

Die räumliche Re(kon-)figuration der Religion¹

⇒ 1 Einleitung

In meinem Beitrag kann ich mich schon aus Gründen mangelnder Kompetenz nicht mit der Theologie beschäftigen. Vielmehr soll hier aus der soziologischen Perspektive das adressiert werden, was die »Öffentlichkeit« der »öffentlichen Theologie« ausmacht, die im Zentrum der dem Beitrag zugrundeliegenden Veranstaltung steht. Tatsächlich kennt auch meine Disziplin eine Debatte um die »öffentliche Soziologie«, die sich auch auf die Theologie übertragen ließe. Hatte diese mit Marty (1974) das Prädikat des »Öffentlichen« formuliert, so ist für die Soziologie das Konzept der »Public Sociology« von Burawoy (2004) geprägt worden. Er unterscheidet dazu Wissensformen (instrumentell und reflexiv), die in der akademischen Öffentlichkeit als professionelles und kritisches Wissen auftreten. Im außerakademischen Raum treten sie als Verfahrenswissen und als öffentliches (»public«) Wissen auf.

Hubert Knoblauch, Professor für Allgemeine Soziologie/ Theorie moderner Gesellschaften an der Technischen Universität Berlin. Co-Sprecher des Sonderforschungsbereiches »Refiguration von Räumen«. Schwerpunkte: Soziologische Theorie, Wissenssoziologie, Religionssoziologie, Kommunikation und Qualitative Methoden. Jüngere Veröffentlichungen: *The Communicative Construction of Reality*. London/New York: Routledge 2020; *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa. <https://www.tu.berlin/as/ueber-uns-1/fachgebietsleitung-prof-hubert-knoblauch>
ORCID: 0000-0002-9461-3160

DOI: 10.18156/eug-2-2024-art-2

So klar diese Unterscheidungen zu sein scheinen, birgt vor allem der Begriff der Öffentlichkeit (»Public«) ein Problem, der durchaus auch ein Gegenstand der Soziologie ist. Gemeinsam mit der Kommunikationswissenschaft und der Politikwissenschaft beschäftigt sie sich empirisch wie auch theoretisch mit eben jenem Phänomen, das unter dem Titel der »Öffentlichkeit« angesprochen wird. Öffentlichkeit

(1) Der Beitrag stützt sich auf einen Vortrag gehalten bei der Tagung »Zwischen Homeoffice und gefährlicher Öffentlichkeit. Rekonfigurationen von Räumen und Rollen als Herausforderung öffentlicher Theologie heute« in Jena. Ihm liegen frühere Veröffentlichungen zugrunde, insbesondere Knoblauch (2009; 2020; 2022). Für Kommentare und die Korrektur bedanke ich mich bei Ricarda Kaiser und Tom-Joshua Sauerländer.

kann dabei nicht nur als »öffentlicher Raum« verstanden werden. Weil sich insbesondere die moderne Öffentlichkeit durch den Gebrauch unterschiedlicher Medien auszeichnet, nimmt ihre Räumlichkeit auch besondere Züge an, die mit den Medien verbunden sind. Diese Art der Räumlichkeit wurde in der wissenschaftlichen Debatte gerne übersehen. Vor allem durch die Toronto-Schule der Kommunikationswissenschaft (Meyrowitz 1994) wurde deutlich, wie sehr die Medien und ihre Infrastruktur – vom Austragen der Zeitungen über die Telegraphen- und Telefonleitungen bis zum Internet – eine »Übertragung« im und über den Raum ermöglichen, die keineswegs nur »Sinn« übermittelt, sondern sinnlich-materielle Übermittlung bedeutet. Damit geht die These einher, dass die Veränderung dieser Vermittlung oder »Mediatisierung« des sinnhaften, körperlich-sinnlichen und eben objektiviert-materialisierten Handelns mit einer räumlichen Veränderung einhergeht. Weil wir mittlerweile wissen, wie sehr etwa die modernen Massenmedien zur Konstruktion des modernen Nationalstaates beitrugen (Anderson 1983), stellt sich die Frage, ob der laufende Medienwandel zu den digitalen Medien – zum Internet und zum WorldWideWeb – zu entsprechend weitreichenden sozialen Veränderungen führt, die nicht nur politische Institutionen, sondern auch etwa die religiösen betreffen. So ist die Annahme sehr verbreitet, dass die Digitalisierung zu einer globalen Ausweitung der Kommunikation, zu einer weltweiten »Netzwerkgesellschaft« und zu einer Weltkultur beitragen würden, während gleichzeitig die Rolle der Räumlichkeit geringer würde.

Allerdings wird dabei gern übersehen, dass auch das Internet ein räumliches Phänomen ist und das damit bezeichnete »Netzwerk« eine räumliche Figur hat. Zudem sind die Annahmen einer fortschreitenden, sozusagen »linearen« Globalisierung mittlerweile auch in der öffentlichen Debatte nicht mehr unbestritten. In der Tat haben Knoblauch und Löw (2017) schon länger Konzepte einer spannungsvolleren Entwicklung vorgeschlagen, die wir mit dem Konzept der Refiguration bezeichnet haben. Es beschreibt eine durch die entgrenzende Netzwerklogik des Internets forcierte Spannung zur territorialen Logik etwa von Nationalstaaten, die zu scharfen Konflikten führen kann.

Diese Dynamik, so die hier vertretene These, prägt auch das religiöse Feld, in dem sich die Konflikte zwischen unterschiedlichen Figurationen, wie den sich daraus ableitenden neuen religiösen Phänomenen, zeigt. Die Refiguration der Religion betrifft auch die Öffentlichkeit, damit die öffentliche Theologie und die damit verbundenen sozialen Rollen: Denn mit der Digitalisierung wird der öffentliche Raum inhaltlich nicht mehr von großen institutionellen Akteuren beherrscht (Medienorgani-

sationen sowie Großorganisationen, wie etwa den Kirchen), wie dies Burawoy mit seiner Grenzziehung zwischen akademischem und außerakademischem öffentlichem Diskurs noch unterstellt. Mit der Digitalisierung ändert sich auch die Rolle der Expert:innen, die ihren kategorischen Anspruch auf Sonderwissen in der Öffentlichkeit zur Diskussion stellen und dabei selbstermächtigten Subjekten gegenüberstehen, die ihre Anliegen in eigenen öffentlichen Diskursen verhandeln können. Diese inhaltliche Verschiebung geschieht vor dem Hintergrund einer massiven Ausweitung des öffentlichen Raumes, der nicht mehr an territoriale Raum-Container (Versammlungsaal, nationale öffentliche Medien) gebunden ist. Er folgt durchaus auch einer sehr kapitalistisch organisierten Netzwerk-Logik, einer technologischen Kommunikationsinfrastruktur, die von den individualisierten Medien bis in die Formate der Kommunikation und den (algorithmisch gewählten) Inhalten reicht.

⇒ 2 Medien, Religion und Mediatisierung

Wenn wir über die Rolle der Digitalisierung reden, dann sollten wir betonen, dass wir sie keineswegs als den einzigen, vielleicht nicht einmal als den wichtigsten Faktor im Prozess sozialen Wandels der letzten Jahrzehnte ansehen müssen. Denken Sie etwa nur an die massive Ausweitung der wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierung nach dem Fall der Mauer 1989 (Beck 2007). Im Unterschied zur langen Geschichte der Globalisierung aber, deren Anfang Osterhammel und Peterson (2012) etwa schon mit der Kolonialisierung durch westliche Länder ansetzen, handelt es sich bei der globalen Ausweitung der Digitalisierung um einen sehr jungen Prozess, den wir deswegen in seiner Besonderheit sehr gut betrachten können. Auch wenn es sich bei der Digitalisierung zunächst vor allem um eine Informations-Technologie handelt, wandelt sie sich durch die Verschmelzung mit den Kommunikationsmedien in den 1980er Jahren zu den am meisten verbreiteten Medien und zur dichtesten medialen Infrastruktur weltweit. Auch wenn es immer noch einen sehr deutlichen »digital gap«, also eine global ungleiche Verteilung der digitalen Infrastruktur gibt, die etwa drei Milliarden Menschen von digitalen Medien ausschließt, besitzt heute die große Mehrheit der Menschen Zugang zur digitalen Kommunikation und ein eigenes, individuelles Gerät (PC, Handy etc.). Die Digitalisierung ist dabei keineswegs nur ein technisches Phänomen; sie hat alle Lebensbereiche des Menschen und alle institutionellen Bereiche erfasst und verändert – von der Politik über die Wirtschaft bis zur Religion.

Da wir hier auf die Religion fokussieren, sollten wir wenigstens kurz auf den Zusammenhang zwischen Religion und Medien blicken. Die moderne Religionswissenschaft wie auch die christliche Theologie haben sich in gewisser Hinsicht seit langem mit der Rolle der Medien beschäftigt, insofern sie die Rolle der mündlichen Überlieferung in ihren heiligen Schriften untersucht haben. Obwohl sich die meisten Studien auf die Art und Weise konzentrieren, wie Religion in den Medien dargestellt wird (Arthur 1993), wurde auch die Rolle der Materialität der Medien als Mittel zur Gestaltung sozialer Handlungen und Erfahrungen im Bereich der Religion hervorgehoben, zum Beispiel von Eisenstein (1979). Sie zeigt, dass die »Gutenberg«-Revolution des Buchdrucks eine Voraussetzung für die protestantische Reformation war, da sie den Zugang zur individuellen (und dann auch stillen) Lektüre der Heiligen Schrift ermöglichte, das institutionelle (katholische) Monopol der Wissensvermittlung schwächte und die Verbreitung dieser Praktiken beschleunigte. Moore (1994) fügt die Beobachtung hinzu, dass bis zum 18. Jahrhundert der Markt für gedruckte Bücher (zumindest in den USA) von religiöser Literatur dominiert wurde. Dem Aufkommen neuer Buch-Genres (Wissenschaft, Literatur, Zeitungen) stand die Gründung großer religiöser Organisationen gegenüber, die bis zu 300.000 Bibeln pro Jahr produzierten. Religiöse Organisationen in den USA gehörten auch zu den ersten, die sich an die neuen »elektronischen« Medien wie Radio und Fernsehen anpassten.

Wie Hoover (1988) betont, haben wir seit den 1940er Jahren den Aufstieg einer »elektronischen Kirche« erlebt, die sich der elektronischen Kommunikation, insbesondere von Radio und Fernsehen, bedient. Diese elektronische Kirche schuf neue »Medienformate«, eine neue Organisationsstruktur und ermöglichte dann auch die großen religiösen Massen-»Events« (Knoblauch 2019). Während sie sich in Europa weit weniger entwickelt, umfasst die »elektronische Kirche« schon um 1990 in den USA mehr als 220 Fernsehsender mit einem regelmäßigen Publikum von etwa 130 Millionen Menschen (nach Angaben der Anbieter; Kritiker sprechen von etwa 30 Millionen). Die elektronische Kirche breitet sich dann global vor allem in Gebieten mit starker religiöser Dynamik aus. Die katholische Kirche in Brasilien zum Beispiel betrieb mehr als 122 Radiosender. Zunehmend ermöglichen die Medien eine globale Kommunikation. Bis 1995 wurde Billy Grahams »Weltmission« per Satellit in 165 Länder und an etwa 10 Millionen Menschen übertragen.

Da der Begriff der »elektronischen Kirche« unter der Herrschaft der Massenmedien geprägt wurde, könnte man sich fragen, ob die neuen digitalen Medien unter diese Kategorie subsumiert werden können. Es

kann jedoch behauptet werden, dass die Möglichkeit des individuellen Zugangs und gleichzeitig der Interaktivität, die digitale Medien bieten, sie von den Massenmedien unterscheiden (Knoblauch 2009). Es wäre jedoch irreführend, anzunehmen, dass der Unterschied durch das Verbreitungsmedium »verursacht« oder konstituiert wird, wie Luhmann (1997) zu suggerieren scheint. Wie beispielsweise Meyer und Moors zeigen, hängt die Rolle vordigitaler Medien wie Radio, Schallplatten oder Video in Ghana, Ägypten oder Nigeria davon ab, »welche Vermittlungs- und Kommunikationsformen ... diese stärker diversifizierten Zielgruppen nutzen und welche Kommunikationsstile ... sie verwenden« (Meyer/Moors 2006, 12). Anstatt sich nur auf die Medien als Repräsentationsstruktur zu konzentrieren, also darauf, was kommuniziert wird, erlaubt uns das Studium der zeitgenössischen Religion, auch das Wie der Nutzung der Medien in Aktion zu beobachten. Diese Einbeziehung der Medien in das soziale Handeln wird als »Mediatisierung« bezeichnet (Hepp 2015). Durch die Mediatisierung des sozialen Handelns prägen die Medien auch die sozialen Beziehungen, die Strukturen und die Figuration der Gesellschaft (Knoblauch 2017). Entsprechend haben die jüngsten dramatischen Veränderungen bei den digitalen und interaktiven Medien Folgen für die Gesellschaft insgesamt wie auch für die verschiedenen gesellschaftlichen Handlungsfelder. Es ist deswegen sehr naheliegend, dass die Digitalisierung auch eine neue Welle der Debatte über das ausgelöst hat, was zunächst als »Cyberreligion« bezeichnet wurde (Hoesgard 2012). Mittlerweile ist die Digitalisierung der Religion zu einem eigenen Forschungsgegenstand geworden, der sowohl in der Religionswissenschaft wie auch in der Theologie sehr fruchtbar betrieben wird (Merle 2019).

⇒ 3 Refiguration von Räumen

Bei der Untersuchung digitaler Medien wird sehr häufig auf die medial präsentierten Inhalte geblickt, wie sie etwa in den Social Media ausgetauscht werden. Dabei bleibt der Umstand, dass Medien immer eine materiale und räumliche Dimension haben, wenig beachtet. Auf diesen allgemeinen Zusammenhang hat schon Innis (1951) hingewiesen: dass etwa der altägyptischen Steintafeln, deren Schwere die Ausdehnung der ägyptischen Reiche ebenso erschwerte, wie die Erfindung des Papyrus die Ausweitung des römischen Reiches erleichterte. Dieser Zusammenhang wurde dann durch seinen Schüler Marshall McLuhan auf die folgenreiche Formel gebracht, die elektronischen Medien machten die Erde zu einem »globalen Dorf« (McLuhan (1995). Diese Formel ist folgenreich, denn obwohl sie auf das Fernsehen

gemünzt war, bildete sie eine Art »Vision« für die Entwicklung des Internets und ist damit prägend geworden für die Digitalisierung (Krüger 2007).

Der offensichtliche Zusammenhang zwischen Medien, Materialität und Raum ist grundagentheoretisch keineswegs trivial. Während der Raum bis zum »Spatial Turn« der Sozial- und Kulturwissenschaften (Löw 2001) ohnehin lange vernachlässigt wurde, so ist diese Verbindung erst mit dem oben schon erwähnten Konzept der »Mediatisierung« entwickelt worden. In der Soziologie verstehen wir darunter, dass soziales Handeln über dingliche Technologien und zeichenhafte Medien vermittelt wird (Knoblauch 2017). Ob sie mit Stäben, Zeichen oder Geräten geschieht, die Vermittlung nimmt immer einen räumlichen Charakter an, der ganz offenbar an das (technische) Medium gebunden und mit dem handelnden Umgang mit ihm verbunden ist. Mit dem Wandel technischer Medien (z.B. vom stationären Telefon zum mobilen Handy) und ihrer Zeichenform (vom mündlichen Vortrag zur Zoompräsentation) ändern sich nicht nur die Handlungsformen, sondern auch die Räumlichkeit.

Räumlichkeit ist nicht einfach mit physischem »Raum« im Sinne dessen gleichzusetzen, was uns unmittelbar, materiell und sinnlich umgibt. Aus soziologischer Sicht ist Räumlichkeit vielmehr relational durch die handelnde Beziehung zu anderen bestimmt. Sie ist deswegen immer auch (als erlebter) sinnlicher, (als synthetisierter und handlungsorientierender) sinnhafter und (als relationaler) sozialer Raum: Das Familientreffen ebenso wie die Familienapp, die Seminargruppe ebenso wie die Twitterblase (Löw 2001). Wenn und weil das Handeln mit Objektivierungen verbunden ist, besteht die Räumlichkeit auch in Beziehung auf Objekte, die den Raum materiell ausstatten und die darin institutionalisierten Beziehungen stabilisieren können.

Wir können die theoretischen Hintergründe für die Räumlichkeit der Mediatisierung hier nicht ausbreiten (ausführlicher dazu: Knoblauch 2017), sondern wollen auf die spezifischeren räumlichen Merkmale der Digitalisierung zu sprechen kommen. Weil die Digitalisierung ein sehr vielschichtiges und komplexes Phänomen ist, müssen wir dies auf eine sehr abstrakte Weise tun. Wir bedienen uns dazu des Begriffes der Refiguration, den ich hier kurz skizzieren möchte.

Der Begriff nimmt einmal das Konzept der »Figuration« von Elias auf. Figuration bezeichnet die Bedeutung von Interdependenzketten, die sich nicht als statische Strukturen beschreiben lassen. Vielmehr betont Elias entschieden ihren Prozesscharakter (1969). Zudem erlaubt Elias'

Begriff der Figuration die enge Verbindung von subjektivem Wissen, Affekten und Handlungsorientierungen (etwa als Disziplinierung) mit gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen (etwa der Zentralisierung von Nationalstaaten) zu sehen. Indem wir (im Rahmen des kommunikativen Konstruktivismus) den Prozesscharakter auf die Zeitlichkeit des (verkörperten) kommunikativen Handelns zurückführen, erlaubt uns der damit verbundene materiale Charakter von Objektivationen, Figurationen nicht nur als Geflechte »reiner« sozialer Beziehungen zu sehen, sondern auch Technologien, Infrastrukturen und Medien als Teil der Figurationen (oder als Konfiguration) mit zu betrachten.

Mit Elias gehen wir davon aus, dass sich die moderne Gesellschaft vor allem durch die wachsende Dominanz eines Raumtypus auszeichnet, nämlich den des Territoriums. Mustergültig dafür ist zweifellos der Nationalstaat, dessen besondere Figuration schon Elias (1983) am Beispiel von Frankreich rekonstruiert hat. Dabei stellt er die scharfe Tendenz zur räumlichen und sozialen Zentralisierung der Macht in Paris bzw. am Hof heraus, betont aber auch, dass etwa die damit einhergehende Monopolisierung der Gewalt stark disziplinierende Folgen für die Subjekte hatte, die durch eine verstärkte Affektkontrolle zunehmend zu berechenbaren Handelnden wurden. Die Ausweitung des Nationalstaates steht durchaus auch in einem religiösen Zusammenhang, gilt doch die Grundregel des Westfälischen Friedens, »Cuius regio, eius religio«, sozusagen als Kern seines territorialen Prinzips. Für die religiösen Organisationsformen des Westens ist zwar die durch die Säkularisierung erwirkte Ablösung vom nationalstaatlichen Muster bezeichnend, doch bleiben auch sie mit territorialen Ordnungen verbunden – von der Ortsgemeinde über die Landeskirche bis zur »Weltkirche«.

Das territoriale Prinzip des Nationalstaates ist zwar westlichen Ursprungs, allerdings wurde es im Zuge der Kolonialisierung, vor allem aber in der postkolonialen Phase zu einem durchgängigen Organisationsprinzip für staatliche Ordnungen weltweit, das, bei einer durchaus großen Bandbreite an Herrschaftsformen, bis in seine Legitimationen hinein starke Ähnlichkeiten mit den prägenden westlichen Vorbildern aufweist (Meyer/Boli 1997).

Das territoriale Grundprinzip schien durch den Prozess der Globalisierung aufgelöst zu werden, die sich insbesondere nach dem Untergang der sozialistischen Staaten massiv beschleunigt hat. Globalisierung bezeichnet dabei nicht nur die Ausweitung überstaatlicher und damit nicht-territorialer Ordnungen in transnationale Organisationen (etwa WTO) mit übernationaler Rechtsprechung, die zu einer »Weltgesell-

schaft« führen sollte. Die Globalisierung nach der Wende zeigt sich vor allem an höchst dynamischen wirtschaftlichen Entwicklungen, die mit dem wirtschaftlichen Erfolg des neoliberalen Kapitalismus zu tun hatten.

So sehr die wirtschaftliche und politische Globalisierung eine neue Form des Raumes schuf, die als positive Vision einer »Weltgesellschaft« wie auch als materiales Problem des »Anthropozäns« thematisiert wird, so wenig ist diese letzte Phase der Globalisierung ohne die Digitalisierung denkbar. Die Digitalisierung begleitet die wirtschaftliche Globalisierung nicht nur, sie ist einer ihrer wesentlichen Träger. Ähnlich wie das Auto als Innovation seit der Mitte des 20. Jahrhunderts prägend für die Wirtschaft der Industriestaaten geworden ist, setzt mit ihr eine eigene Innovationswelle an, die (nach dem PC, dem WWW, den Social Media Plattformen) mit 5G und KI fortgesetzt wird. Nicht nur zählen Digitalfirmen zu den Wertvollsten der Welt, die Digitalisierung der Globalisierung prägt auch eine eigene Raumfigur, die sich in weltweiten wirtschaftlichen Liefernetzwerken, in politischen Netzwerken und in wissenschaftlichen Open-Science-Bewegungen niederschlägt.

Die spezifische Raumfigur der Digitalisierung ist zweifellos das Netzwerk. Auch wenn es zuvor schon eine Rolle spielt, erfuhr es seine globale Ausbreitung weit über die Ökonomie hinaus durch die Digitalisierung. Während der »Mythos des Internets« (Bory 2020) das Internet als einen virtuellen »Cyberspace« idealisiert, der sich von der physischen Welt unterscheidet, sollten wir beachten, dass es durchaus eine sehr materiale und räumliche Basis hat. Denn dem Internet liegt eine materiale Infrastruktur zugrunde, die tatsächlich ausdrücklich als Netzwerk konzipiert wurde. Hier handelt es sich nicht nur um einen Gedanken, vielmehr besteht die Grundstruktur des Internets bzw. des Arpanets, in einer technischen Verknüpfung verschiedener, lokal verbundener Rechner (Hofmann 2020).

Handelt es sich anfangs nur um einige Rechner an amerikanischen Universitäten, hat sich das Internet nicht nur rhetorisch als »grenzenlos« erwiesen, sondern ist zu einem weltweiten Netzwerk geworden, mit dem mittlerweile fast zwei Drittel der Menschen individuell (etwa durch ihre IP-Adressen) verbunden sind. Manuel Castells (1996) diagnostiziert deswegen schon 1996 die Netzwerkgesellschaft. Netzwerke zeichnen sich durch ganz spezifische Merkmale aus: offene und extrem flexible Strukturen, unbegrenzt, ohne Zentrum und Verknüpfbarkeit über verschiedene Größenskalen. Diese Skalen reichen etwa von den WhatsApp-Gruppen in Familien bis hin zu den weltweiten Plattformen, in denen Meinungen (wie bei Twitter), Wohnungen (wie bei Airbnb)

oder Taxifahrten (wie bei Uber) vermittelt werden. Daran ist auch leicht zu erkennen, wie das digitale Internet zur Globalisierung beiträgt.

Nachdem wir die Territorialität und das Netzwerk als »Idealtypen« herausgestellt haben (denn empirisch folgt das Internet den Prinzipien von Anfang an nur sehr bedingt, und auch die Territorialität der Nationalstaaten ermöglicht viele Grade der Offenheit, etwa von Grenzen) sollte sichtbar werden, was wir mit räumlichen Figurationen am Beispiel von Territorialität und Netzwerk meinen. Wir können nur darauf hinweisen, dass wir noch andere Figurationen kennen (etwa Orte oder Bahnräume), doch sollen die beiden genannten genügen, um die Dynamik der Refiguration zu erläutern. Diese entsteht aus den Spannungen, Konflikten und Neuformungen, die sich aus der Unterschiedlichkeit der räumlichen Logiken dieser Figurationen ergeben. So können wir leicht erkennen, wie sehr die räumlichen Grundprinzipien des Internets mit dem Territorialprinzip, besonders des Nationalstaats in Konflikt geraten können: Die »Offenheit« des Netzes und seine »Unbegrenztheit« stoßen nicht nur theoretisch (bzw. »logisch«) auf den Widerstand der »Begrenztheit« des Territorialprinzips von Nationalstaaten, vielmehr versuchen sich gerade die autoritären Nationalstaaten von Russland über China bis in den Iran gegen diese Prinzipien zu wehren und das Internet zu verändern. Spannungen zeigen sich auch in der Folge der wirtschaftlichen Globalisierung, die eine Ordnung der sozialen Klassen bewirkt hat (Piketty 2022). Die Spannungen zeigen sich auch im Internet nicht nur am erwähnten »Digital Gap«, sondern auch an »Cyber-Angriffen« und den zunehmenden Abgrenzungstendenzen bzw. »Fragmentierung« (Freuler 2023).

Refiguration bedeutet keineswegs die Ablösung der territorialen Figuration durch das Netzwerk. Denken wir räumlich, dann scheint es eher so zu sein, dass die territoriale Figuration, etwa durch den Kolonialismus betriebene Ausbreitung der Nationalstaaten, eine hegemoniale Stellung in der Moderne erreicht hatte. Auch wenn wir beachten sollten, dass sich Figurationen keineswegs auf die globale Ebene beschränken, sondern sich über alle Skalen hinweg im Wissen, im Handeln und in Institutionen verwirklichen, erkennen wir seit etwa den 1970er Jahren eine Ausweitung der Netzwerkfiguration, die vor allem durch die Digitalisierung eine massive Verstärkung und globale Ausweitung erfahren hat. Auf diese Weise stoßen die Raumfiguren immer häufiger aufeinander. Für das Verständnis der Refiguration ist zentral, dass diese Spannungen einerseits räumliche Ursachen von Konflikten bilden, wie sie etwa bei der Frage der Abkopplung des russischen Internets vom globalen Netzwerk verhandelt wurde. Vielmehr lassen sich

aus den Spannungen der Figurationen auch Neubildungen, eben Refigurationen erklären, die sozusagen kompatible Aspekte der jeweiligen Figuren miteinander verbinden. So musste schon Castells (2009) eingestehen, dass die digitale »Netzwerkgesellschaft« durchaus Zentren ausbildet, die in Gestalt global agierender Konzerne (wie Microsoft, Google, Amazon) eine nicht nur wirtschaftliche, sondern, wie an den Reaktionen etwa der EU oder Chinas zu beobachten ist, auch politische Relevanz erhalten haben.

⇒ 4 Die Refiguration der Religion

Es geht uns hier nicht um die Wirtschaft oder die Ökonomie, sondern um die Religion. Genauer soll gefragt werden, woran wir räumliche Refigurationsprozesse, die unter anderem durch die massive Verstärkung der Netzwerkfigur im Rahmen der digitalen Mediatisierung herbeigeführt werden, auch in dem, was als »religiöses System« oder »Feld der Religion« bezeichnet wurde, beobachten können. Dabei kann ich in diesem Rahmen lediglich drei Entwicklungen hervorheben, für die ich an anderer Stelle empirisch fundierte Argumente vorgelegt habe.

1. Die Spannung zwischen der für die »Moderne« charakteristischen Säkularisierung und der »postmodernen« Re-Sakralisierung wiederholt – zumindest in westlichen Gesellschaften – die Spannungsrelation im Bereich der Religion, die wir oben schon als Voraussetzung für die gesamtgesellschaftliche Refiguration skizziert haben. Dabei sollte auch hier darauf geachtet werden, dass es sich keineswegs um eine ganz neue Entwicklung handelt. So weist die christliche Religion seit der frühen Moderne immer wieder eine Reihe von »Erneuerungsbewegungen« auf. Selbst der Einsatz, der für den Kulturkapitalismus so charakteristischen Massenmedien lässt sich schon seit dem Aufkommen der »Electronic Church« beobachten, wie etwa das Beispiel Billy Grahams und seiner medialen christlichen Großveranstaltungen zeigt. Sie dienen bis heute als Muster für einen erfolgreichen Typus religiöser Großevents. Wie unter anderem Luckmann (1980, 1969) mit seiner These vom »Mythos der Säkularisierung« schon früh deutlich gemacht hat, ist die »Wiederverzauberung« keineswegs erst eine epochal verzögerte Antwort der »Postmoderne« auf die Säkularisierung der Moderne. Vielmehr finden wir schon mit den Säkularisierungsbewegungen im 18. Jahrhundert auch Re-Sakralisierungsbewegungen, wie etwa die marianischen Bewegungen, den Spiritualismus und den Okkultismus; daneben sollte nicht übersehen werden, in welchem Ausmaß moderne Phänomene sakralisiert wurden, wie etwa der bald

verabsolutierte Nationalstaat, der Sport (etwa am Beispiel von Coubertins Olympischer Bewegung) und nicht zuletzt die Wissenschaft selbst. Für die Religionssoziologie verweist die Spannung zwischen Sakralisierung und Säkularisierung auf die grundlegende Differenz zweier religiöser Organisationsmuster, die den beiden Figurationen sehr ähneln: Zeichnen sich »Kirchen« als Sozialform des Religiösen wenigstens der Tendenz nach durch hierarchische Ordnung und klare Strukturen aus, so ist die Sekte idealtypisch ein ebenso tendenziell eher flacher Organisationstypus, der unterschiedliche Ausprägungen zulässt. Doch genau so wenig wie die gesellschaftliche Refiguration nicht bloß zwischen den modernen, spät- und postmodernen Merkmalen entscheidet, sondern aus deren Spannung und Zusammenspiel geprägt wird, geht es bei der These der Refiguration auch nicht nur um eine Entscheidung zwischen Kirche und Sekte oder »Säkularisierung« und »Sakralisierung«. Die Diagnose der Refiguration findet empirisch vielmehr eine Bestätigung dann, wenn wir mit ihr Phänomene in den Blick bekommen, die aus der für die Refiguration typischen gesellschaftlichen oder spezifischen religiösen Spannung hervorgehen und durch ähnliche Ursachen – also etwa die Mediatisierung, der strukturelle Wandel der Industriegesellschaft, der kulturelle Kapitalismus – erklärt werden können.

2. Einen Ausdruck findet diese Refiguration in den neuen Formen der Spiritualität. Dabei handelt es sich um ein Phänomen, das diskursiv erst im Laufe der 1960er eine gewisse Klarheit und Bekanntheit gewinnt und sozial- bzw. religionswissenschaftlich erst in den 1990ern eigens beobachtet wird. Dieser Entwicklung geht eine längere Debatte um die Einschätzung der »Neuen Religiösen Bewegungen« voraus, die als eine Herausforderung der in Form kirchlich organisierten Religiosität angesehen wurden – und zwar von Wissenschaft, Politik und den Kirchen selbst. Schon damals war sie Teil einer spannungsvollen Relation, deren transnationale Dimension vor allem Barker (2004) herausgearbeitet hat. Diese Spannung wird in dieser von Barker übernommenen Gegenüberstellung besonders deutlich:

Tabelle 1:

	Religiosität	Spiritualität
<u>Gottesvorstellung</u>	Transzendent	Immanent
<u>Quelle</u>	Außen	Innen
<u>Ursprung</u>	Schöpfung	Schaffen
<u>Quelle des Wissens</u>	Schrift und Offenbarung	Erfahrung und Mystik

<u>Theodizee</u>	Das Böse, die Sünde, Satan	Mangel an Harmonie, Balance oder Bewusstheit
<u>Leben nach dem Tod</u>	Erlösung, Auferstehung, Verdammnis	Reinkarnation, Transmigration
<u>Zeit</u>	Zeitlich-historisch	Ewig, unhistorisch
<u>Wandel</u>	Linear: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	Zyklisch: damals, heute, dann
<u>Perspektive</u>	Analytisch	Ganzheitlich
<u>Anthropologie</u>	Mensch ist Gottes Abbild	Mensch ist Teil der Natur
<u>Unterscheidung</u>	Dichotom: Sie und wir	Komplementär: Wir (=Sie und Ihr)
<u>Geschlecht</u>	Männlich (weiblich)	Weiblich (männlich)
<u>Beziehungen</u>	Kontrolle	Teilen
<u>Soziale Identität</u>	Gruppe (Mitglied in Tradition)	Das innere, wahre Selbst
<u>Kontrolle</u>	Externe Kontrolle	Interne Verantwortung
<u>Organisationseinheit</u>	Institution / Familie	Individuum
<u>Ort der Verehrung</u>	Kirche, Synagoge	Informelle Gebäude, Tempel, Schreine
<u>Kommunikation</u>	Virtuelle Hierarchie	Horizontales Netzwerk

Es ist bezeichnend, dass auch das Netzwerk hier selbst als ein Merkmal der Spiritualität angesehen wird, das den klassischen hierarchischen Organisationsstrukturen gegenübergestellt wird. Dies zeigt sich historisch in den sozialen Ausprägungen der Spiritualität als Teil der kulturellen Gegenkulturen seit den 1960er Jahren und in den Folgejahrzehnten in den Neuen Religiösen Bewegungen, Jugendreligionen oder dem »occult underground«. Wie etwa die stark rezipierten Untersuchungen von Heelas und Woodhead (2005) in einer englischen Gemeinde (Kendal) zeigen, findet sich diese noch in den 1990er Jahren in einer sozialräumlichen Trennung unterschiedlicher Milieus und religiöser Orte wieder. Heelas und Woodhead zielen nicht nur auf die Überzeugungen, sondern auch auf die Handlungsarten und die Gruppierungen in diesem lokalen Umfeld ab. Ihre Beobachtungen zeigen, dass Kendal in zwei Lager oder »Milieus« unterteilt ist, die sich durch Glauben, Praktiken, institutionelle Formen und Wahlkreis unter-

scheiden. Das eine ist ein kirchliches Milieu von Personen mit regelmäßigem, aktivem Kirchgang bzw. der Beteiligung an anderen Aktivitäten der kirchlichen Gemeinden. Daneben entdecken Heelas und Woodhead ein »spirituelles« Milieu, das sich aus Anbietern alternativer spiritueller Dienstleistungen wie Yoga, Massage, Aromatherapie, Tai-Chi, Reiki, etc. zusammensetzt. Rund 600 lokale Kunden nutzten diese Dienste regelmäßig. Insgesamt sind also etwa 1,6 % der Bevölkerung an der »spirituellen Wirtschaft« von Kendal beteiligt. Obwohl das kirchliche Milieu etwa 7,9 % der Stadtbevölkerung umfasst und damit mehr als viermal so groß ist, können die beiden Milieus in ihrer Größe als vergleichbar bezeichnet werden.

Relevanter für unseren Kontext ist die Feststellung, dass sich das spirituelle Milieu - jedenfalls zum damaligen Zeitpunkt - fast kategorisch vom kirchlichen Milieu unterscheidet. Das heißt, es gibt kaum Überschneidungen zwischen den beiden Milieus, ihren Überzeugungen, Praktiken und Akteuren. Daraus leiten Heelas und Woodhead ab, dass alternative Spiritualität eine Form der »alternativen« Religiosität sei, die kategorisch im Gegensatz zur kirchenorientierten Religion stehe. Während Religionen als Überzeugungen funktionieren, die von ihren Anhängern verlangen, in Übereinstimmung mit äußeren Prinzipien zu leben, wendet sich die alternative Spiritualität ins Innere des Subjekts und wird zu einer »Religion des Selbst«.

Für die These der Refiguration ist nun beachtenswert, dass sich die Gegenüberstellung zwischen Spiritualität und Religiosität aufgelöst hat. Die alten Grenzen zwischen »Religiösem« und »Nicht-Religiösem« werden offenbar neu gezogen. Wie nämlich qualitative Studien etwa von Gebhardt u.a. (2005) belegen, lassen sie sich auch beim Amtspersonal der großen Religionen finden. Gerade weil »alternativreligiöse Phänomene« von der kirchlich orientierten und säkularisierungstheoretischen Forschung häufig als quantitativ relativ unbedeutend angesehen und entsprechend erhoben werden, ist es wichtig, auf ihre Verbreitung hinzuweisen. So bezeichneten sich schon 2012 in einer an Kirchenreligiosität ausgerichteten bundesweiten Umfrage 26% der Befragten als spirituell (Pollak/Müller 2013). Und darunter finden sich zunehmend »Spirituelle«, die sich auch als »Religiöse« verstehen und vice versa (Mücke u.a. 2023).

3. Diese Befragungen weisen auf ein weiteres Merkmal der von der Digitalisierung getragenen Refiguration der Religion hin: es ist die besondere Form der Popularisierung von Religion und Spiritualität. Darauf macht etwa die explosionsartige Verbreitung bestimmter Rituale, Körperpraktiken und Selbsttechniken, wie Yoga oder östliche Medita-

tionstechniken, aber auch »sekundäre« Institutionen, wie Studios, Coaches u.a., die in wenigen Jahrzehnten zu einer solchen Selbstverständlichkeit geworden sind, aufmerksam. Die schiere Verbreitung zeigt sich auch global, wie eine in 19 Ländern mit 21.000 Teilnehmenden verschiedener weltreligiöser Räume durchgeführte Untersuchung belegt.² Die Teilnehmenden dieser Umfrage wurden u.a. danach gefragt, ob sie religiöse Erfahrungen einer personalen Gottheit oder »pantheistische« Verschmelzungserfahrungen gemacht haben, wie sie für die Mystik etwa typisch sind. Die Ergebnisse dieser Umfrage sind beachtlich, geben doch selbst in den befragten westlichen (und christlichen, d.h. theistischen) Gesellschaften durchschnittlich etwa 80% der Befragten in jedem Land an, mindestens eine pantheistische Erfahrung gemacht zu haben. Wenn wir pantheistische Erfahrungen nur als Hinweis auf die Spiritualität betrachten, bestätigt diese Beobachtung ihre enorm große Verbreitung und bestätigt damit ein Merkmal ihrer Popularität.

Popularität im religiösen Bereich ist nicht unbedingt ein neues Phänomen. Während allerdings der Begriff der Popularität bisher sehr stark an den Massenmedien orientiert war und damit auch auf massenkulturelle und popkulturelle Phänomene achtete, die sich von der »E-Kultur« der etablierten Institutionen kategorisch unterschieden, führt die Digitalisierung zu einer neuen Form von Popularität. Diese neue Form der Popularität zeigt sich gerade an der populären Spiritualität ganz besonders, ja man könnte sagen: die populäre Spiritualität ist ihrem Sinn nach »wahlverwandt« mit dem Prozess der Digitalisierung. Wie bei der massenmedialen Popularität zeichnet sich auch die digitalisierte durch eine Marktförmigkeit aus, die seit der Liberalisierung dieser Medien und ihrer Infrastrukturen ihre Organisationsformen ebenso prägen wie auch ihre Nutzung. Während sich sogar die großen kirchlichen Institutionen im Laufe der 1990er Jahre dieser Marktförmigkeit stark angepasst haben, bleibt ihnen ein anderes Merkmal der neuen Medien fast kategorisch verschlossen, das mit ihrer Netzwerkförmigkeit zu tun hat. Wie schon erwähnt, ist der Netzwerkcharakter digitaler Medien keineswegs ungebrochen. In den Kritischen Medienanalysen wird sie sogar als eine Form der »Ideologie« betrachtet (Couldry/Mejas 2019). Auch wenn es sicherlich zutrifft, dass die digitalen Medien einer starken Zentralisierung unterworfen sind, die sich an den global dominierenden, vor allem (aber nicht ausschließlich) amerikanischen Digitalkonzernen zeigt, so bleibt der raumübergreifende Netzwerkcharakter nicht nur in den Nut-

(2) Es handelt sich um die von der Bertelsmann-Stiftung geförderte Untersuchung »Religionsmonitor 2008«. Zu Methoden und Auswertung vgl. Knoblauch 2009a.

zungsformen enthalten (wie etwa Whatsappgruppen). Auch zentrale Steuerungseinrichtungen der Infrastruktur des Internets folgen dem Modell des Netzwerkes in der Form etwa globaler zivilgesellschaftlicher Multistakeholder-Gremien (wie etwa die für die globale Internet-Adressvergabe zuständigen ICANN und ihre Regionalen Suborganisationen) (Freuler 2023).

Während die globale Ausweitung des Internets die globale Diffusion dieser Netzwerkmodelle erklärt, erkennen wir – neben einer ebenso weltweiten und (religions-) kulturübergreifenden Diffusion der Spiritualität (als Phänomen wie als Wort) – schon in Barkers oben wiedergegebenen Gegenüberstellung, das Netzwerk ebenso als eine typische Sozialform der Spiritualität. Auch wenn die historischen »mystischen« Bewegungen, wie sie Troeltsch beschreibt, durchaus von außen auch als »Netzwerke« beschrieben werden könnten, wird das Netzwerk spätestens mit der New Age-Bewegung zu einem expliziten Modell für die soziale Form der spirituellen Subjekte (Knoblauch 1989). Die Wahlverwandtschaft zur Spiritualität drückt sich etwa in der für die Spiritualität typischen Distanz zu formalen Organisationen und deren bürokratischen Hierarchien aus.³ Diese Distanz erstreckt sich auch auf ihre am »Dogma« orientierten Wissensformen. Die Entkoppelung der (zunächst infrastrukturell und technisch-formal regulierten) digital vermittelbaren Kommunikationsinhalte von den zentralisierten Medien-Institutionen (und ihren redaktionellen Vorgaben der Inhalte) fördert diese Entdogmatisierung. Sie dokumentiert sich auch in der Globalisierung, Synkretisierung und Glokalisierung religiöser Inhalte, also etwa der kulturellen Adaption östlicher religiöser Praktiken, aber auch in der »Globalisierung« des eigentlich kulturell hochgradig diversifizierten Islams (Roy 2002). Die Individualisierung des inhaltlichen Zugangs, wortwörtlich im »Personal Computer« gefasst, findet ihre Parallele in der für die Spiritualität typischen enormen Betonung der Subjektivität. Sie kann zwar auch im religiösen Gewand auftreten (etwa in charismatischen christlichen, aber auch in neuen Formen des Sufismus), drückt sich aber auch in nicht als religiös markierten Transzendenzerfahrungen aus, die von Nahtoderfahrungen bis zu ganzheitlichen Heilererfahrungen reichen. Diese »singularisierte« Individualität (Reckwitz 2017) zeigt sich in beiden Dimensionen als »Selbstermächtigung der spirituellen Subjekte« (Gebhardt et al 2005) auf der einen Seite, auf der anderen Seite in der Ermächtigung der Mediennutzenden als einst als

(3) Mit dem Begriff der Wahlverwandtschaft berufe ich mich auf eine methodologisch-begriffliche Vorgehensweise, wie sie Max Weber in seiner Analyse der protestantischen Quellen des modernen Kapitalismus vorgeführt hat (Vgl. Weber 1904/1986).

»Prosumer« bezeichneten eigenständigen Produzierenden von Medieninhalten jeder Form und jeden Formats.

⇒ 5 Zum neuen Strukturwandel der (auch theologischen) Öffentlichkeit

Mit dem Hinweis auf das spirituell ebenso wie medial selbstermächtigte Subjekt sind wir auch beim Thema der Öffentlichkeit angekommen, mit dem wir den Beitrag eingeleitet haben. Seit Habermas' den Begriff wissenschaftlich prägenden Buch von 1962 ist »Öffentlichkeit« nämlich in einem systematischen Kontrast zur »Privatheit« (als sozialer Raum) definiert worden. Wie Habermas (2022) in einer jüngeren Auseinandersetzung mit digitalen Plattformen bemerkt, zeichnen sich diese – neben einer sich mit dem »Populären« deckenden Tendenz zur Entprofessionalisierung und Warenförmigkeit – durch eine besondere Form der »Halböffentlichkeit« aus. Diese unterscheidet sich von der »öffentlichen Religion«, wie sie Casanova noch (ohne Bezug auf Digitalität) in den 1990er Jahren bemerkt hat. Während diese nämlich wesentlich von den religiösen Institutionen getragen wurde, (etwa der Katholischen Kirche) zeigt sich die digitalisierte Form der Kommunikation eben daran, dass die Subjekte selbst öffentlich werden. So argumentiert Habermas (2022, 11, 44) etwa, dass der Plattformcharakter, der das eigentlich Neue an den neuen Medien ist, neben der redaktionellen Öffentlichkeit einen Kommunikationsraum erzeugt, »worin Leser, Hörer und Zuschauer spontan die Rolle von Autoren ergreifen« (ebd.).

Damit wird die Grenze zur Privatsphäre in einer Weise ausgehebelt, die auch für die religiöse Entwicklung relevant ist. Die »Privatisierung« galt als ein Grundzug der Religion in der Moderne. Doch haben mit der »öffentlichen Religion« nicht nur die religiösen Institutionen den öffentlichen Raum betreten. Auch die Subjekte selbst treten nun öffentlich auf, und zwar in einer Weise, die ihre Subjektivität selbst objektiviert. Dazu gehören nicht nur eigentlich »private« Meinungen, Gefühle und Anliegen, mit denen auch eine Affektivierung der öffentlichen Kommunikation einhergeht (Lünenborg 2019); dazu gehört eben auch, was wir als Religion und vor allem als Spiritualität bezeichnen. Diese Entgrenzung von einst als »privat« gehaltenen »Meinungen« und von Institutionen (und deren »Expert:innen«) vertretenem »Wissen« zeigt sich in der Religion an einer selbstermächtigten Spiritualität; wie die für uns alle während der Corona-Krise deutlich machte, ist sie zu einem eigenen Thema geworden und hat die wissenschaftliche Expertise generell zur Disposition gestellt. (Wie die Religion haben auch Teile der vor

allem positivistischen Wissenschaft mit einer Gegenoffensive geantwortet, die man als »Re-markierung der Grenzen von Wissenschaft und Religion« bezeichnen könnte.) Die Entgrenzung betrifft nicht nur die ohnehin (insbesondere im deutschsprachigen Raum) schon seit langem kritisierte medizinische Expertise (der »Schulmedizin«), auf deren Heilziel gerade im spirituellen Feld Ansprüche erhoben werden. Mit der Debatte um den Klimawandel bezieht sie auch andere Naturwissenschaften mit ein und ist ebenso zu einem politischen »Triggerpunkt« (Mau/Lux 2023) geworden wie die Debatte um Gender bei den Sozialwissenschaften (Knoblauch/Pfadenhauer 2023).

Wie anfangs schon angedeutet, betrifft diese Entwicklung sowohl die öffentliche Soziologie wie auch die öffentliche Theologie. Öffentliche Theologie wie auch Soziologie zielen auf eine Öffnung, die sich nicht als bloße quasi innerwissenschaftlich autorisierte Vermittlung versteht, wie das in klassischen Formen der Popularisierung von Wissenschaft gemeint war. Denn während sie anfangs das Ziel hatten, aus dem halbwegs geschlossenen System der Akademie bzw. der Wissenschaft (und der relativ kleinen elitären Milieus) heraus mit der nicht-akademischen Öffentlichkeit zu interagieren, ist zum einen die soziale Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Akademie durch eine massenhafte Akademisierung in der politisch gewollten »Wissensgesellschaft« durchlässig geworden. Mit dem Eintritt der »Laien«, »neuen Amateure« oder »Prosumer« (und deren Influencer als »Meinungsführer«) ist zum anderen die Unterscheidbarkeit auch der Kommunikationsbeiträge immer geringer geworden. Wie das Private öffentlich geworden ist, wird das öffentliche Wissen der Expertise damit strukturell zum »populären Wissen«, das sich nur noch durch die Restbestände institutioneller Absegnung (etwa durch die »Qualitätspresse«) abheben kann.

⇒ Literaturverzeichnis

Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origins of Nationalism*, London: Polity.

Arthur, C. (ed.) (1993): *Religion and the Media*, Cardiff: University of Wales Press.

Barker, Eileen (2004): *The Church Without and the God Within. Religiosity and/or Spirituality*, in: Dinka Marinovic Jerolimov, Sinisa Zrinscak & Irena Borowik (Hg.): *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb: IDZ, 23–47.

Beck, Ulrich (2007): *Was ist Globalisierung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1987): *La dissolution du religieux, choses dites*, Paris: Éditions de Minuit.

Burawoy, Michael (2004): *American Sociological Association Presidential address: For public sociology*, *The British Journal of Sociology* 2005, Volume 56, Issue 2, 260–290.

Castells, Manuel (2011): *Das Informationszeitalter. Band 1: Die Netzwerkgesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Couldry, N. & Mejias U. (2019): *Datafication*, in: *Internet Policy Review. Journal on Internet Regulation* 8,4, 1–10.

Eisenstein, E. (1979): *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elias, Norbert (1983): *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1969): *Über den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (EA 1939).

Freuler, Juan Ortiz (2023), *The weaponization of private corporate infrastructure. Internet fragmentation and coercive diplomacy in the 21st century*, in: *Global Media and China* 8,1, 6–23.

Gebhardt, Winfried, Martin Engelbrecht und Christoph Bochsinger (2005): *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2, 133–152.

Habermas, Jürgen (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit, Darmstadt: Luchterhand.

Habermas, Jürgen (2022): Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin: Suhrkamp.

Heelas, Paul und Linda Woodhead (2005): The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality, Oxford: Blackwell.

Hepp, Andreas (2015): Kommunikative Figurationen. Zur Beschreibung der Transformation mediatisierter Gesellschaften und Kulturen, in: Kinnebrock, S., Schwarzenegger C., Birkner, T., (Hg.): Theorien des Medienwandels. Köln: Halem.

Hjarvard, S. (2009): The mediatization of religion, in: Northern Lights 6, 1, 9–26.

Hoesgard. M.T. (2005) : Cyber-religion. On the cutting edge between the virtual and the real, in: Hoesgard, M.T., Warburg, M. (eds.): Religion and Cyberspace, London and New York: Routledge, 50–63.

Hofman, Jeanette (2020): Digitale Kommunikationsinfrastrukturen, in: Journal of Telecommunications and High Technology Law 2(1), 141–176.

Hoover, S. M. (2006): Religion in the Media Age, London and New York: Routledge.

Hoover, S.M. Stewart (1988): Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church, Newbury Park: Sage.

Huber, Stefan (2008): Structuring Principles, Operational Constructs, Interpretive Strategies, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor, Gütersloh: Verlag Bertelsmann, 19–32.

Innis, Harold (1951): The bias of communication, Toronto: University of Toronto Press.

Knoblauch, H. (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/MainM.: Campus.

Knoblauch, Hubert (2008): Populäre Spiritualität - oder: Wo ist Hape Kerkeling?, in: Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.): Was glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh.

Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Die Sehnsucht nach Spiritualität, Frankfurt/Main-New York: Campus.

Knoblauch, Hubert (2017): Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit, Wiesbaden: Springer.

Knoblauch, Hubert (2019): Bekenntnis, Konversion und kommunikative Konstruktion, in: Christiane Bischoff, Carsten Juwig und Lena Sommer (Hg.): Bekenntnisse. Formen und Formeln, Berlin: Reimer, 17–37.

Knoblauch, Hubert (2020): Einleitung: Die Refiguration der Religion, in: Hubert Knoblauch (Hg.): Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft, Weinheim und Basel: Beltz Juventa, 7–28.

Knoblauch, Hubert (2022): The communicative construction of space, transcendence and religious events, in: Thomas Wabel, Katharina Eberlein-Braun, Torben Stamer (eds.): Space and Place as a Topic for Public Theology, Münster: LIT, 53–70.

Knoblauch, Hubert, Martina Löw (2017): On the Spatial Re-Figuration of the Social World, in: Sociologica, 2/2017.

Knoblauch, Hubert, Michaela Pfadenhauer (2023): Construction versus Realism? The Unrealized Potential of Communicative Constructivism, in: Sociologica V. 17, No.1, 119–136.

Krüger, O. (2012): Religionen und das Internet/ Mythen des Internets, in: Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung, Bielefeld: transcript, 377–417.

Krüger, Oliver (2007): Gaia, God, and the Internet – Revisited. The History of Evolution and the Utopia of Community in Media Society, in: Numen – International Review for the History of Religion 54 (2/2007), 138–173.

Löw, Martina (2001): Raumsoziologie, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Luckmann, Thomas (1969/1980): Säkularisierung - ein moderner Mythos, in: T.Luckmann: Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn: Schöningh, 161–172.

Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Lünenborg, Margret (2019): Affective Publics, in: Jan Slaby, Christian von Scheve (Hg.): Affective Societies, London/ New York: Routledge.

Marty, Martin E. (1974): Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience, in: The Journal of Religion. 54 (4), 332–359.

- Mau, Steffen, Thomas Lux (2023): Triggerpunkte . Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft, Berlin: Suhrkamp.
- McLuhan, Marshall (1962): The Gutenberg Galaxy, London: Routledge.
- Merle, Kristin (2019): Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationsstrukturen, Berlin: De Gruyter.
- Meyer, B., Moors, A. (2006): Introduction, in: Meyer, B. and Moors, A. (eds.): Religion, Media and the Public Sphere, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1–29.
- Meyer, John W., John Boli, George M. Thomas and Francisco O. Ramirez (1997): World Society and the Nation-State, in: American Journal of Sociology 103, 1, 144–181.
- Meyrowitz, Joshua (1994): Medium Theory. In: Crowley, D., Mitchell, D. (eds.): Communication Theory Today, London: Polity, 50–77.
- Moore, R.L. (1994): Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture, New York/ Oxford: Oxford University Press.
- Müke, Marcel, Ulf Tranow, Annette Schnabel, Yasemin El-Menouar (2023): Zusammenleben in Vielfalt, Gütersloh: Bertelsmann.
- Osterhammel, Jürgen, and Niels Petersson (2012): Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen, München: Beck.
- Pollak, Detlef, Olaf Müller (2013): Religionsmonitor 2012, Gütersloh: Bertelsmann.
- Piketty, Thomas (2022): Kapital und Ideologie, München: Beck.
- Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin: Suhrkamp.
- Roy, Olivier (2002): Globalized Islam, New York: Columbia University Press.
- Weber, Max (1904/1986): Die protestantische Ethik, in: Gesammelt Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck) 17–206.

Zitationsvorschlag:

Knoblauch, Hubert (2024): Die räumliche Re(kon-)figuration der Religion (Ethik und Gesellschaft 2/2024: Zwischen privat und öffentlich: Hybride Räume im Umbruch der Corona-Pandemie). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2024-art-2> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2024: Zwischen privat und öffentlich: Hybride Räume im Umbruch der Corona-Pandemie

Florian Höhne, Sarah Jäger, Frederike van Oorschot
 Einleitung: »Zwischen privat und öffentlich: Hybride Räume im Umbruch der Corona-Pandemie«

Hubert Knoblauch
 Die räumliche Re(kon-)figuration der Religion

Andreas Telser
 Digitalität – Privatheit – Ästhetik

Benigna Wäßler
 Who cares privacy? Erschütterte Privatheit

David Plüss
 Transformationen liturgischer Räume und Rollen. Der cultus publicus zwischen Kirchenraum und digitaler Kirche im Wohnzimmer

Johanna Di Blasi
 »Less noise, more conversation«: Das RefLab als Modell für öffentliches Christentum in Social Media

Henrike Katzer
 Umkämpftes Zuhause – Fürsorge und Autonomie in krisenhaften Zeiten

Damian Ostermann
 Applaus unseren schutzlosen Held:innen!
 Eine kritische Praxisreflexion zur Wahrnehmung, Anerkennung und Ausstattung professioneller Pflege während der Coronapandemie

Dierk Starnitzke
 Rekonfigurationen von Räumen und Rollen am Beispiel einer diakonischen Stiftung

Christine Schliesser
 Orientierung und Irritation – Herausforderungen für eine kritische Öffentliche Theologie am Beispiel der GEKE Stellungnahme zum Ukrainekrieg