

Hans-Uwe Otto  
Hans Thiersch  
(Hg.)

# Handbuch

.....

# Soziale Arbeit

Neue Religiösität und  
Spiritualität

Von Heinz Streib

 reinhardt

## Neue Religiosität und Spiritualität

Von *Heinz Streib*

Wenn Religion seit einiger Zeit wieder verstärkt auf Interesse stößt, richtet sich die Aufmerksamkeit nicht allein auf institutionell gebundene Formen oder Events wie Weltjugend- oder Kirchentage, sondern auch auf neue, eher ungebundene und populäre Ausdrucksgestalten von Religiosität. Spirituell zu sein oder nach Spiritualität zu suchen ist nicht mehr peinlich. Im Gegenteil: Nicht nur in den USA, sondern auch hierzulande hat Spiritualität als Selbstbezeichnung einen beachtlichen Attraktivitätsschub erfahren, wie empirische Untersuchungen zeigen. Von Interesse sind freilich auch religiöse Organisationen und Gruppen, die man vormals als Sekten bezeichnet hat und inzwischen, weniger abwertend, „New Religious Movements“ (NRM) nennt. Allerdings scheint die Attraktivität der NRM nachgelassen zu haben. Beide Typen von de-institutionalisierter Religiosität sind hier in dem Sammelbegriff „Neue Religiosität“ zusammengefasst. Dies weist auf Gemeinsamkeiten, kann und soll jedoch Unterschiede und Gegensätze nicht verschleiern.

### Neue Religiosität: Phänomenbeschreibungen und empirische Untersuchung

#### New Religious Movements (NRM)

Wir beginnen mit den „älteren“ Formen „neuer“ Religiosität. Bereits ein Blick in Nachschlagewerke (Partridge 2004, Baer/Gasper et al. 2005) kann einen Eindruck davon vermitteln, wie schwierig die Eingrenzung des Phänomenbereichs und eine Klassifikation der immensen Anzahl von Gruppierungen und Gemeinschaften ist. Die lexikalische Kategorisierung lehnt sich meist an die Wurzeln

der NRM in den Weltreligionen an und unterscheidet etwa 1) Sondergemeinschaften im Bereich oder Umfeld der christlichen Kirchen, 2) buddhistisch, hinduistisch, indigen oder indianisch inspirierte Gruppen, 3) Gruppen in den weltlichen Kulturkreisen, die der Esoterik, dem New Age oder den alternativen Lebenshilfen zugeordnet werden. Dabei ist ein nur ungefährender Konsens zu erkennen, was als „neue“ Religion gelten soll: Religionswissenschaftler wie Hutter (2004) verlegen die Entstehungszeit neuer religiöser Gemeinschaften in unserem Kulturraum in die Mitte des 19. Jahrhunderts und rechnen z. B. Mormonen, die Neuaussapostolische Kirche und die Zeugen Jehovas dazu. Aus eher pragmatischen Gesichtspunkten schlägt Barker (1989, 1999) vor, besonders diejenigen Strömungen als NRM zu bezeichnen, die nach 1945 in ihrer gegenwärtigen Gestalt aufgetreten sind. Noch etwas unschärfer ist Chryssides' (1999) Angabe, dass NRM „sufficiently recent“ sein sollen; doch setzt dann auch seine Beschreibung mit Zeugen Jehovas und Mormonen als „new Christian NRM“ ein, um dann das gesamte Spektrum neuer christlicher, buddhistischer, hinduistischer, heidnischer, New-Age-orientierter Gruppierungen bis hin zum „Human Potential Movement“ zu diskutieren.

Die Anzahl der Gruppen und Organisationen, die zu den NRM zu rechnen sind, lässt sich nur grob schätzen. Wenn man vom eben genannten ungefähren Konsens ausgeht und sowohl „ältere“ kirchenähnlich organisierte religiöse Gemeinschaften christlichen Ursprungs als auch New-Age- und Psychogruppen den NRM zurechnet, sind Schätzungen von etwa 2.000 verschiedenen neu-religiösen Gruppen in Europa und über 10.000 weltweit (Barker 1999) vermutlich kaum zu hoch gegriffen. Schwierig ist es auch, einigermaßen verlässliche Zahlen der Größe von neu-religiösen

Gruppierungen zu erhalten: Der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst e. V. (REMID) in Marburg ist zwar auf seiner Website um die jeweils aktuell verfügbaren Zahlen für Deutschland bemüht, muss jedoch teilweise auch auf die Angaben der Organisationen selbst zurückgreifen, die nicht selten schon dadurch übertrieben sind, weil Dekonvertiten („Aussteiger“) nicht abgezogen werden und teilweise Doppelmitgliedschaften bestehen (Barker 1999).

Empirische Forschung im Bereich der NRM besteht aus einer kaum zu übersehenden Vielfalt von eher ethnologisch vorgehenden Einzelstudien zu den religiösen Gemeinschaften und Gruppen sowie aus eher biografisch-rekonstruktiv und religionspsychologisch orientierten Fallstudien zu Konvertiten und Dekonvertiten (exemplarisch: Streib 1998a; Streib/Hood et al. 2009; Namini/Murken 2009)

Betroffen sind nicht nur Jugendliche. Die Rede von den sogenannten „neuen Jugendreligionen“ geht vor allem auf ein Buch von Haack (1974) zurück, das große Verbreitung gefunden hat. Demzufolge sollen als Jugendreligionen – im Unterschied zu den von den christlichen Kirchen dissidierenden *Jugendsekten* – solche Gruppierungen bezeichnet werden, die nicht-christlich und überwiegend fernöstlich inspiriert sind, von einem „heiligen Meister“ geführt werden, sich als „gerettete Familie“ formieren und ein „rettendes Prinzip“ für die Menschheit besitzen. Der Begriff Jugendreligion unterstellt eine besondere Anziehungskraft dieser Gruppen auf Jugendliche. Dies kann kritisiert werden, vor allem weil dadurch als Verführung der Jugend inkriminiert wird, was ebenso die Erwachsenen betrifft. Auch sind die damals jugendreligiös Bewegten, so sie denn dabei geblieben sind, inzwischen im höheren Lebensalter. Dennoch wird genau zu beobachten sein, ob sich Jugendliche, besonders wenn ihnen Unübersichtlichkeit und Orientierungsverlust, Leistungsdruck und Chancenlosigkeit über den Kopf wachsen, NRM zuwenden, von denen sie sich Halt und Identität in einer festen, vielleicht totalen, Gemeinschaft versprechen, oder ob sie andere Alternativen finden.

## Populäre Religion

In deutlichem Unterschied zur Skizzierung der religiösen Landschaft als Konkurrenzfeld fest organisierter religiöser Institutionen und Gemeinschaften zeichnen jüngere Veröffentlichungen ein anderes Bild neuer Religiosität: das Bild einer „fluiden Religion“ (Lüddeckens/Walther 2010), die aufgrund des Bedeutungsverlusts totaler Gemeinschaften in einer Diffundierung in unverbindlichere Formen religiöser Zugehörigkeit besteht. Wenn jedoch Religiosität nicht mehr in fester Zugehörigkeit und exklusiver ritueller Observanz besteht, sondern sich weiter und radikaler individualisiert, mutiert solch neue Religiosität zum Patchwork-Gesamtkunstwerk des je einzelnen religiösen Individuums. Neue Religiosität kann dann leichter populär werden.

In diesem Sinn ist Knoblauchs (2009; 2010) Begriff von „populärer Religion“ zu verstehen. Knoblauch sieht die gegenwärtigen populären Ausdrucksgestalten des Religiösen zwar vorbereitet in einer bereits Jahrzehnte zuvor einsetzenden Renaissance des Religiösen in unserer Kultur, wozu nach seiner Einteilung neben institutionsnahen Bewegungen wie fundamentalistische, charismatische und evangelikale Erweckungen auch New Age, Esoterik und Okkultismus gehören. Diese bereits sehr weiten und unscharfen Sammelbegriffe werden im Begriff der „populären Religion“ noch weiter (und unschärfer): Knoblauch fasst darunter ein immenses Spektrum an Strömungen und Praktiken, die von Neopaganismus, Schamanismus, Geistheilung, Yoga, Ayurveda, Astrologie, Tarotkartenlegen bis zu New Thought, Bioenergetik, Human-Potential-Bewegung und spirituellen Therapieverfahren reichen. Somit werden das in Mode gekommene Wandern auf dem Jakobsweg, die Begleitung durch Engel im Alltag, „Unterhaltungen“ mit Geistern, Hoffnung auf ein neues ganzheitlich-harmonisches Zeitalter, ebenso wie spirituelle Alternativmedizin und vieles mehr zu Beispielen für Ausdrucksgestalten einer neuen Religiosität, die als populäre Religion in der Öffentlichkeit und auch in der Wissenschaft zunehmend Beachtung erfährt.

Diese neue populäre Religion ist nicht mehr an Kirchen oder an Versammlungsräume charismatischer Prediger oder Gurus gebunden, sondern wird individuell gepflegt, als Klient in einer Praxis oder bei einem Workshop gesucht, findet, in neuer

soziologischer Begrifflichkeit (Gebhardt 2002, 2010), eventisiert oder in Szenen, etwa im Internet, vernetzt statt. Offensichtlich haben nicht allein die Kirchen als die etablierten Akteure im religiösen Feld Konkurrenz durch die gut organisierten und inzwischen größtenteils bereits traditionell zu nennenden religiösen Sondergemeinschaften bekommen; vielmehr ist allen Varianten organisierter Religion zusammen Konkurrenz entstanden durch eine Vielfalt von unorganisierten neureligiösen Szenen und individuellen Stilrichtungen, die sich der Popularisierung neuer Religiosität verdanken. Zum individualisierten und unorganisierten Charakter dieser Sorte neuer Religiosität passt auch die Annahme, dass sie durch die verstärkte Thematisierung in den Medien Auftrieb erhält. Die Vermittlung und Verbreitung durch allenthalben präsente Medien, voran Fernsehen und Internet, könnte auch plausibilisieren, warum Jugendliche, selbst jüngere, hiervon nicht ausgenommen sind. Die neue Religiosität als Jugendphänomen zu charakterisieren und abzutun wäre allerdings heute ebenso verkehrt, wie es zur Zeit der damals sogenannten Jugendreligionen gewesen ist; damals wie heute sind nicht die Jugendlichen die primären Akteure und Adressaten der vielfältigen Formen neuer Religiosität, sondern Menschen im frühen und mittleren Erwachsenenalter. Doch sind nach wie vor Jugendliche mit dabei.

Empirische Studien zur populären Religion sind zahlreich von Knoblauch (2009) zusammengetragen, sie überschneiden sich jedoch zu einem erheblichen Teil mit den zahlreichen Studien zur Spiritualität, die im folgenden Abschnitt vorgestellt werden; und Knoblauch selbst (2009, 119) findet Spiritualität den „passenderen Ausdruck, nicht nur, weil er weiter ist als das New Age, sondern auch, weil er die christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen mit einbezieht“.

#### „Spirituelle Revolution“ – auch in Deutschland?

Buchtitel wie „Spiritual, But Not Religious“ (Fuller 2001), „The Spirituality Revolution“ (Tacey 2004) oder „The Spiritual Revolution“ (Heelas/Woodhead et al. 2005) bringen ein neues Etikett in die Diskussion, unter dem weite Teile der gegenwärtigen populären neuen Religiosität ge-

fasst werden. Die Selbstbezeichnung „spirituell“ hat eine enorme Konjunktur erfahren, besonders in den USA. Für die USA liegen einigermaßen verlässliche empirische Daten vor. Besonders markant sind die Selbsteinschätzungen als „spiritual, but not religious“ oder „more religious than spiritual“, die binnen zweier Jahrzehnte von ca. 20 % auf ca. 30 % gestiegen sind. Marler und Hadaway (2002) haben für die USA Ergebnisse aus einer Reihe von Studien zusammengestellt, aus denen sich im Vergleich Hinweise darauf ergeben, dass sich zwischen 18 % und 20 % der Menschen in den USA als „spiritual, but not religious“ bezeichnen. Ergebnisse der International-Social-Survey-Programme (ISSP), Religion III, in der 2008 erstmals mit vier Fragen nach der spirituellen Selbsteinschätzung gefragt wurde, zeigen Zustimmungen zu dem Satz „I don't follow a religion, but consider myself to be a spiritual person interested in the sacred or the supernatural“ von 24 % der Befragten in den USA. Differenzierte und etwas höhere Werte ergeben sich aus eigenen Berechnungen der Daten des Religionsmonitors (Bertelsmann 2008): 25,9 % der Protestanten, 33,3 % der Katholiken, 39,0 % Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften und 47,8 % ohne Religionszugehörigkeit sind als „mehr spirituell als religiös“ zu identifizieren.

Als Ergebnis eines rein quantitativ-kulturvergleichenden Vorgehens dokumentieren Houtman und Aupers (2007) einen Trend zu einer „post-Christian spirituality“ in zwei Jahrzehnten in den meisten der 14 Länder, für die sie die immense Datenbasis der World Value Survey ( $N=61.352$ ) ausgewertet haben. Auf der Grundlage von Fragen zum Gottesbild (nicht-personales Gottesbild bzw. eine Art von Geist oder Lebenskraft etc.), New-Age-Präferenz und Ablehnung traditioneller christlicher Glaubensinhalte, aber zugleich Ablehnung von säkularem Rationalismus zeigt diese Re-Analyse einen klaren Trend in den meisten der untersuchten Länder.

Heelas und Woodhead (Heelas/Woodhead et al. 2005) dokumentieren für eine mit einem ethnologischen Methodenmix längsschnittlich untersuchte Kleinstadt in England einen enormen Zuwachs an esoterischen, New-Age-orientierten und alternativmedizinischen Angeboten und ebenso der spirituellen Orientierungen der Bewohner. Mit dieser Studie aus England rückt die spirituelle Revolution

(wenn es denn eine ist) näher auf Deutschland zu. Speziell zur spirituellen Lage in Deutschland liegen erste Ergebnisse aus jüngerer Zeit vor: Hier war es der Religionsmonitor (Bertelsmann 2008), der zum ersten Mal für Deutschland außer einer Self-Rating Scale für Religiosität eine solche für Spiritualität ins Instrument aufgenommen hat. Die daraus errechneten Werte für diejenigen, die sich als „mehr spirituell als religiös“ einschätzen, sind mit 10,1% Protestanten, 8,7% Katholiken, 5,3% Mitgliedern in „Freikirchen“ und 16,7% Mitgliedern in anderen christlichen Gemeinschaften (Orthodoxe Kirche, charismatische Gruppen) erstaunlich. Wir können demnach für ca. 10% von Mitgliedern in religiösen Gemeinschaften aller Art und auch für Konfessionslose in Deutschland annehmen, dass sie sich mit Spiritualität eher identifizieren als mit Religion.

Die ISSP-Daten für 2008 liegen mit etwa 11,5% „spirituell, aber nicht religiös“ Antworten nur leicht höher, weisen aber gerade für die Konfessionslosen einen deutlich höheren Anteil von 14,2% aus. Letzteres, dass Konfessionslose höhere Präferenzen für Spiritualität aufweisen, ist nur für diejenigen überraschend, die von der Annahme ausgehen, dass Menschen ohne Mitgliedschaft in einer religiösen Organisation keine Religion haben können. Aus der Altersverteilung der Identifikation mit Spiritualität ist aus den ISSP-2008-Daten erkennbar, dass 18- bis 20-Jährige niedrigere Zustimmungen (12,9% dieser Altersgruppe) verzeichnen als die 25- bis 30-Jährigen, die mit 18,1% höher liegen, und dass die Zustimmungskurve bis zu den 40-Jährigen hoch bleibt, um dann wieder zu sinken. Aufgrund dieser Ergebnisse kann nicht auf Spiritualität als Jugendphänomen geschlossen werden.

Die Ergebnisse aus eigener Forschung fügen sich in das Bild der großen Surveys gut ein und ergänzen dieses. Die Bielefelder kulturvergleichende Studie über Dekonversion wurde 2005 abgeschlossen und hat mit einer quantitativen Samplegröße von  $N=1.196$  und 99 narrativen und Faith-Development-Interviews Dekonvertiten in Deutschland und den USA, die sich aus einer großen Vielfalt von religiösen Gemeinschaften und Gruppen gelöst haben, vergleichend untersucht. In unserem Fragebogen wurde u.a. auch die Frage nach der Selbsteinschätzung als „spirituell“ gestellt. Als „mehr spirituell als religiös“ bezeichnen sich 18,3%

der Mitglieder in religiösen Gemeinschaften in Deutschland. Diese Werte liegen deutlich höher als die im Religionsmonitor oder in der ISSP erhobenen. Die Differenz kann größtenteils damit erklärt werden, dass wir keine Konfessionslosen, sondern nur Mitglieder in Religionsgemeinschaften und darunter überrepräsentativ Mitglieder in NRM in unserem Sample haben. Für Mitglieder in den großen Kirchen beträgt der Anteil der „mehr spirituellen“ Menschen 13,2%, ist also vergleichbar. Die Überraschung unserer Studie sind jedoch die Dekonvertiten, die sich in Deutschland zu 36,5% als „mehr spirituell als religiös“ zu erkennen geben. Man kann dies zu einem Teil damit erklären, dass die Identifikation mit dem Etikett „religiös“ einem Menschen weniger leicht fällt, der sich vor nicht allzu langer Zeit von einer religiösen Gemeinschaft gelöst hat, und sich für viele Dekonvertiten Spiritualität als Alternative anbietet, sofern sie der religiösen Welt nicht ganz den Rücken gekehrt haben.

Im Bezug auf Spiritualität als Selbstbezeichnung allerdings bleiben viele Fragen offen, allen voran die nach der Semantik von Spiritualität in unterschiedlichen Milieus und Kulturen. In einem christlichen Kloster, einer buddhistischen Gruppe, einem neoschamanischen Workshop oder in einem esoterischen Internet-Blog wird vermutlich jeweils eine andere Semantik von Spiritualität vorherrschen. Man kann auch nicht davon ausgehen, dass Spiritualität in den USA dieselbe Bedeutung wie in Europa hat. Auch stellt sich die Frage, ob Spiritualität nicht für viele Menschen so etwas wie die Wahl des kleineren Übels ist, weil sie sich mit institutionalisierter Religion nicht (mehr) identifizieren können.

Insgesamt also wäre die Rede von einer spirituellen Revolution in Deutschland überzogen. Und es ist nicht ausgeschlossen, dass eine genauere semantische Untersuchung in der Vielfalt der subjektiven Konnotationen auch solche Varianten identifiziert, die nicht ins Profil von Esoterik und New Age passen. Aber so viel kann als hinreichend gesichert gelten: In der religiösen Landschaft auch der Bundesrepublik Deutschland hat eine Veränderung stattgefunden; neue Religiosität, die sich selbst mit dem Etikett Spiritualität identifiziert, hat Marktanteile und Attraktivität im religiösen Feld erreicht, die nicht länger ignoriert werden können.

## Konzeptionelle Ansätze und Klärungsnotwendigkeiten

Die aufgezeigten Veränderungen, die mit der Verbreitung neuer Religiosität einhergehen, erfordern neues Nachdenken über den Begriff von Religion und das Bild des religiösen Feldes. Diese Theorieaspekte sind notwendig, wenn das Phänomen „neue Religiosität“ nicht als Religion zweiter Klasse oder schlicht als Aberglaube abgetan werden soll.

### Bemerkungen zum Religionsbegriff

Besonders geeignet für die Interpretation neuer Religiosität ist ein Religionsbegriff, der nicht-substantiell ist, sondern Religion an Strukturen und Interaktionsmustern festmacht. Matthes (1992) beschreibt Religion als ein interpretatives Phänomen und geht davon aus, dass spezifische Erfahrungen mit Rückgriff auf eine vorhandene „kulturelle Programmatik“ in der Selbstreflexion des Subjekts als religiös begriffen und symbolisiert werden. Diese Bestimmung von Religion als diskursives Phänomen legt Religion also nicht substantiell fest, sondern öffnet Religion als einen Möglichkeitsraum, wobei aus der inneren Programmatik der Tradition kontextuell immer neue Ableitungen und Interpretationen generiert werden können, sodass Religion nicht auf konventionelle Sprachmuster festgelegt werden kann (Streib / Gennerich 2010). Eine „Neuerfindung des Religiösen als Rekombination ihrer Elemente“ (Knoblauch 2009, 26) ist in diesem Religionsbegriff denkbar.

Damit ein solcher, struktureller Religionsbegriff nicht unterbestimmt bleibt, weil die *Art* der Erfahrungen, die nach religiöser Interpretation verlangen, und die Bedeutung oder Zentralität der religiösen Interpretation weitgehend offen bleiben, sollen weitere strukturelle Charakteristika von Religion hinzugenommen werden. Die erste Ergänzung ist Luckmanns (1991) Konzept der Transzendierung und Transzendenzenerfahrungen. Mit einem Religionsbegriff, der auf Erfahrungen der Transzendierung des Alltags aufbaut, ist konzeptuelle Prägnanz gewonnen, aber es bleibt die prinzipielle Weite des Religionsbegriffs erhalten, die neue Formen von Religiosität in den Blick bekommt,

die von bisherigen Religionsbegriffen ignoriert oder ausgegrenzt werden mussten.

Eine weitere – ebenfalls strukturelle – Näherbestimmung des Religionsbegriffs ist notwendig, um die Zentralität, das Gewicht der Bedeutung, der Erfahrungen und ihrer Interpretation im Lichte kultureller Programmatiken zu bestimmen: Tillichs (1957, 1; 105) Rede von dem, „was uns unbedingt angeht“ (im englischen Original „ultimate concern“). Im Kontext einer Vielfalt von Erfahrungen der Transzendierung des Alltags und ihrer eventuell religiösen Interpretation, die uns mehr oder weniger stark angehen, gibt es solche, die uns ganz besonders angehen, die lebensbestimmend und identitätsbildend werden. Für Tillich ist das religiös, was uns nicht nur wichtig ist, sondern was uns unbedingt angeht. Diese religionsphilosophisch-strukturelle Bestimmung des Religiösen trägt dem Charakter der Religiosität Rechnung, dass sie zwar an Erfahrungen im Alltag entstehen kann, aber im jeweiligen religiösen Interpretationsprozess mit letzten Begründungen versehen und zur ultimativen Verpflichtung für den Einzelnen wird. Zugleich jedoch wird die Öffnung der Perspektive für prinzipiell alle Anliegen des Menschen festgehalten, die zum „ultimate concern“ werden, inklusive rein weltlich-immanenter Anliegen wie „Human Potential“ oder ökologische Unversehrtheit.

Schließlich stellt sich im Kontext neuer Religiosität das Problem der Verhältnisbestimmung von Religion und Magie (Heimbrock / Streib 1994). Sehr viele neureligiöse Glaubensinhalte und Praktiken sind oder erscheinen als magisch. Auch hier kann Tillichs Perspektive entscheidend weiterhelfen, weil hier Magie nicht a priori aus dem Bereich der Religion ausgegrenzt oder verteufelt wird, sondern als „ältere Schwester“ der Religion erscheint (Streib 2010), die in vielen Alltagssituationen wie therapeutischen, rhetorischen oder pädagogischen Beziehungen, aber auch in bestimmten religiösen Ritualen eine Rolle spielt, dann jedoch problematisch wird, wenn Manipulation ins Spiel kommt (Streib 1996). Daraus ergibt sich eine prinzipielle Weite und Offenheit für magische Dimensionen in der neuen Religion, aber auch klare Kriterien dafür, wann – im Namen der Religion und zugleich im Namen der Freiheit des Menschen – protestiert und entzaubert werden muss.

### De-Institutionalisierung von Religion

Neue Religiosität ist ein Ergebnis der De-Institutionalisierung von Religion (Streib 2007). Man kann von einem „Nachlassen der normativen Integrationskraft der christlichen Groß-Kirchen“ (Feige 2010, 917) sprechen oder, mit Kaufmann (1989, 86) davon, dass es Religion im Sinne einer Instanz oder eines zentralen Ideenkomplexes, die alle einstigen Funktionen von Religion „in und für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise zugleich zu erfüllen“ in der Lage wären, nicht mehr gibt. Institutionalisierte Religion in diesem allumfassenden Sinn ist in unserem Kulturkreis in die Krise bzw. in die Nische geraten.

Religion, die sich dem oben entfalteten weiten Religionsbegriff entsprechend Transzendenzerfahrungen verdankt, ist jedoch nicht verschwunden, vielmehr aus der Institution in die Privatsphäre verlagert, und somit weitgehend „unsichtbar“ geworden (Luckmann 1991). Man kann dennoch ein Weiterbestehen von „Bedürfnissen nach nicht-rationalen und technologisch nicht determinierten, vielmehr auf Transzendenz ausgerichteten Modi der Verarbeitung des Erlebens von Kontingenz“ erkennen (Feige 2010, 917). Nur sucht diese sich eher jenseits der Kirchen ihre Ausdrucksgestalten, die jedes Individuum selbst wählen kann – und wählen muss (Berger 1979). Die neue Religiosität der spirituell orientierten, wie auch die neue Religiosität derer, die in einer neureligiösen Gruppe Halt suchen, und selbst Formen neuer Religiosität, die im Kontext der Kirchen ein Zuhause finden, folgen dem Muster der de-institutionalisierten Religionswahl und -bricolage.

### Veränderung im religiösen Feld

Die neue Religiosität erfordert neue Überlegungen zur Konstruktion des religiösen Feldes. Denn mit der neuen Religiosität haben die etablierten Anbieter oder Akteure im religiösen Feld, nach Weber (1921), Troeltsch (1912) und Bourdieu (1971a; 1971b) die großen Kirchen und traditionellen Sekten, Konkurrenz bekommen. Allerdings scheint es sich hier eher um eine „leise Konkurrenz“ zu handeln, die sich von etablierten Akteuren darin unterscheidet, dass nicht die akkumulierten Ressourcen von Institutionen (Tradition, Personal und

ökonomisches Kapital) im Wettbewerb um Anhänger ausgespielt werden können; vielmehr sind dies individualisierte und okkasionelle Prozesse des Suchens und Findens von Heil(ung) für das eigene Selbst und für die Welt, die die traditionelle Dynamik zwischen Priestern und Laien unterlaufen, indem jeder Einzelne zum Akteur wird oder werden kann.

Diese Erkenntnis ist nicht ganz neu: Bereits Weber und Bourdieu haben eine dritte Gruppe von idealtypischen Akteuren im religiösen Feld gesehen: die Magier. Interessant und produktiv für die gegenwärtige Diskussion um neue Religiosität und Spiritualität ist Troeltschs (1911; 1912) Identifizierung dieser dritten Gruppe von Akteuren mit der (christlichen) Mystik. Troeltsch bezeichnet die Mystik als „spirituelle Religion“, die sich dem Bestehen auf eine direkte, innerliche und gegenwärtige religiöse Erfahrung verdankt und sich in Ekstase, Visionen und frommer Innerlichkeit manifestiert. Bestimmte Formen der Mystik, so weist Troeltsch bereits für die Geschichte der Mystik in Europa nach, entwickelten eine Feindschaft gegenüber der kirchlich verfassten Religion. Man kann, an Troeltsch anschließend, jedoch nicht nur im Rückblick auf die Geschichte der Religion, sondern im Blick auf die Gegenwart durchaus von Mystik und Spiritualität als de-institutionalisierte Ausdrucksgestalten von Religion oder mit Parsons (1999) von „unchurched mysticism“ sprechen. Das religiöse Feld ist, darin besteht die Dynamik eines Feldes, in stetem Wandel. Es muss demnach erweitert und an die gegenwärtige Religiosität angepasst werden (Streib/Hood 2010). Die neue Religiosität ist Teil des religiösen Feldes, gehört allerdings in einen eigenen Bereich, den man das Segment unorganisierter Religion nennen kann.

### Kriterien aus religionspsychologischer Sicht und Beratungsbedarf

Wenn wir abschließend von der deskriptiven und konzeptionellen Annäherung an das Phänomen der neuen Religiosität weiterschreiten zu Fragen ihrer Bewertung und Einschätzung des Beratungsbedarfs, soll eine streitbar diskutierte Frage im Vordergrund stehen: Ist bei Kontakt zu bzw. Mitgliedschaft in neureligiösen Gruppen der Verlust von

Autonomie, ja eine Art von Gehirnwäsche, zu befürchten? Muss also vor der neuen Religiosität gewarnt werden? Neue Religiosität als Mitgliedschaft in NRM kann, so wird behauptet, mit der Gefahr psychopathologischer Veränderung der Persönlichkeit, zumindest mit der Gefahr psychischer Abhängigkeit (Klosinski 1996a, 1996b) einhergehen. Besonders in den USA wurden darüber heftige Kontroversen geführt. Nicht allein Warnungen vor den Gefahren der neureligiösen Gruppen, sondern klare Anweisungen für die Befreiung bzw. Deprogrammierung von Menschen, die in einer Art Gehirnwäsche von neuen Religionen vereinnahmt worden seien, sind in der sogenannten Anti-Kultbewegung in den USA publiziert und teilweise auch in Deutschland erschienen (Hassan 1993; Singer/Lalich 1997). Zahlreiche Kollegen aus der Religionspsychologie und Religionssoziologie haben sich kritisch mit der These von der Gehirnwäsche in NRM auseinandergesetzt, ihre Unwissenschaftlichkeit erwiesen und in Erklärungen der American Psychological Association festgestellt (Dokumente und Beiträge in: Melton/Introigne 2000; Zablocki 2001).

Eine verwandte Kontroverse ist die um die psychische Gesundheit von Mitgliedern in NRM. Richardson (1978; 1985; 1992; 1995; 2000; Richardson/Introigne 2007), einer der Pioniere in der Erforschung, Bewertung und juristischen Einschätzung von NRM, fasst zusammen (1995, 164): „Thus, it seems time to admit that participation in the new religions is similar to that of participation in other, more ‘normal’ religious groups.“ Entsprechend fassen Lilliston und Shepherd (1999, 128) aus einer beachtlichen Anzahl empirischer Studien zu den Folgen der Mitgliedschaft in NRM zusammen:

„(S)everal well-constructed, systematic studies of current members of a variety of New Religious Movements present data that converge towards a clear conclusion of absence of any unusual degree of psychopathology among these members. This conclusion contrasts greatly with the conclusion of critics who rely on anecdotal data provided by ex-members in therapy and by their families. [...] However, these cases fall far from the central tendency of all groups surveyed, thus leading to the general conclusion that good mental health is typical among adult members in all these studies.“

Ein ähnlich moderierendes Fazit zu Gewalt und Manipulation und zu den biografischen Voraussetzungen und Folgen einer NRM-Mitgliedschaft wurde auch für die von der Enquête-Kommission sogenannten Sekten und Psychogruppen des 13. Deutschen Bundestags eingeladene Biografiefor-schung, zu der ich die Untersuchung über Mitglieder und Dekonvertiten im Umfeld christlich-fundamentalistischen Gruppen beigetragen habe (Streib 1998a, Streib 1998b), gezogen:

„In welcher Weise individuelle Problemlagen und Lebens-themen bearbeitet werden, liegt weniger an der Verfaßtheit der Milieus und Gruppen als vielmehr am Passungsverhältnis zwischen Individuen und Gruppen. [...] Manipulative Vereinnahmungsversuche gingen nicht über das Maß hinaus, wie es in vergleichbaren Konfliktsituationen des sozialen Alltags üblich ist.“ (Deutscher Bundestag, Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ 1998, 22)

Die teilweise erhebliche Fluktuation in NRM, die auf individuelle Kräfte zu Ausstieg und Emanzipation hinweisen, und die sorgfältige biografisch-rekonstruktive Analyse von Interviews mit Aussteigern sprechen gegen die These von einer psychischen Gefährlichkeit der NRM. Außer Krisen sind auch Transformation und Ich-Stärkung im Kontext von NRM zu beobachten.

Auf ähnlicher Linie liegen auch die Ergebnisse unserer bereits erwähnten Dekonversionsstudie (Streib/Hood et al. 2009). Die Analyse von 99 Interviews mit Dekonvertiten hat zwar gezeigt, dass insgesamt 16 – und daraus neun Aussteiger aus NRM – professionelle Hilfe in Beratungsstellen oder Therapieeinrichtungen in Anspruch genommen haben. Aber alle haben die Krise überwunden und bei einigen ist ein post-traumatisches psychisches Wachstum erkennbar. Insgesamt sehen wir für unsere 99 Probanden die These widerlegt, dass Dekonvertiten einen außergewöhnlichen Bedarf an therapeutischer Hilfe benötigen, der über das hinausgehen würde, was in Situationen von Trennung und Verlust im Allgemeinen zu erwarten ist (231).

Aus diesen zahlreichen Ergebnissen psychologischer und biografisch-rekonstruktiver Forschung ergibt sich eine Ent-Dramatisierung der Sicht auf Konversion und Zugehörigkeit zu NRM-Gruppen. Gleichwohl bleibt für die Beratung ggf. viel zu tun,

besonders bei Dekonvertiten aus „High-Tension Groups“. Psychische Beratung und Begleitung bei der Aufarbeitung der Trennung von einer Gemeinschaft, die für Jahre oder Jahrzehnte Heimat gewesen ist, und die Trauerarbeit angesichts des Verlusts von Bezugspersonen oder einer angehimmelten und alles bestimmenden Vaterfigur stehen im Vordergrund. Aber gelegentlich sind es auch abgebrochene Bildungswege oder finanzielle Probleme, die professionelle Hilfe notwendig machen. All diese Probleme und Kontroversen scheinen nicht oder nur eingeschränkt für diejenigen Ausdrucksgestalten neuer Religiosität zu bestehen, für die es keine festen Organisationen gibt, sondern

die ein eher fluides und sporadisches Netzwerk bilden. Die Gefahren liegen hier ganz anders: Es sind dies magische Manipulation, Umgehung des autonomen Entscheidungszentrums der Person, konkretistisches Denken und Selbstverurteilung bei Krankheit, Misserfolg und Schicksalsschlägen. Hier könnte auf die positive Seite des ansonsten eher schillernden Begriffs Spiritualität verwiesen werden: dass damit zuallererst auf eigene innere Erfahrungen, auf *mystische* Erfahrungen rekurriert wird. Und diese Erfahrungen entziehen sich der Verfügbarkeit, sind stets auf dem Weg und tragen so bei zur Entzauberung der Welt.

### Literatur

- Baer, H., Gasper, H., Müller, J., Sinabell, J. (Hrsg.) (2005): Lexikon neuerreligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Herder, Freiburg/Br.
- Barker, E. (1999): New Religious Movements: Their Incidence and Significance. In: Wilson, B.R., Cresswell, J. (Hrsg.), 15–31
- (1989): New Religious Movements: A Practical Introduction. Her Majesty's Stationary Office, London
- Berger, P.L. (1979): The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Doubleday, New York
- Bertelsmann, S. (2008): Religionsmonitor. In: www.religionsmonitor.de, 06.06.2010
- Bourdieu, P. (1971a): Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Universitätsverlag Konstanz 2000, Konstanz, 11–37
- (1971b): Genese und Struktur des religiösen Feldes. In: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Universitätsverlag Konstanz 2000, Konstanz, 39–110
- Chryssides, G.D. (1999): Exploring New Religions. Cassell, London
- Deutscher Bundestag, Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Hrsg.) (1998): Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“. Hoheneck-Verlag, Hamm
- Feige, A. (2010): Jugend und Religion. In: Krüger, H.-H., Grunert, C. (Hrsg.): Handbuch der Kindheits- und Jugendforschung. 2. Aufl. VS Verlag, Wiesbaden, 917–931
- Fuller, R.C. (2001): Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America. Oxford UP, Oxford/New York
- Gebhardt, W. (2010): Flüchtige Gemeinschaften: Eine kleine Theorie situativer Event-Vergemeinschaftung. In: Lüddeckens, D., Walthert, R. (Hrsg.), 175–188
- (2002): Signaturen der religiösen Gegenwartskultur. Die Versetzung der Kirchen und die Eventisierung der Religion. In: Isenberg, W. (Hrsg.): Orte für den Glauben. Die zukünftige Gestalt des Christentums in der säkularen Welt. Bensberg, Bergisch Gladbach, 9–23
- Haack, F.W. (1974): Die neuen Jugendreligionen. Evangelischer Presseverband für Bayern, München
- Hassan, S. (1993): Ausbruch aus dem Bann der Sekten. Rowohlt, Reinbek
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B., Tusting, K. (2005): The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality. Blackwell, Oxford
- Heimbrock, H.-G., Streib, H. (Hrsg.) (1994): Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes. Kok, Kampen
- Houtman, D., Aupers, S. (2007): The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000. Journal for the Scientific Study of Religion 46, 305–320
- Hutter, M. (2004): Neue Religionen. In: Grabner-Haider, A., Prenner, K. (Hrsg.): Religionen und Kulturen der Erde. Ein Handbuch. Böhlau Verlag, Wien, 288–299
- Kaufmann, E.-X. (1989): Religion und Modernität. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen
- Klosinski, G. (1996a): Pathogene Erscheinungsformen fundamentalistisch-rigoristischer Abhängigkeitsverhältnisse. Politische Studien 47, 94–108
- (1996b): Psychokulte. Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht. C. H. Beck, München
- Knoblauch, H. (2010): Vom New Age zur populären Spiritualität. In: Lüddeckens, D., Walthert, R. (Hrsg.), 149–174
- (2009): Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Campus, Frankfurt/M.
- Lilliston, L., Shepherd, G. (1999): New Religious Movements and Mental Health. In: Wilson, B.R., Cresswell, J. (Hrsg.), 123–139

- Luckmann, T. (1991): *Die unsichtbare Religion*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Lüddeckens, D., Walther, R. (Hrsg.) (2010): *Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel*. Theoretische und empirische Systematisierungen. transcript, Bielefeld
- Marler, P.L., Hadaway, C.K. (2002): 'Being Religious' or 'Being Spiritual' in America: A Zero-Sum Proposition? *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 289–300
- Matthes, J. (1992): Auf der Suche nach dem 'Religiösen'. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. *Sociologia Internationalis* 2, 129–142
- Melton, J.G., Introvigne, M. (Hrsg.) (2000): *Gehirnwäsche und Sekten – Interdisziplinäre Annäherungen*. Diagonal, Marburg
- Namini, S., Murken, S. (2009): Self-chosen Involvement in New Religious Movements (NRMs): Well-being and Mental Health from a Longitudinal Perspective. *Mental Health, Religion & Culture* 12, 561–585
- Parsons, W.B. (1999): *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. Oxford University Press, New York
- Partridge, C. (Hrsg.) (2004): *Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. Lion Publishing PLC, Oxford
- Richardson, J.T. (2000): Behauptungen zu Gehirnwäsche und Minderheitenreligionen außerhalb der Vereinigten Staaten: Kulturelle Verbreitung eines fragwürdigen Konzepts im gesetzlichen Bereich. In: Melton, J.G., Introvigne, M. (Hrsg.): *Gehirnwäsche und Sekten – Interdisziplinäre Annäherungen*. Diagonal, Marburg, 199–226
- (1995): Clinical and Personality Assessment of Participants in New Religions. *The International Journal for the Psychology of Religion* 5, 145–170
- (1992): Mental Health of Cult Consumers: Legal and Scientific Controversy. In: Schumaker, J.F. (Hrsg.): *Religion and Mental Health*. Oxford UP, New York, 233–244
- (1985): Psychological and Psychiatric Studies on New Religious Movements. In: Brown, L.B. (Hrsg.): *Advances in the Psychology of Religion*. Pergamon Press, Oxford, 209–223
- (Hrsg.) (1978): *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*. Sage Publications, Beverly Hills
- Richardson, J.T., Introvigne, M. (2007): New Religious Movements, Countermovements, Moral Panics, and the Media. In: Bromley, D.G. (Hrsg.): *Teaching New Religious Movements*. Oxford University Press, New York, 91–111
- Singer, M., Lalich, J. (1997): *Sekten. Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiedergewinnen können*. Auer, Heidelberg
- Streib, H. (2010): Religion and Her Older Sister: Interpretation of Magic in Tillich's Work with Respect to Recent Discourses in Psychology. In: Grau, K., Haigis, P., Nord, I. (Hrsg.): *Tillich Preview 2010*. Lit Verlag, Münster, 5–24
- (2007): Religious Praxis: De-Institutionalized? Theoretical and Empirical Considerations. In: Streib, H. (Hrsg.): *Religion Inside and Outside Traditional Institutions*. Brill, Leiden, 147–174
- (1998a): Milieus und Organisationen christlich-fundamentalistischer Prägung. In: Deutscher Bundestag, Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Hrsg.) (1998), 107–157
- (1998b): Teilprojekt „Biographieverläufe in christlich-fundamentalistischen Milieus und Gruppen“. In: Deutscher Bundestag, Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Hrsg.): *Endbericht der Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“*. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Deutscher Bundestag, Bonn, 416–430
- (1996): *Entzauberung der Oltkultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie*. Kok Pharos, Kampen
- Gennerich, C. (2010): *Jugend und Religion*. Juventa, Weinheim
- Hood, R.W. (2010): *Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views*. CIRRuS Working Papers Nr. 9, Bielefeld
- Hood, R.W., Keller, B., Csöff, R.-M., Silver, C. (2009): *Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen
- Tacey, D. (2004): *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*. Brunner-Routledge, Andover
- Tillich, P. (1957): *Dynamics of Faith*. Harper&Row, New York
- Troeltsch, E. (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen
- (1911): *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*. Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19–22. Oktober 1910 in Frankfurt/M.. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 166–214
- Weber, M. (1921/2001): *Religiöse Gemeinschaften*. In: Max Weber Gesamtausgabe, Abt I, Schriften und Reden, Bd. 22-2: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 121–448
- Wilson, B.R., Cresswell, J. (Hrsg.): *New Religious Movements: Challenges and Responses*. Routledge, New York
- Zablocki, B. (Hrsg.) (2001): *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*. University of Toronto Press, Toronto