welche sich aus dem *Pragma* der pragmatischen Lebenswelttheorie ergibt. Es ist hier kaum verwunderlich, dass Schütz sein Konzept von Sinnprovinzen, als „Subuniversa mit eigenem Realitäts-sinn“, gerade in seiner Auseinandersetzung mit William James *principles of psychology* entwickelt hat (Schütz 1945, 551). Nun orientiert sich das pragmatische Moment von Schütz weniger am philosophischen Pragmatismus, sondern an der Handlungstheorie von Max Weber. So wird das eigentliche Handeln in der Welt als Ursprung aller Sinngebung und Sinndeutung ausgewiesen und so auch zum Fundament der Sinnprovinzen. Unter dieser thematischen Eingrenzung kann auch die religiöse Sinnprovinz weiter spezifiziert werden: Religiöse Erfahrungen thematisieren die Verortung des Selbst in der Welt und seinem Bezug zu ihr. Diese Kontextualisierung lässt sich auch an phänomenologischen Investigationen nachzeichnen. Beispielsweise wurde religiöse Erfahrung in ihrer Vertikalität beschrieben, in der Gegebenheit des Selbst (*self-giveness*) und dem Verhältnis zum Transzendenten, welche mit einer Berufung (*vocation*) einhergeht (Steinbock 2009, 16ff., 195-199). Oder sie zeichnet sich durch einen perspektivischen Wechsel zu einem transzendenten Anderen aus, welcher die fundamentale Angst vor dem Sterben abmildert, indem dem Handeln in der Wirkwelt (*working life*) Sinn geben werden kann (Barber 2017, 113). Sei es nun die Gegebenheit in der Welt oder die Angst vor dem Tode: Aus dem spezifischen Verhältnis von Selbst und Welt wird dem Handeln im Alltag über das eigentliche praktische Ziel hinaus Sinn gegeben.

Diese funktionale Bestimmung des Religiösen ermöglicht es unabhängig von spezifischen Traditionen und Themensetzungen die *Funktion* für soziale Akteure und deren Alltag abzubilden. Selbstverständlich haben nicht alle Akteure einer religiösen Versammlung eine so intensive Epiphanie wie gerade beschrieben. Nichtsdestoweniger entfalten Riten und Interaktion in religiösen Versammlungen ihre Wirkung in existentieller Sinninstanz. Sinneinheiten wie bestimmte Symbole oder Praktiken werden der religiösen Sinnprovinz zugeordnet, Merkmale von *in-group* und *out-group* werden religiös aufgeladen. Wenn beispielsweise ein Akteur inhaltlich und performativ in religiösen Versammlungen mit unterschiedlichen Rollenzuschreibungen von Mann und Frau konfrontiert wird, sedimentiert sich eine heteronormative Geschlechtszuschreibung im Kontext von existentiell Lebenssinn. Diese kann in den Alltag zurückwirken, abweichende Geschlechtsexpressionen werden einer *out-group* zugeordnet und von religiös sedimentierten Affekten begleitet. Angst, Hass und Vertrauen als affektiv-alltägliche Rückwirkung sind die Folge. Die Rolle der Sinnprovinz als sinngebende Schlussinstanz erklärt dabei die Persistenz dieser Affekte, Einstellungen und Umgangsformen, welche sich einem Diskurs in alltäglichen, moralischen oder wissenschaftlichen Sinnräumen widersetzen und so prominente Anknüpfungen für Populismus liefern.

Die zweite Folge dieser funktionalen Interpretation ist, dass nur bei einem sehr eng gefassten Begriff von Erfahrung von einer ‚reinen religiösen Erfahrung‘ gesprochen werden kann, da die Funktion für den sozialen Akteur immer auf die alltägliche Lebenswelt zurückverweist. Auch politische Veranstaltungen oder familiäre Feste können so Momente des Religiösen aufweisen. Hier stellt sich also nicht die Frage, ob oder wie man Religiöses und Profanes voneinander trennen kann oder sollte, sondern inwieweit religiöse Momente als Mitbewusstsein und Überlappung erfahrbar sind. So wie nicht jede existentielle Erfahrung in eine religiöse Erfahrung mündet, so muss nicht jeder Gottesdienst in religiöser Sinnsetzung münden. Gleichwohl sind Raumordnung, ritualisierte Interaktion und die Medialisierung der Inhalte darauf ausgerichtet, religiöse Erfahrungen zu evozieren und die Akteure in einen religiösen Erkenntnisstil zu versetzen. Bevor diese Merkmale religiöser Versammlungen mittels der responsiv-phänomenologischen Analyse des Erfahrungsraumes ausgewiesen werden können, muss der Erkenntnisstil bzw. das religiöse *mindset* als Basis dieser Analyse bestimmt werden.

II.b. Der religiöse Erkenntnisstil – Totalisierung der Perspektive

Jede Sinnprovinz zeichnet sich durch einen eigenen Erkenntnisstil der Sinnsetzung und Sinndeutung aus (Schütz 1945, 551f). Die Funktion der Appräsentationssysteme macht dies klar:

Das Bildnis der Mutter Jesu kann mit einem religiösen Blick die Geborgenheit in der Welt evozieren, aber sie kann auch im alltäglichen Schaffen der Kirchenhausmeisterin übersehen oder unter kunsthistorischer Betrachtung auf ihre Stilmittel und Komposition hin erfasst werden. Jede dieser Einstellungen zu dem Bildnis unterscheidet sich in den Qualitäten der Erfahrbarkeit, sei es, wie man sich selbst wahrnimmt, was als wichtig erscheint oder wie fokussiert man auf das Handeln oder Wahrnehmen ist. Bei einer Bestimmung von Erkenntnisstilen kann es sich jedoch immer nur um idealisierte Darstellungen handeln. Die besonderen Konstitutionsprozesse religiösen Sinns werden als Einstellung des einzelnen sozialen Akteurs nachgezeichnet und geben so eine wichtige Orientierung für die phänomenologische Beschreibung gemeinschaftlicher religiöser Erfahrungen.

Mit Michael Barbers *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning* (Barber 2017) ist eine ausführliche Analyse des religiösen Erkenntnisstils schon vorbereitet, bei dem sich hier auf drei Merkmale beschränkt werden soll: die spezifische Bewusstseinsspannung, die Selbstwahrnehmung sowie die Ausklammerung von Relevanzen als Epoché der Sinnprovinz.

Der Schütz'sche Begriff der *Bewusstseinsspannung* geht auf die Auseinandersetzung mit Bergsons Überlegungen zur Zeitlichkeit von Erfahrung zurück (Schütz 1981, 79ff., Schütz und Luckmann 2017, 57-61), welcher neben Edmund Husserl und Max Weber maßgeblicher Impulsgeber für Schütz' sozialphänomenologische Investigationen darstellt. Der Alltag ist hier durch die pragmatische Umsetzung von Projekten mit einem Höchstmaß an Aufmerksamkeit geprägt, in „heller Wachheit“ (Schütz und Luckmann 2017, 58). Die religiöse Erfahrung lässt hier nun einen weitaus größeren Spielraum zu. Der Fokus auf Planerfüllung, so wie wir es beim alltäglichen Sprint zur Straßenbahn beobachten können, ist weder bei ekstatischer Lobpreisung noch beim meditativen Bittgebet gegeben. Die Aufmerksamkeit ist auf einen Bereich ausgeweitet, innerhalb dessen freie Assoziationen zwischen Dingen, Menschen und Konzepten möglich sind. Nichtsdestoweniger ist die Konzentration auf den Bereich möglicher Assoziationen sehr hoch, wodurch eine Sedimentierung von assoziativen Verhältnissen ermöglicht wird. Diese Divergenz der Aufmerksamkeit innerhalb der Bewusstseinsspannung wird mit noetischer und noematischer Aufmerksamkeit⁴ beschreibbar. Beispielsweise können zwischen dem Bild der Maria, dem Konzept der bedingungslosen mütterlichen Liebe und dem Gefühl der Heimat und Vertrautheit in der religiösen Gemeinschaft bei hoher noetischer Aufmerksamkeit, also hoher Konzentration auf den Handlungsakt und die Eindrücke, assoziative Verknüpfungen zwischen den Sinninhalten entstehen; die Aufmerksamkeit gegenüber einzelnen noematischen Sinninhalten fluktuiert. Dies lässt mit wachem Blick die Ränder, Konturen und Übergänge zwischen Sinneinheiten und Erfahrungsmomenten verschwimmen.

Auch die Selbstwahrnehmung erfährt eine Modifikation. Innerhalb alltäglichen Schaffens erfahren sich Akteure als Nullpunkt der Erfahrung, als Urheber der antizipierten Veränderungen in der Welt und mit offenen Antizipationen gegenüber Anpassungen und Planänderungen (Schütz und Luckmann 2017, 89-94). Innerhalb der religiösen Erfahrung nimmt der Akteur eine übergreifende Perspektive ein, welche Barber mit dem Transzendenten identifiziert (Barber 2017, 87ff.), und die von einem *self-surrender* begleitet ist. Diese Selbstaufgabe lässt sich als Totalisierung der Perspektive beschreiben (Schütz und Luckmann 2017, 60). Eine übergeord-

4 Wir unterscheiden hier die Aufmerksamkeit, die sich – noematisch – auf einen Inhalt konzentriert und eine noetische Aufmerksamkeit offener Antizipation, wie beim Lauschen nach der Quelle eines Geräusches. Dies geht auf unser Interesse am eigentlichen Erfahrungsraum zurück. Barber und Schütz schätzen die religiöse Bewusstseinsspannung zu Recht als geringer ein, da sie Sinnkonstitution im Auge haben und nur die noematische Aufmerksamkeit in Betracht ziehen. Für die affektive Sedimentierung der Erlebnisqualität, als einprägende und besondere Erfahrung, ist die noetische Aufmerksamkeit nun eine zentrale Erweiterung des schütz'schen Analyseapparates. Eine hohe noetische Aufmerksamkeit, als Konzentration auf den eigentlichen Akt und die Eindrücke, kann sowohl das suggestive Potenzial religiöser Erfahrungen beschreiben als auch die erfahrene ‚geistige‘ Anstrengung, welche trotz geringer noematischer Aufmerksamkeit erfahrbare ist.

nete und übergreifende Perspektive wird eingenommen, das erfahrene Selbst ist aus der Welt herausgenommen und blickt auf sich und seine Taten wie auf die eines Anderen. Totalisierung der Perspektive beschreibt demnach, dass alles im existentiellen Licht erscheint, im Kontrast zu einer totalen Perspektive, in der alles in den Blick kommt. Auch wenn ‚private‘ Eindrücke oder Erinnerungen thematisch werden, werden sie in den existentiellen Gesamtzusammenhang eingegliedert. Dies ermöglicht die Zuordnung eines Verhältnisses zwischen sich und der Welt, wie schon bei der Sinnprovinz hypostasiert.

Das letzte Unterscheidungsmerkmal ist die Ausklammerung von spezifischen Relevanzstrukturen, welche Schütz in Anlehnung an die phänomenologische Methode als Epoché der Sinnprovinz beschreibt (Schütz und Luckmann 2017, 59; Schütz 1945, 554). Innerhalb des Alltags ist nun der Zweifel an die Existenz der Dinge, mit denen wir beim Wirken in der Welt interagieren, ausgeklammert. Die wirkungsorientierte Einstellung des Alltags unterliegt zudem dem Dringlichkeitscredo des *first things first* und lässt so Relevanzen höherer Ebene, wie langfristige Lebenspläne, selten in den Blick kommen (Schütz und Luckmann 2017, 84f.). Im religiösen Erkenntnisstil werden nun gerade die pragmatischen Motivationsrelevanzen der niedrigeren Ebenen ausgeklammert: Ich betrachte meinen harschen Umgang mit der Kartenkontrolleurin in der Straßenbahn rückblickend nicht mehr im Kontext möglichen Zuspätkommens und den Folgen eines schlechten Eindrucks bei der Arbeitgeberin, sondern in Hinblick darauf, inwiefern diese Interaktion mit dem jeweiligen religiösen Prinzip übereinzubringen ist. Dabei stehen die Aufgaben und Verpflichtungen des Akteurs im Mittelpunkt, die aus dessen Setzung in der Welt resultieren.⁵ Barber beschreibt dies als ein Ins-Verhältnis-Setzen der Gläubigen mit dem Transzendenten, in dem das religiöse Prinzip zwar nicht in die reflexive Reichweite kommt, dieses jedoch Handlungen, Idealisierungen und Typisierungen überlappt (Barber 2017, 92f., 124ff.).

Diese drei Unterschiede zwischen dem alltäglichen und dem religiösen Erkenntnisstil ermöglichen nun eine phänomenologische Analyse von *Pathos* und *Response* des Religiösen, welche sich als eine sehr spezifische Form der Fremderfahrung darstellt. Zudem, und für diese Untersuchung zentral, kann die Gemeinschaftlichkeit der Erfahrung im geteilten Pathos und der gemeinsamen und geleiteten Response nachvollzogen werden, um die Wirkzusammenhänge existentieller Vergemeinschaftung beschreibbar zu machen.

III. Phänomenologische Deskription existentieller Vergemeinschaftung

Nach dem Entwurf der religiösen Sinnprovinz und des Erkenntnisstils kann sich nun der Analyse des Erfahrungsraumes religiöser Versammlungen gewidmet werden. Mittels der responsiven Phänomenologie können unterschiedliche Formen der Fremdheit als Erlebnisqualität ausgewiesen werden. *Pathos* und *Response*, als zentrale phänomenologische Differenzierung dieser Analyse, stellen sich dabei als gleichursprüngliche und konstitutive Elemente religiöser Erfahrung dar.

Diese Erfahrungsmomente treten nie allein auf: Das *Pathos*, welches den Akteur einer religiösen Erfahrung überwältigt, wird erst in der *Response* dessen zugänglich. Die *Response* benötigt hingegen das *Pathos* als deren Grund. In der gemeinschaftlichen *Response* innerhalb einer religiösen Erfahrung, so der grobe Übriss der nächsten Seiten, wird das Pathische zu einem gemeinsamen und identischen (Waldenfels 2015, 270). Dieses Auseinandertreten von *Pathos* und *Response* als Analysewerkzeug öffnet einen Perspektivwechsel auf eine thematische Zwischensphäre, die weder mittels Theorien der subjektiven Intentionalität noch mittels transsubjektiven Kommunikationstheorien abgebildet werden kann (Waldenfels 1994, 332).

⁵ Dies wird normalerweise unter dem Begriff der *sacred values* zusammengefasst.

Doch wie lässt sich diese Form des Auseinandertretens, diese *Diastase* denken? *Pathos* und *Response* sind gegenseitig zeitlich verschoben, das *Pathos* – als Getroffen-Sein – ist immer schon ausgelöst, kommt zu früh, überrascht, überwältigt und ist noch vor der Bestimmung eines ‚Wovon‘, von dem man getroffen ist.⁶ Die *Response* – als Wie des Antwortens – ist hingegen verzögert, nachgängig, immer schon zu spät (Waldenfels 2009, 145ff., Waldenfels 2015, 83). Durch die gegebene Antwort, welche nicht unwesentlich von dem mindset bzw. Erkenntnisstil abhängt, wird der erfahrene Anspruch erst ‚rückwirkend‘ zugänglich und bestimmbar. Das *Pathos* ist so nicht durch die Sinnesdaten gefasst, welche auf den Akteur einrieseln, sondern beschreibt den Anspruch einer Erfahrung, als das affektive Angesprochen-Werden. Diesen gegenseitigen Konstitutionsbezug bei gleichzeitigem zeitlichem Auseinandertreten von *Pathos* und *Response* beschreibt Waldenfels als *Diastase*: „Was auseinandertritt, sind weder reale Stücke, die äußerlich getrennt vorkommen, noch ideale oder strukturelle Momente, die zuvor schon innerlich verbunden sind und erst nachträglich unterschieden werden. ‚Diastase‘ bezeichnet einen Differenzierungsprozess, indem das, was unterschieden wird, erst entsteht“ (Waldenfels 1994, 335).

Die Gleichursprünglichkeit lässt sich auch an religiösen Grenzerfahrungen zeigen: Die Schockstarre oder religiöse Ergriffenheit geht auf eine pathisch-radikale Fremdheit (Waldenfels 1997, 78; Waldenfels 1999, 185) zurück, welche durch die responsive Verunmöglichung von Handlung erst in ihrer Radikalität zugänglich wird (Waldenfels 2015, 121). Dabei kann dieser radikal-responsive Rückbezug nur als noetische Fremdheit⁷ wirksam werden, es wird noch kein Inhalt einer Fremdwelt zugeordnet, sondern die Fremdheit bestimmt die ganze Form der Erfahrung: Für diese stehen weder vorgefertigte Antworten noch habitualisierte Reaktionen bereit. Hier deutet sich schon eine wesentliche Unterscheidung der Affektsedimentierung an: Sowohl *Pathos* als auch *Response* sind affektiv eingefärbt, aber auch an den resultierenden Sinnkonstitutionen innerhalb der religiösen Sinnprovinz ‚heften‘ sich Affekte, was in eine Zuordnung zur Heim- oder Fremdwelt mündet (Vgl. Waldenfels 1997, 77ff). Ersteres lässt sich als *Affektionsmodus*, „[...] als eine spezifische Weise des Affiziertseins, des Sich-angesprochen-Fühlens [...]“ (Waldenfels 2015, 119), beschreiben, zweiteres als affektiv-erfahrene *Zugänglichkeit* zur Sinneinheit (Waldenfels 1997, 75). Beide Formen sind konstitutiv für Vergemeinschaftung und haben maßgeblich Einfluss auf Phänomene wie Hass, Angst und Vertrauen. Im Folgenden soll das religiöse *Pathos* über die Fremderfahrung hinaus näher bestimmt werden, um darauf folgend das religiöse Responsorium unter die Lupe zu nehmen.

III.a. Abhängigkeit und Unnahbarkeit des religiösen *Pathos*

Was spricht einen nun in einer religiösen Erfahrung an, was ist der Ursprung und Ausgangspunkt religiöser Erfahrbarkeit? Von der Unmöglichkeit dem religiösen *Pathos* reflexiv gerecht zu werden zeugen unzählige Erfahrungsbeschreibungen, Abbildungs- und Attributsverbote bis hin zur Tradition der Orakelsprüche, kryptischer Lehrsätze, Metaphern und Gleichnisse. Ausgehend von der hier vorgeschlagenen funktionalistisch-existentialen Eingrenzung muss das *Pathos* die Perspektivverschiebung des Akteurs erklären, sodass ein Verhältnis zwischen ihm und der Welt hergestellt werden kann.

6 Die eigene Geburt/Existenz ist hier ein paradigmatisches Beispiel für einen Bezug des Immer-Schon-Gegebenen innerhalb der religiösen Sinnprovinz. Auch hier verbirgt sich in der religiösen Metapher des ‚neu geboren werden‘ mehr, als auf den ersten Blick zu erwarten ist. Im Folgenden werden wir diese ‚Besetzung‘ des *Pathos* als Supplement beschreiben.

7 Vgl. die Unterscheidung zwischen noetischer und noematischer Aufmerksamkeit in 2.2.

Die Erfahrungsbeschreibung des *Numinosen* durch Rudolf Otto⁸ ist hier paradigmatisch, welche er in seinem Grundlagenwerk *Das Heilige* weit über dieses Unverständene hinaus ausführt (Otto 1991, 83). Dieser beschreibt die Wirkung als Kreaturgefühl oder eine schlechthinnige Abhängigkeit, welche aus einer Überlegenheit oder Übermacht (*majestas*) und der Erfahrung der Unnahbarkeit (*mysterium* als „Ganz Andere“) des Numinosen resultiert (Ebd. 11f.). Diese Phänomenologie-nahe Analyse von religiösen Erfahrungen lässt sich als Form der radikalen Fremderfahrung im Sinne Waldenfels verallgemeinern. Die Radikalität der Erfahrung zeichnet sich nicht durch Intensität, sondern durch ihre ordnungsstiftende Funktion aus, welche sich im Abhängigkeitsgefühl abbildet. Das pathisch Fremde ist setzende Instanz für die religiöse Ordnung und kann weder durch Vergleich noch durch Wechsel der Einstellung, des Erkenntnisstils oder der Sinnprovinz zugänglich gemacht werden (Waldenfels 1997, 78); es geht um das Angesprochen-Sein vom und die Zuwendung zum Singulären (Waldenfels 2012, 193ff.).⁹ Radikale Fremderfahrung meint also nicht maximaler Selbstverlust in Ekstase oder Meditation, sondern die erfahrene Unzugänglichkeit und Abhängigkeit durch die ordnungsstiftende Funktion des Numinosen. So kann hier auch die Erfahrung eines allwöchentlichen Gottesdienstes in seiner besonderen Rolle der Affektsedimentierung beschrieben werden, welcher zwar an Intensität fluktuiert, jedoch gemeinsame Abhängigkeit evoziert und die Unnahbarkeit performativ einzuholen versucht.

Die eigentliche Art der Unnahbarkeit des *Numinosen* – für theologische Auseinandersetzung ein zurecht zentrales Thema – spielt daher für Affektsedimentierung und Vergemeinschaftung eine zweitrangige Rolle. Innerhalb der deskriptiven Bestimmung sind religiöse Symbole und Orte als Repräsentanten des jeweiligen Numinosen wesentlicher, da mit diesen „umgegangen“ werden kann. Waldenfels bestimmt das Etwas, welches das Pathos ersetzt, als *Supplement*, welches als Sinnliches den Sinn verkörpert und durch sich hindurch affektive Wirkung hervorruft (Waldenfels 2015, 274). Auch wiederholbare Klangmuster, Handlungsszenen und Rituale können als Supplemente wirksam werden (ebd., 273) und setzen „[...] singuläre Erfahrungen in anonyme Ersatzformen um, ohne die Singularität auslöschen zu können“ (ebd., 276f.). Die Akteure sind so nicht abhängig vom Symbol, dem Zeichen oder dem Namen, welche religiöse Traditionen dem *Numinosen* zuweisen, sondern diese verkörpern die Abhängigkeit und Unnahbarkeit der Erfahrung des Numinosen. Sie konservieren die Affektionsweisen und Responsionsweisen, wobei Waldenfels die religiöse Aura als *Pathos* explizit mit dem Unverfügbaren beschreibt (Waldenfels 2012, 368).

Doch die Abhängigkeit lässt sich noch näher bestimmen. Nicht ich allein bin abhängig von äußeren Umständen, wie bei einer ‚profanen‘ existentiellen Erfahrung, sondern die Abhängigkeit vom *Numinosen* breitet sich auf die ganze Welt aus. Diese Allursächlichkeit bzw. Alles-Bedingtheit stellt für Otto das Gegenstück zur Kreatürlichkeit dar (Otto 1991, 23). Dies spiegelt sich in der Perspektivverschiebung des religiösen Erkenntnisstils.¹⁰

8 Husserl Selbst hat die phänomenologische Qualität der Analysen Ottos in *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* hervorgehoben (Husserl 1994, 207), was neben dessen Status als Grundlagentext der Religionswissenschaften auch philosophisch interdisziplinäre Anknüpfungen untermauert.

9 Sicherlich kann sich durch einen Perspektivwechsel in die theologisch-wissenschaftliche Sinnprovinz mit dem Numinosen auseinandergesetzt werden, wie Otto selbst ja eindrücklich zeigt. Damit verliert es aber seinen Charakter des pathisch Fremden und seine ordnungsstiftende Funktion, phänomenologisch handelt es sich also um ein anderes Erfahrungsobjekt und ist damit nicht zugänglicher geworden.

10 Ohne hier zu weit vom Themenbereich des Religiösen abweichen zu wollen, werden ähnliche Wirkverhältnisse auch in den Großveranstaltungen der totalitären Regime jüngster Vergangenheit evoziert, wobei biologistische oder historizistische Transzendente für die existentielle Sinngebung veranschlagt wurden. Sei es die Rolle der totalen Welterklärung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen durch Ideologien, die Emanzipation von der Wirklichkeit des Alltag um als Schlussinstanz wirksam zu werden oder die Abgeschlossenheit und innere Logik als eigene Sinnprovinz (Arendt 1986, 964ff.). Alle diese

Neben der Welt werden auch die anderen Akteure religiöser Versammlungen pathisch-affektiv miteinbezogen. Das *Mit* des Mit-einander lässt sich mit Waldenfels als verschränkende Koaffektion bestimmen, das Erfahrungsfeld anderer Akteure affiziert mich vorintentional mit. Diese Zuschreibung der Koaffektion geht auf zwei Zusammenhänge zurück: Zum einen rieseln Licht, Klang und Materialität nicht als Sinnesdaten auf mich ein, sondern breiten sich in einem Raumfeld und in einer Zeitfolge aus, welche Miterfahrung einbezieht (Waldenfels 2015, 100). Zum anderen ist das Mithören, Mitsehen und Mitfühlen durch die Phänomenfülle der Leiber und Anlitze der Anderen pathisch miteinbezogen. Es spielt so nicht nur das Gemeinsame des Wahrnehmens eine Rolle, auch Bedürfnisse, Gefühle, Genüsse und das Triebleben der anderen Akteure werden koaffektiv wirksam (ebd. 98). Dadurch wird nicht nur die eigene Abhängigkeit sedimentiert, sondern die gesamte Situation findet im Supplement ihren Sinn.

Und genau hier spielt die Positionierung von religiösen Symbolen und Zeichen als Supplemente eine besondere Rolle. Diese haben in vielen gemeinschaftlichen Erfahrungen eine nicht zu unterschätzende Omnipräsenz, sei es durch den Fokus der Aufmerksamkeit oder die Menge der Darstellungen und Abbildungen. Raumverhältnisse werden hier wirksam, welche sowohl die Verhältnisse zwischen den Akteuren bestimmen als auch spezifische Affekte sedimentieren, wie Erhabenheit oder Furcht. Beispielsweise kann das Symbol in Übergröße die Akteure von allen Seiten einrahmen, oder als bzw. hinter dem jeweiligen Fokus der Aufmerksamkeit hinausragen. Die charakteristischen geometrischen Muster, welche viele Moscheen von innen schmücken, sind dabei wohl eine der elaboriertesten Formen von Supplementierung. Die Verehrung und inhaltliche Besetzung dieser wird durch die Abstraktheit der Darstellung umgangen. Die gemeinsame religiöse Erfahrungswelt wird von dem geometrischen Geflecht umgeben, es überspannt die Gemeinschaft und durchzieht gleichmäßig und regelhaft den Raum und dessen Objekte. Alles erscheint im religiösen Schattenwurf, hat ein religiöses Relief. Hier wird der Totalisierung der Perspektive pathisch entsprochen, nicht ich werde zu allem, sondern alles kommt in seiner existentiellen Verknüpfung, in seiner Einheitlichkeit und Abhängigkeit in den Blick.

Der Akteur, und mit ihm die anderen Miterfahrenden, sind durch das religiöse *Supplement* zusammengehalten oder unter beziehungsweise vor diesem vereint. Die Abhängigkeit und Gegebenheit in der Welt wird auf die anderen Akteure in ihrem Mit-Affiziert-Werden ausgeweitet (Steinbock 2009, 22). Deren ‚Reaktionen‘ auf die Situation werden dabei miterfahren und untermauern die Ehrfurcht und Abhängigkeit, welche die räumliche Verortung selbst evoziert. Die Unzugänglichkeit von besonders sakralen Raumbereichen unterstreicht dabei die konstitutive Funktion des *Numinosen* in seiner Unnahbarkeit. Auch Lichtverhältnisse wirken über ihre metaphorische Rolle der Erkenntnis und Erleuchtung hinaus, eingefärbtes Glas, die Dopplung der Muster in ihrem Schatten bis hin zu der Projektion der Heiligendarstellungen in den Raum evozieren die Perspektivtotalisierung des religiösen Erkenntnisstils. Unterstützt wird diese Abhängigkeit, wenn Aufblicken und Umschauen notwendig wären, um das Symbol vollends in den Blick zu bekommen, sei es aufgrund der eigentlichen Größe und Positionierung derer, aufgrund eines abgesenkten Blickes bei vorgebeugter Haltung oder der Omnipräsenz des Musters.

Hier kann zwischen einer Affektivität ersten und zweiten Grades unterschieden werden: Das *Pathos* ist affektiver Wurf in den Erkenntnisstil, die gemeinsame religiöse Erfahrung ist in einer Weise strukturiert, dass sie radikale Fremderfahrung pathisch provoziert, es handelt sich um einen Affektionsmodus (Waldenfels 2015, 119). Unzugänglichkeit und Abhängigkeit werden dabei auf die Gemeinschaft ausgeweitet, der Akteur erfährt sich als in Abhängigkeit gesetztes Wir. Affekte zweiten Grades werden an andere Akteure, Sinneinheiten, die *in-group* und *out-group* bis hin zum allgemeinen Menschen geknüpft. Dies geschieht durch eine Zuordnung

wirksamen Momente totaler Herrschaft werden durch die Totalisierung der Perspektive und des Pathos des Numinosen verstärkt.

zur Heim- oder Fremdwelt als affektive Un-/Zugänglichkeit (Waldenfels 1997, 75), welche maßgeblich auf die Response zurückgeht.

III.b. Ko-Respondenz – Selbst- und Fremdtypisierungen in Synchronität und Interaktion

Die Analyse der Response ist durch Émil Durkheims These motiviert, nach der die Konformität und Synchronisierung der Bewegung mit der Konformität der Gedanken (Durkheim 1981, 23) innerhalb eines religiösen Rituals zusammenhängt, welche auch schon das Interesse empirischer Untersuchungen auf sich gezogen hat (Fischer et al. 2013, 116).¹¹ Die responsiven Handlungen und ihre Affekte, wie beispielsweise „[...] die wilden Leidenschaften, die im Schoß einer Masse entflammt sind [...]“ (Durkheim 1981, 316), werden an die Supplemente geknüpft und halten sie wach. Synchronität der Reaktion und die Interaktionsverhältnisse der Gemeinschaft haben dabei wesentlichen Einfluss auf responsive Affektsedimentierung. Das gemeinsame Responsorium mündet in ähnliche Sinnsetzung und Habitualisierung, welche als Gemeinsamkeit die Vergemeinschaftung zurück in den Alltag trägt.

Die *Response* liefert das deskriptiv zugängliche Material für eine phänomenologische Bestimmung der Selbst- und Fremdkonstitution. Wo das religiöse Pathos durch Abhängigkeit und Unnahbarkeit maßgeblich den Erkenntnisstil und das thematische Feld bestimmt, eröffnet das Responsorium den thematischen Kern der Erfahrung, und dies nicht unbeträchtlich durch dessen Rolle der Rückbestimmung des Pathischen, denn „(d)as, wovon wir uns affiziert fühlen, ist nirgends fassbar als in den Antworten, die es hervorruft“ (Waldenfels 2015, 121). Die ordnungsstiftende Funktion des religiös Pathischen soll hier stellvertretend für die Wichtigkeit der Werte eintreten, welche sonst innerhalb der Debatte um *sacred values* und den Unterscheidungsversuchen zwischen Heiligem und Profanem thematisiert wird, ohne in der Untersuchung der *Response* darauf gesondert eingehen zu können. Der *Response* wird hier aufgrund ihrer deskriptiven Zugänglichkeit die größte Aufmerksamkeit geschenkt, da die Verhältnisse der Sinnprovinz, des Erkenntnisstils und des religiösen Pathos sich an dieser am deutlichsten aufweisen lassen.

Die Abhängigkeit und Gegebenheit durch das *Numinose* wird in der religiösen Response nun insoweit zugänglich, indem das Wirkverhältnis dieser Abhängigkeit eine Richtung gegeben wird. Der Bezug zwischen Selbst und Welt wird performativ abgebildet und mündet in paradigmatischen Affekten und Habitualisierungen. Die interaktiven und ritualisierten Formen religiöser Versammlungen begegnen dabei der reflexiven Unnahbarkeit des *Numinosen* im aktiven Umgang. Auf der einen Seite sind Formen der Verinnerlichung zu beobachten, wie meditative Praktiken, die Andacht, das in sich gekehrte Bittgebet oder sphärisches Summen und ruhiges rhythmisches Wippen bis hin zu Extremformen wie gespenstisches Schauern oder die religiöse Schockstarre (Otto 1991, 13f). Auf der anderen Seite spielen Veräußerungen eine zentrale Rolle, wie Ekstase, Aufgeregtheit und Rausch, emphatisches Mitsingen, Tanz, sexualisierte Praktiken bis hin zur Selbstkasteiung.¹²

An diesen Beispielen des Responsoriums zeigt sich deutlich, dass das radikal-fremde *Numinose* als *Pathos* nur in sehr intensiven Erfahrungen selbst repräsentiert wird. In der performativ richtungsgebenden Antwort lässt sich das *Pathos* mehr an der Haltung oder Einstellung anzeigen, in der sich die Akteure befinden. Auch wenn Gott beispielsweise in einem Lied besungen wird, ist der thematische Kern nicht dessen Form oder Inhalt, sondern dessen Lobprei-

11 Das Ergebnis war eine inhaltsunabhängige Modulation von *values* durch synchronisiertes Verhalten, als ein Gefühl der Einigkeit. Darauf folgend konnte ein höheres prosoziales Verhalten und eine höhere Kooperationsbereitschaft der in-group beobachtet werden (Fischer et al. 2013, 121).

12 Der gegenseitige Segenswunsch von anwesenden Akteuren oder das Händereichen stellt hier einen interessanten Sonderfall der Veräußerung dar, da hier eine direkte *face-to-face* Beziehung eingegangen wird, anstatt die Akteure nur als Miterfahrene einer idealisierten Gemeinschaft erscheinen zu lassen.

sung in der gemeinschaftlichen Veräußerung. Die noetische Aufmerksamkeit der Bewusstseinsspannung ist auf das Ausführen der Handlung konzentriert, auf das Zwischen bzw. *Inter* der Interaktion. Im Chor singend oder zuhörend können die einzelnen Stimmen der Akteure nicht mehr bestimmt werden, jeder einzelne Beitrag geht in einem Mehr des Gesangs auf, welches allein nicht zu erreichen ist.

Die noematische Aufmerksamkeit stellt dabei freie Verknüpfungen des Liedtextes, seiner Begriffe, dessen Narratives sowie dessen Sujets her, aber knüpft auch an den Vollzugsmodus an: Das Harmonisieren und Abstimmen mit den anderen Akteuren erfährt höchste Aufmerksamkeit. Hier tritt ein Phänomen zu Tage, dass Schütz mit der Gleichzeitigkeit der Bewusstseinsströme einer Wir- bzw. *face-to-face* Beziehung beschreibt. Im Alltag stellt diese Beziehung nun die am wenigsten medialisierte Beziehung zum Mitmenschen dar (Schütz und Luckmann 2017, 103). Zwar können diese an Erlebnisnähe und -tiefe variieren (ebd., 106), jedoch lässt sich nur „[...] im Verlauf der gemeinsamen Erfahrungen das Resultat der Handlung eines Mitmenschen unmittelbar und im Bezug auf sein Bewusstseinsleben erfassen, da ich den Ablauf des Handelns miterlebe“ (ebd., 108f.). Diese Korrelation zwischen Bewusstseinsleben und Handlung ist zentral für die Analyse der Ko-Respondenz als besondere Form gemeinsamer *Response*.

Die hohe Ritualisierung scheint der Aufmerksamkeit auf den Anderen und der gemeinsamen Synchronität entgegenzuwirken, da diese ja mehr oder weniger strikt ‚von außen‘ geleitet wird. Allerdings wird der andere Akteur in seiner leiblichen Anwesenheit immer Miterfahren, minimale und präreflexive Anpassung des Tempos und der Lautstärke – wie beim Chorgesang – lassen andere Akteure nie aus der Erfahrung treten. Selbst bei im Höchstmaß ritualisierten Handlungen ist die Gleichzeitigkeit und Abstimmung auf Andere ein wichtiges Element des Vollzugs. Dies verbindet einen hohen Grad an Medialisierung der Interaktion – da das Medium des Ritualvollzugs und des Gesangs nur wenig Variation des Einzelnen zulässt – mit der Emerision und Erlebnisnähe, welche aus dem Abstimmen mit anderen Akteuren resultiert. Ein hohes Gemeinschaftsgefühl mit verschwindender Gefahr, dass die Interaktion problematisch wird, ist die Folge. Spirituell-orientierte Yogapraktiken oder buddhistische Gebetsgesänge haben einen ähnlichen Effekt wie Chorgesang. Diese beiden Traditionen machen zudem deutlich, dass die Unterscheidung von Verinnerlichung und Veräußerung eine fließende ist und Misch- und Zwischenformen mehr die Regel als die Ausnahme darstellen.

Auch beim gemeinsamen christlichen Bittgebet als Form von Verinnerlichung wird sich mit dem Inhalt des Dankes und der Bitte gemeinsam in die Abhängigkeit begeben, und nicht das eigentliche religiöse Prinzip diskursiv erschlossen. Auch wenn die expliziten Inhalte und Vorstellungen privat sind, wird der gleiche Vollzug anderer Akteure im gemeinsamen Gebet miterfahren. Die erfolgreiche gemeinsame Interaktion in Parallelität der Zeitlichkeit und Responsivität, welche sich durch geteilte Stille sowie dem gleichzeitigen Verbeugen und Aufblicken einstellt, lässt den Bezug zum religiösen Pathos mithervortreten. Hier wird in der Ko-Respondenz das *Pathos* als etwas Gemeinschaftliches gestiftet, die gemeinsame Zuwendung vermittelt gemeinsame existentielle Abhängigkeit. Wenn rhythmisch wiederkehrende und gleichzeitig ablaufende, eingeübte Handlungen vollzogen werden, welche auf ein auditives Signal – wie dem Amen in der Kirche – reagieren, spiegelt sich der einzelne Akteur in der Phänomenfülle des Leibes und Antlitzes der Anderen in besonderem Maße. Die Fremdwahrnehmung erfährt in der religiösen Versammlung eine maßgebliche Modifikation.

Waldenfels geht hier einen Schritt weiter als tradierte phänomenologische Investigationen von Fremdwahrnehmung, indem er strukturell einen Schritt zurücktritt: Die Korrespondenz eingeübter und gleichzeitiger Reaktionen mündet in Interferenzphänomenen, die gemeinschaftliche Reaktion ist bestimmt durch verstärkende, dämpfende, hemmende, durchkreuzende und ermöglichende Momente, die sowohl auf die Reaktion des einzelnen Akteurs als auch auf das performativ entworfene Wir wirken (Waldenfels 2015, 105). Dabei ist die Erfahrung eines geteilten *Pathos* und die Spiegelung der Handlung und Gedanken in der *Response*, welche gleiche Strategien der Bewältigung und Interpretation der anderen Akteure nahelegt, ein zentraler Motor der Sozialisierung und Vergemeinschaftung (Schütz und Luckmann 2017, 108), welche sich in Sedimentierung sympathischer Affekte auswirkt.

Zudem handelt es sich in religiösen Versammlungen um medialisierte Situationen, welche das gemeinsame Handeln in einen Schaffenszusammenhang stellen, als eine Art ‚kreatives‘ Verhalten. Gerade in konkreativen Formen der Interaktion (Waldenfels 2015, 291) wie bei Tanz, Gesang oder den religiösen Theatertraditionen sedimentieren sich sympathische Affekte zu den Mittanzenden, Mitbetenden und Mitspielenden in der gemeinschaftlichen Erfahrung. Gemeinsam etwas schaffen geht über das geschaffene Resultat hinaus, es entwickelt sich Vertrautheit und Vertrauen zu den Mitschaffenden:

Die Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf der Response, in der Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus. Diese Transformation reduziert sich nicht auf gemeinsame Resultate, die jeder für sich erwirbt, sie realisiert sich viel mehr in einem Prozeß gemeinsamer Gestaltung und Strukturierung, in Form einer wechselseitigen Gewöhnung und Kohabitation. (Waldenfels 2015, 95)

Dies wird durch den Erkenntnisstil religiöser Erfahrung intensiviert. Die eigene Vertrautheit mit den religiösen Supplementen und das hierarchisierende Abhängigkeitsverhältnis durch die Raumordnung wird in der Schütz'schen Bestimmung so auch den anderen Akteuren zugesprochen, solange deren Verhalten in erwartbaren Bahnen vor sich geht (Schütz und Luckmann 2017, 309f.). Diese Mitverortung anderer Akteure und die erfolgreiche Interaktion mündet darin, dass den anderen Akteuren gleiche Relevanzen und Überzeugungen zugesprochen werden, auch wenn dies nicht diskursiv abgeklärt wurden. Gleichzeitig entwickelt sich eine besondere Form der Vertrautheit mit dem Typus der Inhalte: Es habitualisiert sich ein Umgang mit existentiellen Problemstellungen als Gemeinschaft.

Der Akteur wird nicht vertraut mit der reflexiven Bedeutung, sondern dem gemeinschaftlichen Umgang innerhalb eines existentiellen Sinnraumes. Das Ritual holt performativ ein, dass innerhalb der religiösen Sinnprovinz nicht die individuellen Bedürfnisse befriedigt werden, sondern der existentiellen Unnahbarkeit gemeinsam begegnet werden kann. Zudem sind die Inhalte meist performativ auf den Alltag bezogen – sie thematisieren alltägliche Situationen, Wünsche und Beziehungen. Dies verstärkt die Wirkung sedimentierter Affekte innerhalb der religiösen Sinnprovinz für den Alltag, da Vertrautheit mit Worten, Inhalten und Umgängen ohne reflexiven Abstand gestiftet wird und an die religiöse Gemeinschaft gebunden ist.

Um diese Form der Vertrautheit deutlicher zu machen, kann zwischen zwei schon angesprochenen Ebenen des Fremden unterschieden werden: Zum einen die Fremdheit als Erlebnisqualität oder Affektionsmodus (noetische Fremdheit), zum anderen die Verortung einer Sinneinheit zwischen Heimwelt und Fremdwelt (Waldenfels 1997, 77ff.) (noematische Fremdheit). Ich kann beispielsweise mit kopftuchtragenden Mitmenschen im Alltag als Erlebnisqualität sehr vertraut sein, das Tragen des Kopftuches jedoch einer Fremdwelt zuordnen. Die Verortung in der Fremdwelt hängt nicht notwendig an dem Sinn für mich und anderer Akteure, sondern der Zugänglichkeit, welche ich damit verbinde. Wenn mir diese affektive Unzugänglichkeit deutlich wird und mich stört, kann ich mich mit der politischen, sozialen und religiösen Rolle des Kopftuches vertraut machen, und so der noematischen Fremdheit im wissenschaftlichen *mindset* begegnen. Nichtsdestoweniger erfahre ich das Kopftuch als Ausdruck religiöser Zugehörigkeit und verorte es in einem Erfahrungsraum von Festen, Ritualen und Ideologien, die als Gemeinschaft zelebriert werden und deren Teil ich nicht bin. Selbst die intensivste inhaltliche Auseinandersetzung damit lässt mir die religiöse Erlebnisqualität fremd sein, die Vertrautheit mit dem Inhalt ändert nichts an der Zuordnung in einer Fremdwelt. Nur der Umgang in gemeinschaftlicher Interaktion kann diese noetische Vertrautheit leisten, welche zentraler Auslöser sozial konnotierter Affekte ist.

So ist die noetische Fremdheit und Vertrautheit zum einen wesentlich für die Alltagserfahrung, findet sich aber auch in der religiösen Versammlung. Der performative Umgang mit Inhalten, Bewegungen und Symbolen als *Supplemente* bildet sich auch an Leib und Antlitz anderer Akteure ab und die typischen Merkmale dieser werden innerhalb der religiösen Versammlung miterfahren. Spätestens hier muss der Begriff der Typisierung ein wenig spezifiziert werden: In der Erfahrung wird ein typisierender Sinnzusammenhang gestiftet, wenn er als ein-

heitliche *Bestimmungsrelation* fungiert (Schütz und Luckmann 2017, 314). Es wird also nicht ein Wissen zu einer bestimmten Person sedimentiert, sondern allgemeine Merkmale, welche durch die spezifische Relevanz der Erfahrung (im Religiösen die existenzielle Verortung) und dem Moment der *Wiederholbarkeit* geprägt sind (Ebd., 326ff.). Die Kleidung, das Auftreten, die Ethnie, sexuelle und geschlechtliche Expression und Formen der Interaktion werden einer existentiellen Heimwelt zugeordnet, wenn sie sich in Wiederholbarkeit bewähren. Verstärkt wird dies noch dadurch, dass das religiöse *Pathos* nie seine Fremdheit verliert. Das Miteinander steht im Horizont grundlegender Fragen der Herkunft, Zukunft und des Lebenssinns; das Ergebnis ist eine existentielle Form der Vergemeinschaftung, die sich an die typischen Umgangsformen und Merkmale der Akteure knüpft.

Es typisieren sich die homogensten – weil wiederholbarsten – Merkmale der Mitakteure, was gerade im Kontext von Ethnie und geschlechtlicher Expression nicht zu unterschätzen ist.¹³ Wenn Sexualität und Fortpflanzung heteronormativ in der religiösen Erfahrung thematisiert werden – so wie es in abrahamitischen Traditionen häufig der Fall ist – und nur Männer und Frauen als Mitgläubige anwesend sind, welche diesem relevanten Thema entsprechen, etabliert sich eine inhaltliche Vertrautheit mit dem Themenkomplex als religiös und gemeinschaftlich konstitutiv. Die erfahrene Geborgenheit in der Gruppe, die sexuelle und geschlechtliche Besetzung anderer Akteure – im Besonderen derer in Leitungsfunktionen – sowie der Inhalt von Liedtext, Gebet und Predigt gehen in der Sedimentierung assoziativ ineinander über. Je homogener dabei die Religionsgemeinschaft ist, umso eher werden die homogenen Merkmale in der religiösen Versammlung mit der in-group assoziiert da Typisierung auf Gewohnheit anstatt auf Kausalzusammenhänge basiert. Diese Vertrautheit aufgrund von Typisierung hat jedoch eine Kehrseite. Abweichende Erfahrungen im Alltag erhalten Fremdheitsakzente, wenn Themen wie Sexualität relevant werden und nicht der heteronormativen Typisierung entsprechen. Die Rolle des Religiösen als Schlussinstanz verstärkt dabei die Resistenz für eine Anpassung des Typus.¹⁴

Dies wird durch die Ausklammerung der alltäglichen Relevanzen in der religiösen Versammlung unterstützt. Nicht die persönlichen Wünsche und Pläne der alltäglichen Anderen kommen in der religiösen Erfahrung in den Blick, sondern die gemeinschaftliche Verortung unter dem Transzendenten des religiösen Prinzips. Diese Zusammenhänge kulminieren in eine sehr allgemeine Form der Typisierung des Selbst und anderer Akteure, welche sich einer klaren Zuordnung widersetzt. Dies kann bis in einen sozialen *Synkretismus* münden, als ein Ineinander von Selbst- und Fremdzuschreibungen (Waldenfels 2015, 102f.). Nur in Extremformen verliert sich hier der Akteur vollends in Gruppenzuschreibungen oder meint Gemeinschaften vollumfänglich vertreten zu können. In den meisten Fällen fransen die Grenzen individueller Zuordnung aus, es etablieren sich Zwischenformen durch die Inter-aktion, welche in geteilte *Inter-identitäten* mündet.¹⁵ Selbstverständlich benötigt es irgendein Symbol und irgendein re-

13 Diese Sedimentierung unterstreicht unter anderem ein Report des PEW Research Center, der eine Korrelation zwischen dem Praktizieren des christlichen Glaubens in Westeuropa und dem Überlegenheitsglauben an die eigene Kultur feststellen konnte (PEW Research Center 2018, 25ff.).

14 Die Rolle als alltägliche Schlussinstanz existenzieller Fragen hängt zudem an der erfahrenen Abhängigkeit vom unverstandenen Numinosen und dessen pathisch-ordnungsstiftende Funktion. Schöpfungs- und Jenseitsvorstellungen sowie Handlungsvorschriften machen zwar den Eindruck einer reflexiven Leistung, da es sich in den vermittelten Formeln, Prinzipien oder Interpretationen der jeweiligen religiösen Tradition ausdrückt. Sicherlich können theologische und spirituelle Autoritäten unglaublich elaboriert Theorieapparate innerhalb eines wissenschaftlichen *mindsets* entwickeln. Dennoch kommt die religiöse Prämisse nicht in den Blick, in der das *Numinose* eine – wie auch immer geartete – Antwort auf den Sinn des Allgemeinen und singulären Lebens liefern kann. Das resultiert in der hohen Widerständigkeit gegenüber einer diskursiven Auseinandersetzung, alternative Prämissen zum Lebenssinn sind nicht nur undenkbar, sondern im konstitutiven Sinne sinnlos.

15 Als weitere Beispiele neben religiösen Gruppen können Sportmannschaften, politische Aktionsgruppen, aber auch Schulklassen oder Wohngemeinschaften diese Formen der diskreten Inter-identität

ligiöses Prinzip als inhaltlichen Träger, aber die sympathischen Affekte hängen an der Mitwesenheit und Mithandlung, an Ko-Affektion und Ko-Respondenz, an der gemeinschaftlichen Sinn-Stiftung und nicht dem eigentlichen Sinn.

Der letzte hier besprochene Punkt der *Response* findet sich in der Vertrautheit mit der religiösen Versammlung, bevor in sie eingetreten wird. Die noetische Fremdheit gegenüber einem *Supplement* hängt stark von der Biografie des jeweiligen Akteurs ab. Die Mitwesenheit und Interaktion mit anderen Akteuren stärken nun von vornherein die Legitimität des spezifischen Umgangs mit dem religiösen *Pathos*. Sicherlich weisen religiöse und spirituelle Autoritäten auch ein hohes Faktenwissen auf und könnten dem Anspruch einer möglichen reflexiven Auseinandersetzung gerecht werden. Für die religiöse Versammlung sind jedoch Strategien des Umgangs als Handlungswissen wesentlicher, welche in den Alltag zurückwirken. Die Synchronisation ritualisierter Handlungen in einer Gemeinschaft lässt selbst relativ unerfahrene Akteure als Anwendende von etabliertem Handlungswissen erscheinen, die Selbsterfahrung spiegelt sich in der Miterfahrung der Anderen. So wird nicht nur individuelle Unvertrautheit kaum miterfahrbar, auch die Legitimität und Effektivität des rituellen Umgangs erscheint sehr hoch. Eine rapide Steigerung der Vertrautheit trotz vergleichsweise kurzer Übungszeit ist die Folge.

IV. Rückwirkung sedimentierter Affekte in den Alltag

Religiöse Versammlungen wirken in doppelter Weise in den Alltag zurück: Zum einen können sedimentierte Affekte, Umgangsformen und Typisierungen dazu führen, dass aus dem Alltag hinaus in die religiöse Sinnprovinz gewechselt wird. Das Wissen zum Wechsel aus dem Alltag ist selbst habitueller Wissensbesitz, der in der religiösen Sinnprovinz gestiftet wurde (Schütz 1982, 88). Akteure verfügen über einen potentiellen Komplex typischer Erwartungen, welche unter typischen Umständen in typische Reaktionen münden, wobei die Interpretation eines Symbols, einer Bewegung oder Handlung als religiöse Ausdrucksgeste ebenso darunterfällt, wie der Umgang mit unterschiedlichen Ethnien, kultureller Zugehörigkeit oder Expression auf dem sozialen, geschlechtlichen oder sexuellen Spektrum. Hier zeigt sich deutlich die Bindung an Vergemeinschaftung, da die Fremdheit oder Vertrautheit gegenüber einer Sinneinheit wie einem Kopftuch oder einem Rosenkranz – als habitueller Wissensbesitz zum Wechsel in die religiöse Sinnprovinz – an eine eigene oder fremde Gemeinschaft geknüpft ist. Schütz beschreibt diesen Sachverhalt als Enklave, welche als ‚zurückbleibender‘ Problembereich beim Wechsel in den Alltag weiterhin besteht und unter dem Erkenntnisstil des Alltags betrachtet wird (Schütz und Luckmann 2017, 182ff.). Die Themenbereiche dieser übergreifenden Strukturen entsprechen dem, was mit der Sinnprovinz in ihrer Aufgabe als symbolisches Appräsentationssystem festgehalten wurde:

Das Thema eines Schauspiels oder das Thema einer religiösen Erfahrung hinterlassen Enklaven in der Alltagswelt, die im Erkenntnisstil des täglichen Lebens nur »symbolisch« repräsentiert sind. Die »Unzulänglichkeit« der Relevanzstrukturen des Alltags zur Auslegung der von anderen Wirklichkeitsbereichen zurückgelassenen Enklaven mag im übrigen subjektiv mit dem Gefühl der Ehrfurcht, der Fremdheit oder auch des abwertenden Unverständnisses verbunden sein (Schütz und Luckmann 2017, 183).

Die Enklave und die symbolische Appräsentation beschreiben die allgemeinen Wirkzusammenhänge zwischen der religiösen Sinnprovinz und dem Alltag. Die in der religiösen Versammlung sedimentierten Affekte, der habitualisierte Umgang als Gemeinschaft und die Typisierungen setzen Impulse zu einem Wechsel in die religiöse Sinnprovinz. Dort ist die Affektivität

aufweisen, welche Zuordnung und Differenzierung zulässt, sich jedoch einer Eindeutigkeit dieser Zuordnungen widersetzen.

sowie die Handlungsmöglichkeit und Handlungsnotwendigkeit stark modifiziert. Das Tragen eines religiösen Symbols ist hier paradigmatisch, aber auch der Umgang mit heiligen Orten, Gegenständen oder Lebewesen oder der Inhalt von Typisierungen. Damit wird aus dem anderen alltäglichen Akteur, der seinem Tagwerk nachgeht und welchen ich ‚nur‘ unter dem Blick der Beförderung und Verhinderung meiner alltäglichen Pläne betrachte, ein religiöser Akteur; mein Umgang mit diesem bekommt existentielles Gewicht. Hier öffnen sich wesentlich andere Sinn- und Handlungsräume, was sich an Phänomenen religiös motivierter Gewalt bis in unsere Gegenwart ablesen lässt. Dabei sind, so der bescheidene Verdacht des Autors, die Überlegungen zur Konkurrenz von Weltanschauungen, die Rolle von Opfer und Verzicht sowie die Bedrohung des Heiligen (vgl. u. a. Girard 1986, 2005; Ricœur 1999, 2010; Goplen und Plant 2015; Johnson et al. 2012) nachgelagerte Phänomene und Rationalisierungsversuche, die die Rolle der religiösen Sinnprovinz als existentielle Schlussinstanz an spezifische Inhalte bindet.

Aber auch latente Formen der Ein- und Ausgrenzung, welcher sich reichlich rechtspopulistisch bedient wird, gehen auf einen Wechsel der Sinnprovinzen zurück. Unter wissenschaftlicher Betrachtung sind Sinnprovinzen abgeschlossene Bereiche von Sinneinheiten, unter phänomenologisch-handlungsorientiertem Blick bestimmen sie Möglichkeitsräume der Interpretation und Interaktion. Daher verfällt man nicht in toto in den korrelierenden Erkenntnisstil, sondern erlebt im Alltag typische Merkmale von Menschen, denen der Akteur nur religiös begegnen kann. Wenn ein Mensch in religiöser Leitungsfunktion dem Akteur im Alltag begegnet, welchen dieser nicht persönlich kennt, greifen nur die allgemeinen Typisierungen aus dem religiösen Kontext, ohne eine religiöse Erfahrung zu haben. Der Akteur begegnet einer Pfarrerin, einer Miko oder einem Muezzin mit Anerkennung, Unsicherheit oder Abneigung, aber ohne in religiöse Ekstase oder Meditation zu verfallen. Auch Anzeichen religiöser Zugehörigkeit fallen darunter, was für den Kontext populistischer Beeinflussung zentraler ist. Das Fatale ist nun, dass die typischen Merkmale der *in-group* und *out-group* nicht kausal vermittelt oder inhaltsgebunden sind, sondern sich aus Gewohnheit und Gewöhnung speisen, eben aus deren Funktion der *Wiederholbarkeit* (Schütz und Luckmann 2017, 207, 326ff.). Wenn ein Akteur alle Akteure einer religiösen Zugehörigkeit auch mit spezifischen ethnischen Merkmalen erlebt, wie Sprache, Kleidung oder Hautfarbe, aber keine *Wir-Beziehung* zu nichtreligiösen Akteuren dieser ethnischen Gruppe hat, werden diese Merkmale mittypisiert. So kommt es, dass bei nicht wenige Mitteleuropäer*innen und Amerikaner*innen beim Hören von Arabisch automatisch der Typus ‚muslimisch gläubig‘ zugeordnet wird. Die – im besten Fall – affektive Unsicherheit gegenüber einer religiösen *out-group*, die Angst davor, aus Unwissenheit diese zu vergrämen, erfasst so alle Arabisch sprechenden Menschen. Dies steht einer möglichen *Wir-Beziehung* und sozialer Nähe im Wege und bildet einen reichen Nährboden für populistische Beeinflussung. Daran schließt sich eine These für weiterführende empirische Untersuchungen an: Je höher die religiöse Zugehörigkeit an habituelle Umgangsformen geknüpft ist, je wichtiger dem Akteur die Vorschriften und religiösen Inhalte sind und je höher die Homogenität der religiösen Eigengruppe ist – alles zentrale Momente der religiösen Versammlung – desto höher ist die Unsicherheit im Umgang mit Akteuren einer erfahrenen *out-group*. Besonders wenn deren Praktiken und Ideale sich stark unterscheiden und so kaum Ähnlichkeit des Umgangs und des Inhalts zu finden ist.¹⁶

Aber religiöse Versammlungen wirken noch in eine andere Weise in den Alltag zurück: Die Ausklammerung der religiösen Relevanzen im Alltag impliziert nämlich nicht, dass die affektive Besetzung von Sinneinheiten aus der religiösen Sinnprovinzen auch ausgeklammert ist. Auch wenn ich im Alltag andere Akteure nicht unter ‚religiöser‘ Perspektive betrachte, geht die Vertrautheit mit der ethnischen, sexuellen, geschlechtlichen, sozialen und kulturellen Besetzung der ‚eigenen‘ religiösen Gemeinschaft auf den Alltag über. Hier greifen rechtspopulistische

16 Dies wäre eine alternative Interpretation zu antipathischen Affekten als Ergebnis konkurrierender Weltanschauungen.

Ausformulierungen von Wertegemeinschaften, Leitkultur und Lebensformen auf die sympathischen Affekte der Vergemeinschaftung zurück. Dies schließt jede Handlung von Akteuren ein, welche dieser Typisierung entsprechen. Ihnen wird gleiches Wissen und gleiche Relevanz zugeschrieben, solange deren Handlungen nicht im Konflikt mit dieser Zuschreibung stehen. Wenn andere Akteure im Alltag auch verdutzt oder mit Abneigung auf nicht heteronormative sexuelle Expression oder religiöse Symbole einer out-group reagieren, wird diesen die gleiche Interpretation zugesprochen, Umgangsformen werden so gefestigt. Diese Erfahrung stellt nun selbst wieder eine Form der Typisierung dar, die in-group ist nicht mehr auf die homogenen Merkmale der religiösen Versammlung beschränkt, sondern wird auch mit den typischen Merkmalen anderer Akteure im Alltag gefüllt, welche buchstäblich „im Sinne“ der religiösen Gemeinschaft handeln.

Die Rhetorik rechtspopulistischer Parteien greift die sedimentierten sympathischen und antipathischen Affekte auf, und ordnet sie in den Alltag und dessen politisch-soziale Relevanzstruktur ein. Dies gibt unter anderem dem rhetorischen Rückgriff auf eine sogenannten christlich-abendländische Wertegemeinschaft ihr verheerendes Gewicht. Religiöse, kulturelle, soziale, topografische, sexuelle, geschlechtliche und ethnische Zuschreibungen werden zu einer gemeinschaftsgefährdenden Fremdheit hin stilisiert. Hier wird inhaltlich Ungleiches zu Gleichem gemacht, legitimiert durch die gleiche Affektivität gegenüber dem Ungleichem. Affektiv-noetische Fremdheit wird einer noematisch kristallisierten Fremdwelt zugeordnet, die bis zu einer Bedrohung der Heimwelt hin stilisiert wird (vgl. Waldenfels 1997, 149-161). Aber auch, und das soll hier nicht unterschlagen werden, karitative Motive und eine Ausweitung der Wertegemeinschaft bzw. der Anwendung dieser Werte können auf gemeinschaftliche religiöse Erfahrung Bezug nehmen und die dort gestifteten Affekte der Vergemeinschaftung nutzbar machen.

Daran schließt eine mögliche wissenschaftliche und politische Diskursverschiebung an. Die eigentlichen Inhalte religiöser Überzeugungen, Wertegemeinschaften oder Leitkulturen entfalten ihre Wirkung erst durch deren Funktion für den sozialen Akteur. Dabei sind die Formen der Vergemeinschaftung und Affektsedimentierung wesentlich, welche sich in Folgephänomenen wie Hass, Angst und Vertrauen ausdrücken. Eine Entzauberung dieser ‚irrationalen‘ Affekte – wie durch die Analyse religiöser Versammlungen mittels Sinnprovinz, Erkenntnisstil und dem Verhältnis von *Pathos* und *Response* – erlaubt es Entscheidungsträger*innen und sozialen Akteuren, sich gerade zu den eigenen Sympathien und Antipathien zu verhalten. Dies stellt ein lohnendes Korrektiv des inhaltlichen Diskurses dar, bei dem allzu schnell sedimentierte Affekte ihre volle Wirkung entfalten können.

BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. 1986. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft – Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München, Zürich: Piper.
- Barber, M. 2017. *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning*. Gedruckt von Printforce, Niederlande: Springer.
- Durkheim, E. 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Fischer, R., R. Callander, P. Reddish und J. Bulbulia 2013. “How do Rituals Affect Cooperation? An Experimental Field Study Comparing Nine Ritual Types” *Human Nature* 24: 115–125.
- Girard, R. 1986. *The Scapegoat*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- . 2005. *Violence and the Sacred*. New York, London: Continuum International Publishing Group.
- Goplen, J. and E.A. Plant 2015. “A Religious Worldview: Protecting One’s Meaning System Through Religious Prejudice” *Personality and Social Psychology Bulletin*: 1–14.
- Husserl, E. 1994. *Briefwechsel, Bd. VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*. Dordrecht: Kluwer.
- Johnson, M.K., W.C. Rowatt, und LaBouff, J.P. 2012. “Religiosity and Prejudice Revisited: In-Group Favoritism, Out-Group Derogation, or Both?” *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol 4, No. 2: 154–168.

- Kniss, F. und G. Burns. 2004. "Religious Movements" *The Blackwell Companion to Social Movements*, edited by D. A. Snow, S. A. Soule, and H. Kriesi. 694–715. Massachusetts USA, Oxford UK, Victoria Australia: Blackwell Publishing Ltd.
- Otto, R. 1991. *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Nördlingen: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Pew Research Center. 2018. *Being Christian in Western Europe* [Web Page]. Aufgerufen am 22. September 2019. <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2018/05/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf>.
- Ricœur, P. 1999. "Religion and Symbolic Violence." *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 6: 1–11.
- . 2010. „Religious Belief: The Difficult Path of the Religious." In *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricœur*, edited by B. Treanor, and H.I. Venema, 27–40. New York: Fordham University Press.
- Schütz, A. 1945. "On Multiple Realities". *Philosophy and Phenomenological Research* 5: 533–576.
- . 1981. *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1982. *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1993. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schütz, A., und T. Luckmann 2017. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Sheikh, H., J. Ginges, A. Coman, und S. Atran. 2012. "Religion, group threat and sacred values" *Judgment and Decision Making* 7(2): 110–118.
- Srubar, I. 1988. *Kosmion – Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Steinbock, A. J. 2009. *Phenomenology and Mysticism – The Verticality of Religious Experience*. Bloomington Indiana: Indiana University Press.
- Waldenfels, B. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1997. *Topographie des Fremden – Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1999. *Sinnschwellen – Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2002. *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie Psychoanalyse Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2009. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen – Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2012. *Hyperphänomene – Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2015. *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.