

Spiritualität *en masse*

STEFAN KRANKENHAGEN

In allem, worüber ich im Moment nachdenke, beschäftigt mich das Verhältnis von Qualität und Quantität. Das hat, offensichtlich, mit einer disziplinären Beschränkung (oder Beschränktheit) zu tun. Denn die Populäre Kultur ist zu aller erst eine Massenkultur, eine Kultur der modernen Massengesellschaft. Die Geschichte Europas hat im 19. Jahrhundert entscheidende Veränderungen erfahren; nichts aber ist so entscheidend gewesen, wie die Tatsache, dass zu Beginn des Jahrhunderts etwa 170 Millionen Menschen den Kontinent bevölkerten und am Ende über 400 Millionen; in Deutschland stieg die Bevölkerungszahl in diesem Jahrhundert von 24 auf über 65 Millionen. Die Trinität von Industrialisierung, Demokratisierung und Medialisierung, die das vorletzte Jahrhundert durchzogen hat, ist nur in einer und durch eine Massengesellschaft möglich gewesen. („Menschenmaterial“ hat Heiner Müller das einmal im Blick auf die Weltkriege des 20. Jahrhunderts genannt und damit einen Fluchtpunkt der Massengesellschaft sehr präzise verortet.) Nur wenn es genügend Menschen gibt, die Arbeiter sein können, kann sich Arbeitsteilung als Strukturprinzip des Warenkapitalismus inthronisieren.¹ Nur wenn es genügend Menschen gibt, die Wähler sein können, kann repräsentative Demokratie zu einem sinnvollen politischen Modell werden.² Und nur wenn es genügend Menschen gibt, die Zuschauer sein können, kann die Sichtbarkeit des Realen als mediale Sichtbarkeit neu geordnet werden.³ Die „Verwandlung der Welt“, die Jürgen Osterhammel in

-
- 1 In einer marxistischen Lesart wird Arbeitsteilung durchgehend als (Herrschafts-) Instrument des Kapitals verstanden. (Vgl. Marx, Karl [1884]: Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons »Philosophie des Elends«. in: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Hgg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz-Verlag, 1956 ff., Bd. 4, S. 65-182.) Es wäre lohnenswert, Arbeitsteilung *auch* als die Aufteilung vorhandener Arbeit unter den Bedingungen einer stetig wachsenden Weltbevölkerung zu begreifen.
 - 2 An Philip Manows faszinierender Studie zur Räumlichkeit demokratischer und vordemokratischer Repräsentation besticht nicht zuletzt die Beobachtung, dass die Räume jener Repräsentationen im 19. Jahrhundert immer größer wurden. Vgl. Manow, Philip (2008): Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - 3 Walter Benjamins Beobachtung, dass der Film eine ‚Chockwirkung‘ besitze, ist offensichtlich auf die Wahrnehmungsbedingungen des technischen Mediums zurückzuführen, gleichzeitig eingebettet in eine Reflexion der Massengesellschaft: „Die Ausrichtung der Realität auf die Massen und der Massen auf sie

seiner Abhandlung über das 19. Jahrhundert nachgezeichnet hat⁴, ist nicht zuletzt eine Geschichte des Bevölkerungswachstums und damit eine Geschichte „der Masse“ und der Massenkultur.

Spiritualität, so die hier vorgebrachte Überlegung, ist eine (unter mehreren) strukturellen Reaktionen auf die moderne Massenkultur. Spiritualität ist somit die Antwort auf Fragen, die nur die Massenkultur stellen kann. Noch einmal anders ausgedrückt: Spiritualität ist Qualität, die auf Quantität antwortet.

Masse und Kontingenz

Was ist die Massenkultur, bzw. was für eine Frage stellt sie? Für den Soziologen Michael Makropoulos ist die Massenkultur „eine Kultur, die Kontingenz nicht nur und nicht in erster Linie als Unsicherheit problematisiert [...], sondern als Möglichkeitsoffenheit positiviert und damit als Gewinn menschlicher Freiheit bewertet.“⁵ „Die Masse“ ist für Makropoulos kein pejorativer Begriff, wie es eine Tradition in den Sozial- und Kulturwissenschaften will⁶, sondern Voraussetzung und Ergebnis von prinzipiell offenen und gestaltbaren Gesellschaften. Kontingenz ist der zentrale Begriff dieser Theorie, weil eine Lebenswelt, in der alles auch anders sein könnte als es ist, die grundlegende Bedingung für eine Massenproduktion auf allen Ebenen darstellt. Nicht nur Dinge und Waren sind in einer Massengesellschaft kontingent verfügbar, sondern auch Ideen und Manifeste, Symbole und Diskurse. Die Verschränkung von ökonomischer Liberalisierung, politischer Demokratisierung und medialer Technisierung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat dazu geführt, dass der „Möglichkeitssinn“ des Menschen (Hans Blumenberg) ins Unendliche gestiegen ist. So haben wir es heute, am deutlichsten im Bereich der technischen Dinge, permanent mit Momenten zu tun, in denen etwas möglich wird, was unmöglich erschien. Es ist möglich, dass ein Ding in meiner Hand den Fernseher umprogrammiert ohne, dass ich aufstehen muss. Die Fernbedienung 1955: „You have

ist ein Vorgang von unbegrenzter Tragweite sowohl für das Denken wie für die Anschauung.“ Benjamin, Walter (1977 [1936]): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 16.

4 Vgl. Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck.

5 Makropoulos, Michael (2008): *Theorie der Massenkultur*. München: Fink, S. 10.

6 Vgl. die Überblicke in König, Helmuth (1992): *Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; Schnapp, Jeffrey T. und Matthew Tiews (Hrsg.) (2006): *Crowds*. Stanford: Stanford University Press.

to see it to believe it“. Es ist möglich, dass ich den Zeitstrahl einer Geschichte anhalten, vor- und zurückspulen kann. Der VHS-Rekorder 1976: „Watch Whatever Whenever“. Es ist möglich, dass ich mit meinen Möbeln spreche. Ikea 2015: „Should your AI fulfil your needs before you ask?“ Drei Beispiele aus einer über 150jährigen Geschichte der technischen Dinge, durch die das Unvertraute, Unbekannte, Unselbstverständliche positiviert und normalisiert wurde.

Wie das einzelne Subjekt und wie die jeweilige Kultur mit Kontingenz umzugehen bereit ist, ist seit Mitte des 19. Jahrhunderts die zentrale Frage, die die Massenkultur stellt. Denn Möglichkeitsoffenheit gilt seitdem sowohl für die individuelle Selbstentfaltung, als auch für die Formen der Vergesellschaftung. „Der massenkulturelle ‚Möglichkeitssinn‘ ist [...] generalisiert, verallgemeinert und gewissermaßen ‚demokratisiert‘“.7 Was für die Einzelne möglich ist, ist immer auch für die Vielen möglich – und umgekehrt. Ich könnte ein Auto besitzen, das für mich fährt: weil es (technisch) möglich (gemacht worden) ist und weil es Menschen gibt, die mir diese Möglichkeit aufzeigen. Damit wächst auf ambivalente Weise sowohl die Freiheit des Möglichen als auch die Unfreiheit des nur Möglichen. Das ist die unmögliche Seite der auf Kontingenz abgestellten Massenkultur: Sie entwickelt einen phantasmagorischen Möglichkeitshorizont, in dem nie alles möglich ist. Oder, in der nüchternen Sprache des Soziologen Gerhard Schulze: Die Massenkultur produziert massenhafte „Enttäuschung“.⁸

Gerhard Schulzes Überlegungen zur Erlebnisgesellschaft bieten entscheidende Anstöße für das hier vorgebrachte Argument. Schulzes empirisch angelegte Untersuchung zeigt, dass die „Funktionalisierung der äußeren Umstände für das Innenleben [des Menschen]“⁹ das entscheidende Kriterium einer modernen Erlebnisgesellschaft ist. Alles, was mir zustößt, was mir durch äußere Dinge und Menschen, durch Bedingungen und Zufälligkeiten widerfährt, wird zum Anlass eines innenorientierten Erlebnisses. Zur Orientierung an äußeren Lebensverhältnissen, wie sie die klassische Moderne in ihrer Fokussierung auf soziale Schichten, politische Willensbildung oder ökonomische Produktionsverhältnisse prägte, tritt eine „innengerichtete Modernisierung“¹⁰ hinzu, die das aktive Erleben und die individuelle Verarbeitung zum Zentrum gesellschaftsbildender Strukturen macht.

Entscheidend für die Theorie der Erlebnisgesellschaft ist folglich die Rückkopplung zwischen individuellem Erleben und über-individuellem Ausdruck. Der Begriff der Erlebnisrationalität trägt diesem Rechnung. Er-

7 Makropoulos, Massenkultur, S. 10 f.

8 Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, S. 63.

9 Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 35.

10 Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 418-421.

lebnisrationalität, so Schulze, „ist die Systematisierung der Erlebnisorientierung. [...] Im Lauf der Zeit verfestigt sich erlebnisorientiertes Handeln zu routinisierten Ziel-Mittel-Komplexen. Die Schematisierung von Erlebnisrationalität bleibt keine Privatangelegenheit. Es kommt zur Herausbildung gemeinsamer Rationalitätstypen, an denen man sich orientieren kann, wenn man erlebnisrational handeln will, aber nicht weiß, wie man dabei vorgehen will.“¹¹ Erlebnisrationalität ist somit eine der prägnantesten Orientierungen in einer auf Kontingenz abgestellten Massengesellschaft. Ich kann mich dabei nicht nur *selbst erleben*, sondern gleichzeitig *mit anderen verbinden*. Massengesellschaften sind also nicht in einem vernügnungssüchtigen Sinne erlebnisorientiert verfasst (wie die nicht enden wollende Kulturindustrie-Kritik besagt), sondern strukturell: In ihnen wird die Quantität der zu-vielen-Möglichkeiten in eine Qualität des je eigenen und gesellschaftlichen Erlebnis verwandelt.

Spiritualität, so die These, ist einer jener Rationalitätstypen, die die Massenkultur in ihrer strukturell begründeten Erlebnisorientierung ausgeprägt hat. Spiritualität ist das Angebot, gleichzeitig innengeleitet zu erleben und erlebnisrational zu antworten; ohne zu wissen, wie man das macht: Spiritualität. Es könnte ja auch anders sein. (Ich könnte auch Esoterik *machen*; oder New Age; oder Zen-Buddhismus.) Entsprechend vielfältige Ausformungen des Spirituellen müssen verfügbar sein. Denn in einer auf Kontingenz abgestellten Massenkultur ist der vorherrschende Modus des Weltbezugs nicht der, einzuwirken, sondern der, auszuwählen. Die Außenwelt muss nicht verändert, sondern als Angebotspalette für innenorientierte Erlebnisse variationsreich genutzt werden. Dafür muss ein hohes Maß an allgemeinem Wohlstand vorhanden sein. Die Möglichkeit, unter verschiedenen Angeboten (an Haarshampoos und spirituellen Praktiken, an politischen Parteien und Streamingdiensten) diejenigen auszuwählen, die sich innenorientiert am sinnvollsten integrieren lassen, ist nur Menschen in einer Wohlstandsgesellschaft gegeben. „Erst im Kontrast zur Armutsgesellschaft wird deutlich, was es heißt, in der Wohlstandsgesellschaft zu leben.“¹² Während eine Armutsgesellschaft primär außengeleitet ist, weil sie an die Notwendigkeit des Überlebens gebunden bleibt¹³, ist eine Wohlstandsgesellschaft innenge-

11 Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 40 f.

12 Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 55.

13 Niemand hätte die Siedler im Westen der Vereinigten Staaten als Do-It-Yourselfer bezeichnet, obwohl sie selbstverständlich alles selbst machten. Erst auf der Folie einer Wohlstandsgesellschaft kann ein Modell wie D-I-Y zu einem innengeleiteten Erlebnis werden, dass dann wiederum gesellschaftliche Rationalitäten entwickelt (von identitätsstiftenden Erzählungen in entsprechenden Zeitschriften bis zur Warenpalette im Baumarkt). Vgl. Krankenhagen, Stefan (2017): Prosumers, Participants und Do-It-Yourselfers. Figures und Figuratio-

leitet, weil sie aus dem Überfluss der Möglichkeiten sinnvolle Erzählungen des eigenen (und gemeinsamen) Lebens gestalten muss. Die existentielle Frage „Überleben-Wie?“ wandelt sich in der Erlebnisgesellschaft (die eine Wohlstandsgesellschaft, die eine Massengesellschaft ist), zur kontingenten Frage „Überleben-Warum?“¹⁴ Spiritualität ist eine dieser Erzählungen, respektive Antworten, auf die offene Frage „Überleben-Warum?“ Aber seit wann wird die Wahl genau dieser Antwort – Spiritualität: darum! – virulent? Wenn es Spiritualität *schon immer* gibt, was macht dann ihre besonderen Qualitäten in einer Massenkultur aus?

Spiritualis und spirituality

Für den hier verfolgten Ansatz ist es durchaus sinnvoll, Spiritualität als Begriff historisch zu verorten. Wenn Spiritualität eine spezifische Antwort auf die allgemeinen Fragen der Massenkultur seit Mitte des 19. Jahrhunderts sein soll, dann könnte ein begriffsgeschichtlicher Blick das Besondere dieser Antwort hervorheben. Mehrere Autoren haben eine solche Einordnung bereits vorgenommen¹⁵; deshalb möchte ich mich im Folgenden an einer kurzen Zusammenfassung versuchen.

Entscheidend scheinen mir die beiden Traditionslinien einer romanisch sowie einer angelsächsisch geprägten Definition zu sein. Die romanisch-katholische geht bis in das 5. Jahrhundert zurück und bezieht sich, insbesondere seit dem Mittelalter, auf die *spiritualis* des Mönchtums. Das Geistliche im Unterschied zum Weltlichen und Körperlichen wird in den monastischen Lebens- und Glaubensformen zum Sinnbild einer subjektiven Frömmigkeit, die allerdings in enger Anbindung an christliche Frömmigkeit und die Institutionen der Kirche praktiziert wird. Mitte der 1960er Jahre löst sich diese Bindung zwischen Spiritualität und Frömmigkeit erst in der katholischen Bezugnahme auf den Begriff, um dann 1979 im evangelischen Bereich aufgenommen zu werden. Dabei ist es der explizite Bezug auf Weltlichkeit und – sogar – Tagesaktualität, durch den Spiritualität in einen

nen einer deprofessionellen Kultur. in: ders., Jens Roselt (Hrsg.), *De-/Professionalisierung in den Künsten und Medien. Formen, Figuren und Verfahren einer Kultur des Selbermachens*, Berlin: Kulturverlag Kadmos, S. 28-43.

14 Vgl. hierzu Marquard, Odo (2013): *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Stuttgart: Reclam, vor allem S. 38-46.

15 Vgl. Sudbrack, Josef (1969): Artikel „Spiritualität“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 4, Freiburg i. B. [u. a.], Sp. 674-691; Greshake, Gisbert (1986): Artikel „Spiritualität“, in Ulrich Ruh [u. a.] (Hrsg.): *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder, S. 443-448; Bochinger, Christoph (1995): »New Age« und moderne Religion: religionswissenschaftliche Analysen. Gütersloh: Kaiser Verlagshaus, S. 377-398.

neuen Kontext gestellt wurde. Wie Christoph Bochinger darlegt, stellte der katholische Theologe Johannes Gründel bereits 1967 Bezüge zwischen Spiritualität und Berufsleben her und definierte Spiritualität „als eine ‚religiös verwurzelte und aus christlichem Glauben heraus existenziell vollzogene Lebenshaltung des ganzen Menschen, nicht nur seines Geistes‘, die ‚neben den Glaubenswahrheiten auch das Welt- und Menschenverständnis sowie die Daseinserfahrung der jeweiligen Zeit berücksichtigt.“¹⁶ Jene Gedanken nimmt die Evangelische Kirche Deutschlands in einer Studie Ende der 1970er Jahre auf. Hier wird explizit auf die fortschreitende Säkularisierung, auf (post-)moderne Entfremdungserfahrungen der Menschen und auf die damals wie heute virulente Energiekrise Bezug genommen. Spiritualität wird in der Studie „Evangelische Spiritualität“ in den Kontext einer Krisenerfahrung gesetzt: „Das Menschsein des Menschen ist durch die rapide, materielle, quantitativ orientierte Besinnung geradezu aufgenötigt. [...] Spiritualität erscheint in diesem Zusammenhang also als zukunftsorientiertes Denken, als Sorge um das Überleben der Menschheit. Es geht um die nicht-materielle Dimension der Lebensqualität. Das materielle Wachstum stößt an Grenzen, das geistige nicht.“¹⁷ Durch die Adaption der romanischen Traditionslinie in den 1970er Jahren, so verkürzt kann man das vielleicht festhalten, wird Spiritualität zu einer kompensatorischen Innovationsvokabel¹⁸, die monastische Praktiken der Sorge um das Selbst mit der Sorge um das Dasein – dem Überleben – der Menschheit in Verbindung bringt.

Die angelsächsische Begriffstradition wiederum folgt holotropen Prinzipien; und das schon seit Ende des 19. Jahrhunderts. Im Austausch zwischen amerikanischen Unitariern und indischen Gelehrten wie Swami Vivekananda entstand die Vorstellung von *spirituality*, die zwischen individueller Bewusstseinsweiterung und kosmologischer Ganzheitserfahrung oszilliert. Stärker als in der romanischen Tradition wird hier der Aspekt der Erfahrung spiritueller Momente gemacht. „*Experience*“ wird als unmittelbarer Zugang zu jenem Kern des Religiösen verstanden und der historischen Kontingenz der ‚Dogmen‘ oder ‚Doktrinen‘ in den verschiedenen Religionen entgegengesetzt.“¹⁹ Es ist vor allem diese Traditionslinie, die in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren zu einer Massenbewegung anwuchs, die sich bekanntermaßen aus subkulturellen Protesten speiste, die aber weit über emblematische Ereignisse wie Woodstock hinaus ihre Wirkung entfaltet. Zu erinnern ist etwa an die Wirkkraft des *Whole Earth Catalogue*, der von 1968 bis 1972 von Kalifornien aus die transgressive Kraft der digitalen

16 Bochinger, *New Age*, S. 378.

17 Zitiert nach Bochinger, *New Age*, S. 381.

18 Spiritualität ist sicherlich auch deshalb eine Innovationsvokabel, weil der Begriff zwischen den Konfessionen wandert und ökumenisches Potential entfaltet.

19 Bochinger, *New Age*, S. 387, i. O. kursiv.

Technik als globale Weltsicht anbot, die etwa Steve Jobs zur Gründung von Apple inspirierte.²⁰ Im Sinne und der Traditionslinie von *spirituality* ist Spiritualität somit eher ein transgressives *tool* denn eine monastische Praxis: ein Werkzeug für die Entgrenzung des Selbst im Kollektiv. Begriffshistorisch auffallend ist, dass sich in den 1970er Jahren beide Traditionslinien dynamisieren: Spiritualität meint ab jetzt sowohl eine reflexive Modernisierung des Einzelnen zur christlichen Welt und eine Emanzipation von deren Institutionen, als auch eine Praxis der Entgrenzung des Einzelnen im kosmologisch-globalisierten All.

Spiritueeller Konsum

Vor allem jene zweite Traditionslinie ist zu keinem geringen Teil ökonomisch ausgerichtet gewesen. Anders ausgedrückt: *spirituality* hat einen neuen Markt eröffnet. Nicht zuletzt mit diesem Argument macht die kulturhistorische Verortung und die skizzierte Begriffsgeschichte einen Sinn: Denn die 70er Jahre waren das Jahrzehnt, in dem alle Formen der Subkulturen zum Geschäftsmodell wurden. Mods, Hippies, Punks: We're all in for the money.

Es geht mir bei dieser plakativen Aussage allerdings nicht darum, wie viel oder wie gerne mit subkulturellem Protest und abweichenden Lebensformen Geld verdient wurde, sondern um die Beobachtung, dass die Subkulturen der frühen 70er Jahre ein Modell entwickelt haben, das die Abweichung als das Normale erscheinen lässt. Differenz wurde in diesem Jahrzehnt auf eine breitenwirksame Art und Weise ökonomisierbar. Während die 60er Jahre Abweichung weniger als Stil (der sich ändern kann), denn als Haltung (die das Subjekt erst identifiziert) verstanden²¹, haben die Subkulturen der 70er Jahre das Nicht-Normale normalisiert und Differenz popularisiert. *Spirituality* hat dabei vorgemacht (oder auch: mitgemacht), wie das Abweichende symbolisch *und* ökonomisch wertvoll gemacht wird. Als ein Selbstkonzept der Abweichung hat *spirituality* sowohl Differenz als auch Anschlussfähigkeit produziert. Differenz wurde zu allen institutionellen Formen von Religiosität hergestellt. *Die Kirche* stand und steht somit paradigmatisch für die Momente traditionaler und hegemonialer Macht,

20 Vgl. Diederichsen, Diedrich und Anselm Franke (Hrsg.) (2013): *The Whole Earth*. Kalifornien und das Verschwinden des Außen. Berlin: Sternberg Press.

21 Emblematisch ist die Differenz von Haltung und Stil in der Anfangssequenz des Films „Hair“ von 1979 zum Bild geworden. Die Hauptfigur Claude Hooper Bukowski steigt noch als identifiziertes Subjekt in Oklahoma in den Bus (Sohn eines Farmers) um im Central Park in New York wenige Stunden später auf den entgrenzten Stil einer Gruppe Hippies zu treffen, zu denen er bald gehören wird.

gegen die sich *spirituality* wendet. Das machte sie wiederum anschlussfähig für jene gesellschaftlichen Protestbewegungen, die in den 70er Jahren, und das ist ein entscheidender Punkt, eine Allianz mit der Popkultur eingingen.

Die Verbindung von Protest und Pop ist vielfach bedacht worden.²² Ein zentraler Punkt dabei war und ist die Ästhetisierung des Protests. Politischer, sozialer, radikaler Protest tritt seit den 1970er Jahren als eine ästhetische Form auf. Das meint erst einmal nichts anderes, als das die Formen, in denen Protest geäußert werden, tatsächlich als *Formen* sinnlich erkennbar – und als sinnliche Formen erkennbar – werden.²³ Ob durch individuelles Aussehen und Auftreten, durch die Gestaltung von Flyern, Plakaten und Demonstrationenzügen oder durch die Verbindung von Popmusik und Widerstand: Der Protest tritt in den 70er Jahren offensiv als eine ästhetische Form auf. *Spirituality* macht hier keine Ausnahme. Das Selbstkonzept der Abweichung, wie es die politisch orientierten Subkulturen der Zeit formulierten, wird in den 70er Jahren genau deshalb ein Massenphänomen, weil es sich *als Popkultur* in eine ästhetische Form verwandelt.

Aber nicht nur die Popkultur amalgamiert mit subkulturellen Konzepten der Abweichung, sondern auch die Kulturtheorien der 70er Jahre. Autoren wie Leslie Fiedler, Pierre Bourdieu und Dick Hebdige haben gewissermaßen die Theorien für eine Valorisierung von Differenz geschrieben. Deren semiotische Ansätze²⁴ können hier nicht ausgebreitet werden, aber eine Gemeinsamkeit soll genannt sein. Sie alle ordnen die semantische Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung im Hinblick auf ästhetische Stilfragen neu: Stil wird bedeutend und Bedeutung selbst wird zur Stilfrage. Relativ fixierte Bedeutungen von fixierten Zeichen wurden in den 70er Jahren somit zu kontingenten Bedeutungen kontingenter Zeichen. „Die traditionelle Semiotik“, schreibt Dick Hebdige in seinem kanonischen Buch „The Meaning of Style“ von 1979, „hat ja ihren Ausgangspunkt in der Vorstellung einer in einem Zeichen mitgeteilten Botschaft. [...] Bei der Punk Subkultur scheinen wir mit einer so festen Zuordnung falsch zu liegen. Je-

22 Meistens, um diese Verbindung zu überhöhen oder zu romantisieren. Wohl-tuend nüchtern und quellenbasiert: Hecken, Thomas (2009): Pop. Geschichte eines Konzepts 1955–2009. Bielefeld: Transcript Verlag.

23 Weiterführende Überlegungen zu ästhetischen Formen habe ich vorgenommen in: Krankenhagen, Stefan (2017): Auf der Flucht. Die Formen der Kulturwissenschaften. in: Elberfeld, Rolf und Stefan Krankenhagen (Hrsg.), Ästhetische Praxis als Gegenstand und Methode kulturwissenschaftlicher Forschung. Paderborn: Fink, S. 61-75.

24 Beispielhaft für die genannten Autoren: Fiedler, Leslie (1969): Cross the Border – Close the Gap. in: Playboy 12: S. 151 ff; Bourdieu, Pierre (1987) [1979]: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp; Hebdige, Dick (2007) [1979]: Subculture. The Meaning of Style. London; New York: Routledge.

der Versuch, aus dem hier zu findenden, scheinbar unbegrenzten und oft anscheinend willkürlichen Spiel der Zeichen eine endgültige Gruppe von Bedeutungen herauszuziehen, ist offenbar zum Scheitern verurteilt“.²⁵ Hebdige (nicht anders als Fiedler oder Bourdieu) erkennt, dass er als Theoretiker kontingente Zeichen tatsächlich produzieren kann. Indem er den je spezifischen „Prozeß der Bedeutungsschaffung“²⁶ valorisiert, potenziert er die Möglichkeiten, jene Bedeutungen individuell erst herzustellen und kulturell zu beglaubigen. Umwertung und Neubesetzung, Kombination und Montage werden so zu zentralen Praktiken signifizierender Kulturtheorie. Bedeutungsproduktion und Bedeutungsrezeption werden *unbegrenzt möglich*. Im Ergebnis steigt die Bedeutungsproduktion beträchtlich an. Je mehr Zeichenkombinationen und Bedeutungs-Spiele auf ihre Entzifferung warten, je mehr Beschäftigung findet (vor allem) der akademische Diskurs genau darin. In den 70er Jahren haben wir uns selbst – und damit meine ich uns, die Kulturwissenschaften – eine nicht mehr versiegende Quelle der feinen und feinsten Unterschiede geschaffen, die alle etwas bedeuten und deren symbolischer Wert von uns permanent neu ausgedeutet wird. Wir sind in dieser Zeit zu akademischen Vivienne Westwoods geworden, weil wir nicht mehr an das jeweils zu deutende Material gebunden sind (und so eine Sicherheitsnadel im Kontext häuslicher Praktiken verstehen würden), sondern selber eine Unzahl möglicher Deutungskombinationen produzieren (und so wird eine Sicherheitsnadel von uns zum Zeichen von Protest, zu Mode oder einer *body practice* gemacht).

Die 70er Jahre sind deshalb auch das Jahrzehnt, in dem sich die Armutsgesellschaften der Nachkriegszeit endgültig in Überfluggesellschaften verwandeln. Nicht nur die käuflichen Güter in den neu gegründeten Supermärkten in den neu errichteten Fußgängerzonen, sondern auch Selbstkonzepte der Abweichung liegen nun im Überfluss vor. Wenn auch die vor ihr liegende Dekade (in Deutschland) als Wirtschaftswunder bezeichnet wird, so ist das nicht minder große Wunder, die sich exponentiell erweiternden Möglichkeiten für das einzelne Individuum. In den 70er Jahren treffen sich gewissermaßen zwei Kurven: die eine, die für das ökonomische Kapital für alle sorgte (und zu dieser Zeit langsam auslief²⁷) und die andere,

25 Zitiert nach der deutschen Übersetzung. Hebdige, Dick (1983): *Subculture. Die Bedeutung von Stil*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 108 f.

26 Ebd., S. 109.

27 Die sogenannte Kuznets-Kurve, die die wachsende oder sinkende Einkommensungleichheit im Übergang von ruralen zu industrialisierten und von industrialisierten zu Dienstleistungsgesellschaften symbolisiert, zeigt die 70er Jahre als einen neuralgischen Punkt. Während seit den 1980er Jahren die Einkommensungleichheiten in Europa wieder zunehmen, feierten die 70er Jahre ein letztes Mal die ökonomischen Möglichkeiten für alle, das heißt, für so viele, wie noch nie.

die am symbolischen Kapital des Einzelnen arbeitete (und zu dieser Zeit an Dynamik gewann, die sie bis heute trägt).

Darauf kommt es mir an: Spiritualität ist – prozessiert durch die Subkulturen der frühen 1970er Jahre – zu einem Massenphänomen geworden. Auch, aber nicht nur, weil sich in diesem Jahrzehnt ein Markt für spirituelle Waren und Dienstleistungen bilden konnte²⁸. Vor allem aber, weil die Ästhetisierung von Differenz in der Popkultur, an der *spirituality* intensiv teilhat, die Logik der Erlebnisgesellschaft auf besondere Weise bedient. Als „Verinnerlichung der Religion“²⁹ – mit einem hochgradig ästhetischen Ausdruck – bietet Spiritualität genau jene Qualitäten an, die zu den zentralen Merkmalen der Erlebnisgesellschaft gehören. Durch *spirituality* können wir individuelle, sinnliche Erfahrungen machen und dabei gemeinsame, ästhetisch fundierte Rationalitätstypen entwickeln, die selbst wiederum ökonomisch dynamisiert werden können, weil sie uns *vor eine Wahl* stellen.

Konsumverweigernder Konsum

Man könnte meinen, dass *Spiritualis* der quantitativen Dimension einer Spiritualität *en masse* widerspricht. Denn anders als *spirituality* ist die monastisch geprägte Traditionslinie nicht die einer gemeinsamen Verinnerlichung, sondern die einer einsamen Verinnerlichung – die somit der quantitativen Potenzierung widerstehen sollte. Toni Tholen nennt Begriffe „wie Lebenskunst, Ästhetik der Existenz“ oder „Selbstsorge und [...] Sorge für andere“³⁰, wenn er über zeitgemäße Formen von Spiritualität nachdenkt. Es sei die „existenzielle *Rückwendung* auf das Selbst“³¹, die, so denke ich den Gedanken weiter, jeder Form der Ver-Massung entgegenstehen sollte. Aber ist dem wirklich so? Ich sehe noch in den monastischen Praktiken eines auf sich selbst zurückbeziehenden Selbst *auch* eine Kultur der Vielen und *auch* einen ökonomischen Wettbewerb entfalten. Nicht nur ist Lebenskunst und Selbstsorge nicht frei von ökonomischen Bedingungen, sie ist selber

Vgl. Kaelble, Hartmut (2007): Sozialgeschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. Zur Kuznets-Kurve vgl. S. 211.

28 Etwa die Zeitschriften und Verlagsreihen, die gerade nicht nur in skurrilen Selbstverlagen, sondern in renommierten Häusern wie Goldman, Knauer, Fischer, Rowohlt erschienen. Vgl. die beeindruckende Aufstellung in Bochsinger, New Age, S. 623-651.

29 Anthony Padovano, ein katholischer Theologe, schreibt in dieser Zeit: „Faith is not dying in the West. It is merely turning inside.“ Zitiert nach Bochsinger, New Age, S. 389, Fußnote 86.

30 Tholen, Toni (in diesem Bd.): Spiritualität heute, S. 22.

31 Ebd., S. 11, i. O. kursiv.

wiederum ein Katalysator für – so möchte ich das nennen – einen konsumverweigernden Konsum.

Was braucht es, um ein solches Paradox – sich dem Konsum zu verweigern, *indem* man konsumiert – wirksam zu machen? Es braucht einen individualisierten Massenkonsum, es braucht eine allgemeine Ökonomie des Besonderen. Andreas Reckwitz behauptet in seiner kürzlich vorgelegten Studie „Die Gesellschaft der Singularitäten“, dass die Gegenwart seit den 1970er Jahren einer solchen Ökonomie des Besonderen folgt. Auf vier Makroebenen identifiziert Reckwitz eine Verschränkung von Kulturalisierung, Ästhetisierung und Ökonomisierung, wie ich sie ansatzweise am Beispiel der Popularisierung von subkultureller Differenz aufgezeigt habe: auf der Ebene der Güter, der Produktion, der Konsumtion und des Markts.

Als Güter werden jene valorisiert – materielle Waren wie Ereignisse, mediale Angebote wie Dienstleistungen – die einen Anspruch auf „Einzigartigkeit (Authentizität, Originalität, etc.)“³² erheben und darüber primär affektiv wirken: „Diese Singularisierung bedeutet zugleich eine Kulturalisierung der Ökonomie, in deren Zentrum sich der Strukturwandel von den funktionalen Gütern zu jenen Gütern befindet, denen die Konsumenten primär einen kulturellen Wert und kulturelle Qualitäten zuschreiben. Die *creative economy* wird damit zur treibenden Kraft.“³³ Die Produktion schreibt sich in diese Ökonomie des Besonderen ein, indem Arbeit, selbst Lohnarbeit, zu einer „*kreativen Arbeit*“ wird, in der nicht formale Qualifikationen (wie etwa der Titel des Ingenieurs), sondern spezifische Eigenschaften der produzierenden „*Persönlichkeit*“³⁴ zu den oben beschriebenen nichtaustauschbaren Gütern führen. Weiterhin erhält auch der Konsum jener Güter „eine singularisierte Struktur“³⁵, indem die Konsumenten zu ko-kreativen Prosumern werden, die aktiv am Prozess der Produktion (nicht zuletzt der Produktion von Bedeutungen) teilnehmen. Schließlich reagieren auch die Märkte auf die Gesellschaft der Singularitäten, indem sie als „hochgradig affektiv unterfütterte *Attraktivitätsmärkte*“ fungieren, „die von der Aufmerksamkeitslenkung und kulturellen Valorisierung leben“.³⁶ Der Markt belohnt zunehmend jene Güter, Produktionsprozesse und Konsumenten, die Einzigartigkeit als einen allgemein ökonomisierbaren Wert prozessieren; also das Besondere, das Abweichende, die Differenzproduktion, wie sie in den 70er Jahren durch die Subkulturen prozessiert wurden.

32 Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin: Suhrkamp, S. 113.

33 Ebd., S. 111, i. O. kursiv.

34 Ebd., S. 113f., i. O. kursiv.

35 Ebd., S. 114.

36 Ebd., S. 114, i. O. kursiv.

Damit findet sich nicht nur *spirituality* sondern auch *Spiritualis* im Umfeld einer Ökonomie des kulturell Besonderen wieder. Nicht zuletzt eine „asketische Selbstpraxis“³⁷, die doch als widerständige Praxis gegen „die Masse“ und ihre Warenförmigkeit gerichtet scheint, erfüllt alle Kriterien einer kulturell gewendeten Ökonomie. Sie ist ein nicht austauschbares Erlebnis (der Selbst- und Weltwahrnehmung), eine kreative Arbeit am Selbst (als Sorge um das Selbst und den Anderen), eine singularisierte Konsumption (in Modi der Aufmerksamkeit und Entschleunigung) und zeigt sich in Form einer ästhetischen Praxis (als Meditation oder Yoga, als Lesen oder Gartenarbeit). Die Bedingung für *Spiritualis* ist folglich, dass Askese zu einem ästhetischen Modell wird. Askese muss sich, nicht anders als *spirituality*, von einer religiösen zu einer ästhetischen Praxis des je eigenen Stils wandeln, die gleichwohl die Traditionslinien des Transzendenten aufrechterhält. Wird Askese als eine ästhetische Praxis sichtbar, produziert sie jene Differenz, die als Ökonomie des Besonderen marktfähig und massenkompatibel geworden ist. „Ästhetisch im weitesten Sinne“, so hat es Burkhard Liebsch formuliert, „ist alles Sinnliche und der Prozess der Wahrnehmung bis hin zu politischer Sensibilität, die auf »Differenz« aufmerksam macht“.³⁸ Spiritualität wäre demnach eine Form der religiösen Sensibilität (Religiosität wird durch sie sinnlich wahrnehmbar), die auf Differenz und vor allem: auf ihre eigene Differenzproduktion aufmerksam macht. Auch der monastisch inspirierte Rückbezug auf „Ich und Du“ (Martin Buber) produziert jene besondere Differenz, die Teil der Massenkultur ist. Nicht zuletzt, weil sie Formen eines konsumverweigernden Konsums anbietet. Ein Konsum, der sich in ausgewählten Objekten niederschlägt, im Blick auf nachhaltig und wertig produzierte Güter und im Wissen um die eigene ko-kreative Leistung und die kulturelle Valorisierung genau jenes Marktsegments, der sich als konsumverweigernd präsentiert. Spiritualität hat somit einen nicht unerheblichen Anteil an der ökonomisch fundierten „Umgestaltung des Gegebenen angesichts einer spätmodernen Kultur, in der [...] kulturelle Praktiken und Objekte im Überfluss vorhanden sind.“³⁹ Aus Quantität wird Qualität.

Spiritualität, so haben meine Überlegungen zeigen wollen, ist eine qualitative Antwort auf quantitative Fragen. Sie ist ein im buchstäblichen Sinn *besonderer* Umgang mit den Herausforderungen der Massenkultur. Spiritualität verwandelt das standardisierte Selbst und den Wohlstandsbeding-

37 Tholen, Toni (in diesem Bd.): Spiritualität heute, S. 26.

38 Liebsch, Burkhard (2013): Ästhetik der Existenz oder Existenzielle Ästhetik? Anmerkungen zu einer leidenschaftlichen Lebensform. In: Bippus, Elke, Jörg Huber und Roberto Nigro (Hrsg.), Ästhetik der Existenz. Lebensformen im Widerstreit. Zürich: Edition Voldemeer Zürich, 69-94, hier S. 85.

39 Reckwitz, Gesellschaft der Singularitäten, S. 296.

ten Überfluss in eine ästhetische Sorge um das Selbst und das Dasein. Und produziert damit eine weitere Potenzierung der Möglichkeiten in der Erlebnisgesellschaft. Auf die Frage „Überleben-Warum?“ gibt die zu einer ästhetischen Form und einer ästhetischen Praxis gewordene Spiritualität heute eine offensiv paradoxe Antwort: um das Besondere zu einem Motor des Allgemeinen zu machen.