

Formen und Folgen alternativer Religiosität

von Rafael Walthert

Neue religiöse Bewegungen, als »Sekten« in der Öffentlichkeit oft kritisch thematisiert, galten als Gegenbewegung zu Moderne und Säkularisierung: In ihnen nahm Religion gemeinschaftliche Formen an, sie integrierten ihre Angehörigen in einen umfassenden Lebenszusammenhang mit familiären Zügen, einem charismatischen Führer an der Spitze und starken religiösen Bindungen. Da diese Gemeinschaften den Individuen genau das anbieten würden, was ihnen die moderne Gesellschaft nicht geben könne, erwarteten die Beobachter in den 1980er und 90er Jahren eine »flächendeckende Sekteninvasion«.¹

Diese blieb aus, stattdessen sind die betreffenden Gemeinschaften, einst durch ihre strikten Grenzen gekennzeichnet, im Begriff, in die Gesellschaft hinein zu diffundieren und eine zunehmend fluidere, unverbindlichere Form anzunehmen. Der vorliegende Beitrag stellt erstens die daraus hervorgehenden Formen von Religiosität vor, indem er sie in einen breiteren Kontext sozialen Wandels stellt. In einem zweiten Schritt wird die Frage diskutiert, welche gesellschaftlichen Konsequenzen diese Formen von Religion zeitigen.

1 Wandel

Bei Neuen religiösen Bewegungen in Westeuropa ist ein Übergang von der gemeinschaftlichen Form der Sekte hin zu Bewegungen mit durchlässigen Grenzen und unverbindlichen Formen der Partizipation zu beobachten.²

Während Bewegungen wie OSHO bis in die 1980er Jahre eindeutige Zentren mit einer charismatischen Führerfigur und kommunalen Lebensformen aufwiesen, finden sich in Europa und den USA kaum mehr Kommunen, und die Führer sind gestorben ohne Nachfolger zu finden.³ Die Bewegung ist damit jedoch nicht verschwunden, Anschlüsse an OSHO finden sich in Form »spiritueller« Angebote, therapeutischer Dienstleistungen und Literatur.⁴ Ähnliche Veränderungen sind auch bei Hare Krishna (genauer: ISKCON,

1 Frank USARSKI, »Alternative Religiosität« in Ostdeutschland im Kontinuum zwischen cult-movements und Esoterik-Angeboten, in: Detlef POLLACK / Gert PICKEL, *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*, Wiesbaden 2000, 310-327, 22.

2 Siehe ausführlicher Dorothea LÜDDECKENS / Rafael WALTHERT, Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel, in: Dorothea LÜDDECKENS / Rafael WALTHERT (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen* (Reihe

Sozialtheorie), Bielefeld 2010, 19-55, sowie die im entsprechenden Sammelband enthaltenen Fallstudien.

3 Siehe Joachim SÜSS, Osho-Bewegung, in: Michael KLÖCKER / Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Handbuch der Religionen*. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland, München 2001, 1-10.

4 Siehe Joachim SÜSS, »Zorba the Buddha« als Ideal des spirituellen Weges. Anmerkungen zum religiösen Profil der Osho-Bewegung und ihren asiatisch-abendländischen Wurzeln, in: Michael BERGUNDER (Hg.), *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland*. Eine Übersicht, Halle 2006, 90-102, 95.

International Society of Krishna Consciousness) zu beobachten, wo sich nach dem Tod des Führers 1977 ebenfalls kein Nachfolger etablierte und heute nur noch eine Minderheit der Anhänger kommunal zusammenlebt, während der Rest unverbindlich über die in den Tempeln stattfindenden Rituale und Feste eingebunden ist.⁵

Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch in der Bewegung des »New Age«, die nicht zu den Neuen religiösen Bewegungen im engeren Sinn gezählt wird und von Vorneherein nur in geringem Maße durch gemeinschaftliche Strukturen geprägt war, feststellen. Wie bei den Neuen religiösen Bewegungen findet auch hier eine zunehmende Popularisierung und Diffusion aus einem spezialisierten Milieu in die breitere Gesellschaft hinein.⁶

Sämtliche dieser Entwicklungen münden in ein schwach organisiertes und inhaltlich vielfältiges religiöses Feld. Dieses ist schwierig zu fassen, Luckmann bemerkte bereits, dass die neuen Formen von Religion eher dadurch zu charakterisieren sind, was sie nicht sind, als das, was sie sind – Begriffe wie »unsichtbare Religion« oder »diffuse Religion« sind Belege dafür.⁷ Die Definition über emische Kategorien ist kaum möglich, da es sich um ein inhaltlich heterogenes Feld ohne gemeinsames Zentrum handelt. So findet sich beispielsweise der Begriff »New Age« nur in einem kleinen Segment des Feldes.⁸ Vielversprechender ist der Begriff der »Spiritualität«, der emisch wie etisch meist sehr inklusiv verwendet wird.⁹ Da zu Spiritualität jedoch genauso christlich-kirchlich geprägte Strömungen zu zählen sind, soll im Folgenden der Bezeichnung »alternative Religiosität« der Vorzug gegeben werden. Das Adjektiv »alternativ« verweist darauf, dass es sich um Praktiken und Überzeugungen handelt, die als Alternative zu etablierter Religion und auch Wissenschaft gelten¹⁰ – wobei

5 Siehe Roger MEIER, Entwicklung und Geschichte der ISKCON Schweiz, in: SCHWEIZERISCHE STIFTUNG FÜR KIRSHNA-BEWUSSTSEIN (Hg.), *30 Jahre Krishna-Tempel Zürich*, 1980–2010, Zürich, 2010, 15–27.

6 Siehe Franz HÖLLINGER, The New Age Market in Graz, Austria, in: *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 4 (2008) 30–41, 31.

7 Siehe Thomas LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion* (stw 947), Frankfurt a. M. 1991, 182.

8 Siehe Christoph BOCHINGER, »New Age« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994, 515; Matthew WOOD, *Possession, Power, and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies* (Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series), Aldershot/Burlington 2007, 160.

9 Wobei er sich auch als Abgrenzung zu »Religion« findet, siehe: BOCHINGER, »New Age« (wie Anm. 8), 160.

10 Siehe Hubert KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009, 104.

11 So dürften sich Individuen kaum dauerhaft entweder für christliche oder alternative Überzeugungen/Praktiken entscheiden. Dies ergibt eine kursorische statistische Analyse des Autors mit dem Datensatz des ISSP 2008 zur Schweiz, in welchem kaum positive oder negative Korre-

lationen eines Index alternativer Religiosität mit christlichen Items festgestellt werden können. D. h., dass christliche genauso wenig bzw. viel Bezüge zu alternativer Religiosität haben, wie nicht-christliche Befragte. Dies spricht mit Knoblauch gegen die von Heelas/Woodhead ausgemachte strikte Trennung christlich-kirchlicher von alternativer Religiosität (Ebd., 116; Paul HEELAS/Linda WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford/Malden 2005).

12 Siehe David VOAS/Steve BRUCE, The Spiritual Revolution. Another False Dawn for the Sacred, in: Kieran FLANAGAN/Peter C. JUPP (Hg.), *A Sociology of Spirituality* (Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective/BSA Sociology of Religion Study Group Series), Surrey/Burlington 2007, 43–61, 51.

13 Ferdinand TÖNNIES, Gemeinschaft und Gesellschaft, in: Alfred VIERKANDT (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1931, 180–191; Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt [1935] 1988.

14 Siehe Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York [1937] 1949, 686–694.

15 Siehe TÖNNIES, Gemeinschaft (wie Anm. 13), 191.

16 Weber hätte dies nicht »Vergesellschaftung« genannt, vielmehr verwendete er diesen Begriff analog zu »Gesellschaft«.

17 Siehe Talcott PARSONS, On Building Social System Theory: A Personal History, in: Talcott PARSONS, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York/London 1977, 22–76, 58.

18 Siehe Bryan R. WILSON, Aspects of Secularization in the West, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 3/4 (1976) 259–276.

19 Bryan WILSON, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford/New York 1982, 155.

20 Ebd., 157.

21 Ebd., 159.

22 Siehe Bryan R. WILSON, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford 1990, 122.

23 Siehe Roy WALLIS, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London/Boston/Melbourne/Henley 1984, 41. Vergesellschaftung nahm dabei wiederholt auch konfliktuelle Formen an, da die Neuen religiösen Bewegungen in Gemeinschaftsform als Konkurrenz zu gesellschaftlichen Loyalitäten und individueller Freiheit gesehen werden. Siehe James A. BECKFORD, *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*, London/New York 1985; LÜDDECKENS / WALTHERT, Das Ende (wie Anm. 2).

mit zunehmender Diffusion in die Gesellschaft allerdings damit zu rechnen ist, dass sie immer weniger eine Alternative im Sinne eines klaren Gegensatzes darstellt.¹¹ Weiter ist hinsichtlich der Begriffswahl »alternative Religiosität« zu hinterfragen, ob sich aufgrund ausbleibender Bezüge auf Heiliges oder Übernatürliches Praktiken wie z. B. westliches Yoga überhaupt noch als spirituell oder religiös bezeichnen lassen.¹² Trotz beobachtbaren Vorgängen der Diffusion und der damit verbundenen Schwierigkeit, Kategorien wie »Religion« anzuwenden, ist das Feld in seiner Entstehung und Ausgestaltung weiterhin maßgeblich auch über seine alternativ-religiösen Hintergründe zu verstehen.

2 Faktoren

Der beobachtete Wandel der Form von Religion kann in einem Kontext allgemeinen sozialen Wandels verstanden werden, der hier anhand dreier Aspekte diskutiert werden soll:

2.1 Vergesellschaftung

Vergesellschaftung, *societalization*, bezeichnet den Übergang von gemeinschaftlichen hin zu gesellschaftlichen Formen sozialer Beziehungen. Dies verweist auf den von Tönnies geprägten Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft.¹³ Im Anschluss an Tönnies charakterisiert Talcott Parsons Gemeinschaft als Form von Solidarität, die sich im Teilen von Vor- und Nachteilen äußert.¹⁴ Der Grund für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft besteht nicht in einem isolierbaren Zweck und die sich daraus ergebenden Pflichten sind weder genau spezifiziert noch begrenzt. Wo Verpflichtungen und Sanktionen ins Spiel kommen, schöpfen sie ihre Legitimität aus der Zusammengehörigkeit der involvierten Personen. Im Typus der Gesellschaft dagegen werden soziale Handlungen entlang spezifischer Zwecke vollzogen. Die Zugehörigkeit zu den sich daraus ergebenden sozialen Beziehungen erschöpft sich im jeweiligen Austauschprozess und dem Sinn, den dieser für die beteiligten Parteien unabhängig voneinander macht. Als Beispiele, die den Idealtypen nahe kommen, nennt Parsons Ehe und Familie auf der Seite der Gemeinschaft, geschäftlichen Tausch auf der Seite der Gesellschaft.

Tönnies,¹⁵ Weber¹⁶ und Parsons¹⁷ waren sich einig, dass die Moderne durch Übergänge von Gemeinschaft zu Gesellschaft geprägt ist. Diese Beobachtung wurde insbesondere von britischen, säkularisierungstheoretisch ausgerichteten Religionssoziologen aufgegriffen und mit *societalization* bezeichnet.¹⁸ So stellt Wilson im Anschluss an Tönnies fest: »The course of social development that has come, in recent times, to make the society, and not the community, the primary focus of the individual's life has shorn religion of its erstwhile function in the maintenance of social order and as a source of social knowledge.«¹⁹ In Gemeinschaften, so Wilson weiter, gehe es um Personen, nicht um unpersönliche Rollenbeziehungen, um Hingabe, nicht um Leistung und es bestünden klare Autoritätsstrukturen. Gemeinschaftliche Beziehungen sind mit geteilten moralischen und religiösen Vorstellungen verschränkt. In gesellschaftlichen Beziehungen ist dies nicht der Fall, dafür rückt rationalisiertes, kalkulierendes und zweckgerichtetes Handeln in den Vordergrund.²⁰ Vergesellschaftung ist eine zentrale Komponente von Säkularisierungstheorien, insofern diese als Prozess verstanden wird, im Rahmen dessen Religion als »ideology of community«²¹ ihre soziale Relevanz verliert.²² Ob dieser Konsequenz zugestimmt wird oder nicht, Vergesellschaftung entspricht der Ersetzung von gemeinschaftlichen durch spezifischere Beziehungen, die sich in den hier beobachteten Veränderungen Neuer religiöser Bewegungen feststellen lässt.²³

2.2 Differenzierung

An diese Theorie der Vergesellschaftung lässt sich mit derjenigen funktionaler Differenzierung anschließen. Damit wird die Differenzierung von Gesellschaft in ungleichartige aber gleichrangige Teile, z. B. Politik, Wirtschaft, Religion, beschrieben, die im Gegensatz zur Differenzierung in Clans oder Klassen quer durch Familien, Gemeinschaften und Personen hindurch verläuft. Auch wenn damit Religionsgemeinschaft oder Familie nicht zwangsweise verschwinden, verlieren sie doch an gesellschaftlicher Bedeutung: Beruf, Freizeit und Ausbildung finden nicht in gemeinschaftlich geregelten Zusammenhängen statt. In den einzelnen ausdifferenzierten Teilsystemen entwickeln sich jeweils spezifische Arten der Kommunikation, die nicht ineinander übersetzt werden können. Damit kann kein Teilsystem eine Rolle als Dach sämtlicher Kommunikationen, d. h. der Gesellschaft, einnehmen.²⁴ In der Begrifflichkeit des »kollektiven Gedächtnisses« von Hervieu-Léger ausgedrückt,²⁵ verschwindet damit die Möglichkeit einer totalen, alle Lebensbereiche überbrückenden Erinnerung. Wirtschaftliche, politische, rechtliche und erzieherische Kommunikationszusammenhänge können sich zwar gegenseitig beobachten, diese Beobachtung bleibt jedoch Kommentar.²⁶ Religion wird zu einer Art des Kommunizierens neben anderen.

Neben funktionaler Differenzierung identifiziert Anthony Giddens »Entbettung« (disembedding)²⁷ als weiteren wichtigen Aspekt moderner Gesellschaft. In traditionellen Gesellschaften sind soziale Beziehungen in lokale Zusammenhänge eingebettet. In kollektiven Ritualen konnte sich damit örtliche, zeitliche und soziale Einheit konstituieren. In modernen Gesellschaften dagegen stehen soziale Beziehungen in einem Geflecht von Zusammenhängen, die Raum und Zeit übergreifen. Soziale Beziehungen sind durch Wissen und Ressourcen geprägt, die nicht zum lokalen Kontext gehören. Wirtschaftliche Produkte, Wissen, Glaubensvorstellungen usw. entstehen und zirkulieren in einem Kontext weltweiter Verknüpfungen. Interaktionen bergen somit Verweise in sich, die die betreffende Interaktion bei Weitem überschreiten.

Luhmanns Beobachtung einer zunehmenden Differenzierung von Interaktionen unter Anwesenden und Gesellschaft ergänzt dies: Das Funktionieren von Gesellschaft ist in immer geringerem Masse von Interaktionen abhängig. Gerade komplexe Systeme bauen auf Kommunikation unter Nicht-Anwesenden auf, insbesondere auf Schrift, womit beispielsweise wissenschaftliche Diskussionen nicht darauf angewiesen sind, dass sich die Kontrahenten in einer Interaktionssituation gegenüberstehen.

Für Religion hat dies insbesondere im Hinblick auf Rituale Folgen: Diese stellen typische Interaktionen dar und ihnen kommt tatsächlich nicht mehr die Kapazität zu, Gesellschaft abzudecken, wie es mit Durkheim mit einiger Plausibilität für Zusammenhänge, in denen die Gesellschaft noch Gemeinschaft war, gesagt werden kann.²⁸ Durch die zunehmende Raum-Zeit Distanzierung sozialer Beziehungen lässt sich Gesellschaft rituell, d. h. durch Interaktion, nicht mehr einholen.

24 Siehe Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (stw 1360), Frankfurt a. M. 1998, 743-788.

25 Siehe Danièle HERVIEU-LÉGER, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, New Jersey 2000.

26 Siehe Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft* (stw 1581), Frankfurt a. M. 2002, 285.

27 Anthony GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990, 18.

28 Siehe Émile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (stw 1125), Frankfurt a. M. 1994.

29 Siehe GIDDENS, *The Consequences* (wie Anm. 27), 22.

30 Siehe Anthony GIDDENS, *Living in a Post-Traditional Society*, in: Ulrich BECK/Anthony GIDDENS/Scott LASH (Hg.), *Reflexive Modernization*. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order, Cambridge/Oxford 1994, 56-109.

31 Ebd., 89. Siehe auch Mark CHAVES, *Secularization as Declining Religious Authority*, in: *Social Forces* 72/3 (1994) 749-774.

Diese Entbettung und Raum-Zeit-Distanzierung wird an Formen, mit denen Einfluss in Abwesenheit gemeinschaftlicher Bindungen ausgeübt wird, deutlich. Giddens nennt Geld als Beispiel eines Mediums, das sich den Differenzierungsprozessen anpassen kann.²⁹ Geld ist räumlich, zeitlich und sozial hochgradig mobil: Es erlaubt die unpersönliche Regelung von Beziehungen, seine Herkunft und sein Einsatzzweck sind völlig unabhängig voneinander. Durch diese Mobilität bietet es stets die Möglichkeit zur Überschreitung der Interaktion oder der Gemeinschaft, in der es eingesetzt wird, da das darin getauschte Geld ohne Weiteres für ganz andere Dinge ausgegeben werden kann.

Ein weiterer Aspekt von Entbettung und Raum-Zeit-Distanzierung besteht im Wandel von Autorität, im Rahmen dessen eine Ablösung von »Hütern der Tradition« (guardians) durch Experten stattfindet.³⁰ Die Kompetenzen der Hüter der Tradition sind in lokalen, gemeinschaftlichen Kontexten begründet und sie erlangen generalisierte Zuständigkeit für die Lebenszusammenhänge in die das betreffende Wissen eingebettet ist. Dieses hat die Form von »formulaic truth«, formelhafter Wahrheit, die sich der Traditionalität verdankt und nicht der fortlaufenden Prüfung und Revision unterzogen ist. Expertise in Form von Spezialistentum ist dagegen aus lokalen Interaktionszusammenhängen herausgelöst und hat einen entbettenden Effekt, da ihre Referenzen und ihre Geltung überlokal und dezentriert sind und auf der Akkumulation von methodisch stets revidierbarem Wissen beruhen. Dabei sind Experten immer auf bestimmte Gesellschaftsbereiche spezialisiert.³¹

2.3 Individuum

Die Betonung der Einzigartigkeit des Individuums kann als Reaktion auf die beschriebenen Veränderungen der Gesellschaftsstruktur verstanden werden: Erstens führt funktionale Differenzierung dazu, dass Individuen in verschiedene Teilsysteme involviert sind. Ein Individuum hat an religiösen, politischen und wirtschaftlichen Zusammenhängen Teil, die sich gegenseitig nicht bestimmen: Beispielsweise sind Parteizugehörigkeit, Berufs- und Religionswahl unabhängig voneinander. Damit stellt das Individuum den exklusiven Kreuzungspunkt der jeweiligen Konfiguration von Teilnahmen dar.³² Zweitens hat auch die als Entbettung charakterisierte Differenzierung Folgen für das Individuum. Im Gegensatz zu dörflichen Gemeinschaften rückt in modernen Gesellschaften der soziale Hintergrund weit von der Interaktion weg. Herkunft, Familie und Religion sind nicht von Belang, wenn die Arbeit in der Bank verrichtet oder der Freizeit nachgegangen wird. Die Interaktionsebene eröffnet dem Individuum Freiheit von übergreifenden Bindungen.³³

Die zunehmende gegenseitige Unbestimmtheit von Kommunikationen innerhalb von Gesellschaft, d. h. die durch soziale Differenzierung angestiegene Komplexität führt dazu, dass die »Person« in ihrer Individualität zu einem zentralen Problem der Lebensführung wird. Während sich in interaktionsnahen Gesellschaften die Personen nirgends stark

32 Siehe Georg SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908; Niklas LUHMANN, *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3, Frankfurt a. M. 1989, 149–258, 160.

33 Siehe Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme* (stw 666), Frankfurt a. M. 1984, 570. Gleichzeitig mit dieser Zunahme an Individualität kann auch zunehmende Disziplinierung und »Vermassung« des Individuums ausgemacht werden. Für die vorliegende Fragestellung steht dieser Aspekt jedoch nicht im Zentrum. Siehe Bryan S. TURNER, *Religion and Social Theory. A Materialist Perspective* (Theory, Culture & Society), London/Newbury

Park/New Delhi 1992, 164; Hartmann TYRELL, »Individualismus« vor »der Individualisierung«: Begriffs- und theoriegeschichtliche Anmerkungen, in: Wilhelm GRÄB/Lars CHARBONNIER (Hg.), *Individualisierung - Spiritualität - Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive* (Studien zu Religion und Kultur 1), Münster 2008, 59–86, 76.

davon unterscheiden, als was sie auch anderswo bekannt sind,³⁴ erhöht sich der Druck auf das Individuum in modernen Gesellschaften dadurch, dass man »[...] um Person sein zu können, prätendieren können [muss], dieselbe Person auch anderswo sein zu müssen.«³⁵ Durch das Ersetzen einer übergreifenden sozialen Bestimmtheit durch eine Vielzahl von einander unabhängiger, spezifischer sozialer Beziehungen wird das Individuum sich selbst zum reflexiven Projekt.³⁶ Im Rahmen dessen muss es seinen Weg zwischen Dilemmata wie Vereinheitlichung gegenüber Fragmentierung finden.³⁷ Diese »Reflexivität des Selbst« geht auch mit einer Zunahme der Thematisierung des Individuums einher, d. h. die strukturelle Individualisierung ist mit einer semantischen verbunden.³⁸ Diesbezüglich ist insbesondere der religiöse Individualismus des Protestantismus, der das Individuum als Gegenstand und entscheidenden Faktor von Erlösung thematisierte, als maßgeblicher Ausgangspunkt der modernen Bedeutung des Individuums zu sehen.³⁹

3 Merkmale

Die hier beschriebenen Vorgänge des Wandels aufgreifend, lässt sich alternative Religiosität in ihrer fluiden Form über folgende Punkte charakterisieren:

3.1 Themen

Die dezentrale Struktur des Feldes alternativer Religiosität führt zu einer großen Diversität an Lehren und Praktiken. Vielfalt und individuelle Wahlfreiheit wiederum stellen Werte dar, bezüglich welchen eine Einigkeit besteht, die genau diese Pluralität ermöglicht.⁴⁰ Als übergreifendes Thema erfolgreicher Strömungen des Feldes lässt sich weiter das »Selbst« ausmachen,⁴¹ Heelas stellt gar eine »celebration of the self« fest.⁴² Das Individuum, Gesundheit, Wohlergehen, Vitalität, Schönheit rücken ins Zentrum.⁴³ Das Befreien von inneren Widerständen und sozialen Rollen und der Durchbruch zur »richtigen Person«⁴⁴ sind zentral. Der Prävalenz dieser Themen folgend, setzt sich auch ein Großteil der alternativ-religiösen Praktiken mit dem Körper, bzw. dem Zusammenhang von Körper und Geist auseinander, wie z. B. Yoga oder Tai Chi.⁴⁵

Die gemeinschaftliche Abschottung von der Welt wurde durch die Öffnung von Strukturen und Inhalten gegenüber der gesellschaftlichen Umgebung, bis hin zu ihrer positiven Bewertung, ersetzt. Die Bejahung der bestehenden Ordnung, in Kombination mit der Wichtigkeit des Erreichens individueller Ziele und dem primären Bezug auf die

34 Siehe LUHMANN, *Systeme* (wie Anm. 33), 567.

35 Ebd., 575.

36 Siehe Gerald D. BERREMAN, *Scale and Social Relations: Thoughts and Three Examples*, in: Fredrik BARTH (Hg.), *Scale and Social Organization*, Oslo/Bergen/Tromsø 1978, 41–77, 68.

37 Siehe Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge/Oxford 1991, 201.

38 Siehe Monika WOHLRAB-SAHR, *Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus*, in: Ulrich BECK/Peter SÖPP (Hg.), *Individualisierung und Integration*. Neue

Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, 23–35, 34.

39 Siehe Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: *Historische Zeitschrift* 2 (1928) 3–103, 23.

40 Siehe Steve BRUCE, *God is Dead. Secularization in the West (Religion in the Modern World)*, Oxford 2002, 93.

41 Siehe Eileen BARKER, *Plus ça change ...*, in: *Social Compass* 42/2 (1995) 165–180.

42 Paul HEELAS, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford/Cambridge 1996.

43 Siehe Danièle HERVIEU-LÉGER, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft 17)*, Würzburg 2004, 113.

44 Ebd., 113.

45 Siehe HÖLLINGER, *The New* (wie Anm. 6), 33.

46 Mit »Welt« soll hier die Menge der gesellschaftlichen Beziehungen bezeichnet werden. Siehe Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, 328.

47 Siehe WALLIS, *Forms* (wie Anm. 23); Karel DOBBELAERE, *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Con-*

Person nähert heutige Neue religiöse Bewegungen Wallis' Typ der »weltbejahenden«⁴⁶ (world-affirming) Religionen an.⁴⁷

Als semantische Entsprechung des hier festgestellten strukturellen Wandels findet ein Ablegen von Dichotomien statt: So wird nicht mehr strikt zwischen Gemeinschaft und Welt unterschieden, was die religiöse Ablehnung oder Abschottung von ihr unwahrscheinlich macht. Auch die Dualität zwischen Diesseits und Jenseits wird aufgeweicht, was insbesondere die zunehmende Popularität von Reinkarnation zeigt: In der westlichen, weltbejahenden Zuspitzung ist der Reinkarnationskreislauf nichts mehr, dem es zu entinnen gilt. Vielmehr scheint es sich um eine Bestätigung des irdischen Lebens über den Tod hinaus zu handeln, in welcher das Jenseits ins Diesseits verlegt wird.⁴⁸ Auch die Trennung zwischen Körper und Geist macht »ganzheitlichen« Wahrnehmungen Platz, wobei vor allem der Körper religiös aufgewertet wird. Mit Mary Douglas⁴⁹ kann dies als typisches Zeichen von Weltbejahung und Akzeptanz der Verhältnisse gesehen werden.⁵⁰ Die Zuwendung zum Körper ist Teil einer positiveren Bewertung des Diesseits und damit einer neuen Ausrichtung der Neuen religiösen Bewegungen hin zur Welt, die Ernst Troeltschs Vermutung bestätigt,⁵¹ dass das Verschwinden von scharfen Dichotomien zu einer stärkeren Diesseitsausrichtung und einer Verabschiedung von »kirchlicher Askese« führten.

3.2 Formen

Hinsichtlich der »Sozialform« alternativer Religiosität kann im Anschluss an Netzwerktheorien von einer Ablösung von starken Bindungen (strong ties) durch schwache Bindungen (weak ties) gesprochen werden. Während starke Bindungen, d. h. in diesem Zusammenhang Gemeinschaften, durch eine »preiswerte Monitoring- und Solidaritätsfunktion«⁵² geprägt waren, bestehen die schwachen Bindungen zwischen stark autonomen Individuen, die nur in vorübergehende, vergesellschaftete, Verbindungen zueinander treten. Gleichzeitig sind sie anspruchloser, weshalb sie auch bei großen sozialen und geographischen Distanzen der Akteure funktionieren. Im Gegensatz zu starken Bindungen, in denen gegenseitige Abhängigkeiten Wandlungsprozesse erschweren, ermöglichen schwache Bindungen niederschwellige und dezentrale Veränderungen.⁵³

Für die Verknüpfung nur schwach verbundener Akteure sind in der Netzwerktheorie »broker« vorgesehen und tatsächlich finden sich in Entsprechung damit im Feld alternativer Religiosität »Makler«⁵⁴, deren Beitrag darin besteht, Anbieter und Kunden zusammenzubringen. Statt durch gemeinschaftliche Zugehörigkeit ist das Feld durch solche Makler in

cept of Secularization, in: *Sociology of Religion* 60/3 (1999) 229-247, 235.

48 Siehe Peter B. CLARKE, Introduction: Change and Variety in New Religious Movements in Western Europe, c. 1960 to the Present (Bibliographies and Indexes in Religious Studies, Number 41), in: Peter B. CLARKE/ Elisabeth ARWECK (Hg.), *New Religious Movements in Western Europe. An Annotated Bibliography*, Westport/ London 1997, XVIII-XIX.

49 Siehe Mary DOUGLAS, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur* (stw 353), Frankfurt a. M. 1981.

50 Die Betonung der Trennung zwischen Körper und Geist ist ein Anzeichen für die Opposition gegen die etablierten Verhältnisse. Im Extremfall des »dramatic denouement« äußert sich dies im Zurücklassen der Körper durch Suizid. Körperschädigendes Verhalten scheint ein Kennzeichen jenseitsgerichteter Religion zu sein. Siehe David G. BROMLEY, *Dramatic Denouements*, in: David G. BROMLEY/ Gordon J. MELTON (Hg.), *Cults, Religion & Violence*, Cambridge 2002, 11-41.

51 Siehe TROELTSCH, Die Bedeutung (wie Anm. 39), 14.

52 Dorothea JANSEN/ Rainer DIAZ-BONE, Netzwerkstrukturen als soziales Kapital. Konzepte und Methode zur Analyse struktureller Einbettung, in: Johannes WEYER (Hg.), *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, 2., überarbeitete und aktualisierte Auflage, München 2011, 73-108, 80.

53 Ebd., 78.

54 Stefan RADEMACHER, »Makler«: Akteure der Esoterik-Kultur als Einflussfaktoren auf Neue religiöse Gemeinschaften, in: LÜDDECKENS/ WALTHER (Hg.), *Religion* (wie Anm. 2), 119-148.

Form von Verlagen, Buchhandlungen und Veranstaltungszentren geprägt.⁵⁵ Die Bedürfnisorientierung der religiösen Anbieter geht mit einer Spezialisierung von Kompetenzen und Zuständigkeiten einher. Dies steht im Gegensatz zu Seelsorge in gemeinschaftlichen Zusammenhängen, in denen ein bestimmter Priester mit einer bestimmten Tradition im Hintergrund die Individuen in verschiedensten Situationen ihres Lebenslaufs begleitet. Die Beobachtungen zum allgemeinen Wandel von Autorität treffen auch auf den Bereich der alternativen Religiosität zu: Umfassende *guardians* werden durch spezifische Experten mit ihren isolierten Leistungen abgelöst. Dies führt dazu, dass keine einheitliche Disziplin besteht und die doktrinaire Durchdringung gering ist.⁵⁶

In den Ausführungen zur Rolle des Individuums wurde festgestellt, dass die Gesellschaft durch ihre Differenzierung »die Individualität der Individuen«⁵⁷ produziert. Das Individuum befindet sich in Situationen, die voneinander völlig unabhängig sind, das Individuum auf jeweils verschiedene Art und Weise in Anspruch nehmen und ihm gleichzeitig eine kontextübergreifende Einheit zuschreiben. Das Individuum muss seine Individualität durch diese Pluralität der Kontexte hindurch durchhalten. Die Frage stellt sich, ob es hinsichtlich seiner religiösen Entscheidungen einem gewissen Konsistenzdruck ausgesetzt ist: Werden beispielsweise Reiki und Ayurveda hinsichtlich der Kompatibilität dahinter stehender Lehren oder ihrer Vereinbarkeit mit christlich-kirchlicher Religion befragt? Wie Woods Ausführungen zur »non-formativeness« des Feldes zeigen, werden solche Fragen weder von den Individuen gestellt noch finden sich auf Anbieterseite Ansprüche auf Exklusivität.⁵⁸ Im alternativ-religiösen Feld bestehen kaum religiöse Autoritäten, die einen nachhaltig prägenden Einfluss auf das Leben der Beteiligten ausüben.⁵⁹ Damit ist aus Bindung ein höchst unverbindliches *commitment* geworden,⁶⁰ das weder durch sozialen (z. B. Gemeinschaft) noch »inneren« Druck in Bindung rückgeführt wird.

3.3 Medien

Alternativ-religiöse Strukturen zeigen Tendenzen zu zunehmender Professionalisierung,⁶¹ was heißt, dass Organisationen Angebote entwickeln, verwalten und anbieten. 60% des von Höllinger untersuchten alternativ-religiösen Angebots in Graz stammten von privaten Vereinigungen oder Firmen.⁶²

In religiösen Gemeinschaften kann zuverlässig auf geteilte Glaubensvorstellungen, Zugehörigkeit und Tradition gepocht werden, um bestimmte Dinge näher zu legen als andere. Fallen diese, wie in den hier beobachteten fluiden Formen von Religiosität weg, kann die Frage nach einer bestimmten Ordnung »nicht mehr einfach mit dem Hinweis auf die Faktizität von Moral oder Kollektivbewusstsein gegeben werden«.⁶³ Die Steigerbarkeit von Chancen, d. h. die Struktur des Feldes, wird auf andere Weise erzeugt. Als typisch moderne Art und Weise Chancen zu steigern, wurde mit Giddens bereits Geld identifiziert. Es ist hochgeneralisierbar und kann in höchst unterschiedlichen und höchst spezifischen Beziehungen zum Einsatz kommen. Geruchlos, unabhängig von seiner Herkunft und seiner Lagerung und in Absehung von sozialen Beziehungen und Überzeugungen können religiöse Leistungen damit eingekauft werden.

Kirchliche Formen des Kommodifizierens religiöser Leistungen wie der Ablasshandel basierten auf Verknappung durch die monopolistische Verwaltung von Heilsgütern,⁶⁴ während die Form der Sekte das erstrebte Gut ideologisch verknappt, z. B. durch eine Beschränkung der Zahl der Erlösten. In der Heilsökonomie fluider Formen alternativer Religiosität wird dagegen die Dichotomie Heil/kein Heil aufgelöst. Damit entfällt die Notwendigkeit einer strukturellen Abdeckung der Dichotomie durch Organisation oder

strikte Lehre. Stattdessen werden die Leistungen dezentral ausgehandelt, der individuell beurteilte Nutzen für die Individuen wird maßgeblich für die Festlegung von Preisen. Auf der Mikroebene ist damit von Tausch, auf der Makroebene von Markt die Rede. Wie es Giddens für die Gestaltung moderner Individualität generell beobachtet, halten damit auch in der alternativen Religiosität die »standardising effects of commodity capitalism« Einzug.⁶⁵

4 Folgen

Die genannten Faktoren, die zur gesteigerten Fluidität von Religion führen – Vergesellschaftung, Einschränkung religiöser Autorität, Veränderungen der gesellschaftlichen Differenzierungsform und Individualisierung – fungieren als zentraler Teil von Säkularisierungsverständnissen. Im Rahmen dieser wird argumentiert, dass durch die Instabilität der Form von Religion ein anhaltendes *commitment* unwahrscheinlich wird. Vergesellschaftete Religion ist damit dem Untergang geweiht: »The community is essentially religious; society is essentially secular.«⁶⁶ Alternative, fluide Formen von Religion stellten einen bloßen Zwischenschritt Schritt in die zunehmende Bedeutungslosigkeit von Religion dar. Dem halten u. a. Heelas und Woodhead entgegen, dass genau diese Formen von Religion die dauerhafte Nachfolge gemeinschaftlicher/kirchlicher Religion darstellen.⁶⁷ Anstatt dieser Frage nach den Zukunftsaussichten alternativer Religiosität wird jedoch im kommenden Abschnitt die Frage nach ihrer gesellschaftlichen Relevanz gestellt. Welche gesellschaftlichen Folgen zeitigen fluide Formen von alternativer Religion, in die sich das New Age und die Neuen religiösen Bewegungen transformiert haben?⁶⁸ Diese Frage rückt meist hinter die Diskussion prozentualer Verteilung individueller Überzeugungen und Praktiken zurück. Wird sie trotzdem gestellt, teilen sich die Einschätzungen in dieselben Lager wie hinsichtlich der Frage nach dem Bestehen: Auf der einen Seite halten die Säkularisierungstheoretiker alternative Religiosität aufgrund ihrer Diffusität, individueller Mobilität und mangelnder Organisiertheit für weitgehend folgenlos.⁶⁹ Auf der anderen Seite stellen Heelas und Woodhead eine »spirituelle«,⁷⁰ Knoblauch eine »ekstatische Revolution« fest,⁷¹ die als solche die Gesellschaft tiefgreifend prägen.

55 Siehe HERVIEU-LÉGER, *Pilger* (wie Anm. 43), 112.

56 Siehe WALLIS, *Forms* (wie Anm. 23), 22.

57 LUHMANN, Individuum (wie Anm. 32), 153.

58 Siehe WOOD, *Possession* (wie Anm. 8).

59 Dabei macht Wood im Feld auch keinen stärker integrierten Kern aus, wie er z. B. in mystisch-individualisierten Strömungen im Christentum durchaus vorhanden ist, siehe Ebd., 158–159.

60 Siehe LUHMANN, *Die Religion* (wie Anm. 26), 292.

61 Siehe HÖLLINGER, *The New Age* (wie Anm. 6), 36.

62 Wobei zusätzlich 7% von individuellen Praktikern und ein Drittel von Organisationen wie Erwachsenenbildungsstätten abgedeckt werden, siehe ebd., 35.

63 Niklas LUHMANN, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996, 30.

64 Siehe TURNER, *Religion* (wie Anm. 33), 102.

65 GIDDENS, *Modernity* (wie Anm. 37), 196.

66 WILSON, *Aspects* (wie Anm. 18), 262.

67 Siehe HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11), ein Projekt, das die Wichtigkeit von Spiritualität in der nordwestenglischen Stadt Kendal empirisch erhob, sowie als kritische säkularisierungstheoretische Reaktion darauf, Voas und Bruce, die anhand derselben Daten keine solche Revolution ausmachen, sondern ihre Säkularisierungsthese bestätigt finden. Siehe VOAS/BRUCE, *Revolution* (wie Anm. 12).

68 Es darf nicht sämtliche Kommunikation und sämtliches Handeln für sozial gleichermaßen einflussreich und

damit auch sozialwissenschaftlich gleich relevant gehalten werden. Außerdem kann nicht davon ausgegangen werden, dass mit der Feststellung gesellschaftlicher Konsequenzen eines Gesellschaftsbereichs auf anhaltenden Bestand geschlossen werden kann. Siehe Carl G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation. And Other Essays in the Philosophy of Science*, New York/London 1965, 314; Anthony GIDDENS, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge/Malden 1986, 12.

69 Siehe BRUCE, *God* (wie Anm. 40); WALLIS, *Forms* (wie Anm. 23), 70.

70 HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11).

71 KNOBLAUCH, *Populäre Religion* (wie Anm. 10).

Anstatt eine pauschale Antwort auf diese Frage zu formulieren, wird im Folgenden der Differenzierungen und Vorgänge der Entbettung in und Antworten auf drei Ebenen zu finden: Individuum, Organisation und kulturelle Ressource.

4.1 Motivation

Auf der Ebene des Individuums kann der Einfluss von Religion durch die Schaffung von Überzeugungen erfolgen, die eine Grundlage für das Handeln auch außerhalb religiöser Zusammenhänge darstellen. Die prominenteste Analyse eines solchen Zusammenhangs stellt Max Webers Untersuchung des Zusammenhangs von protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus dar.⁷² Religiöse Motive, informiert durch eine höchst spezifische theologische Lehre, führten zu einer rigorosen Rationalisierung der Lebensführung. Weber spricht von einer »Wahlverwandtschaft« zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist. Analog dazu ist es nicht schwierig, Wahlverwandtschaften zwischen den Überzeugungen, die die alternativen Formen von Religion prägen, mit den Konzeptionen und Haltungen in säkularen Bereichen der Gesellschaft festzustellen: Körperbezug, Innerweltlichkeit, Erlebnisausrichtung, Wahlfreiheit und Körperbezug dürften sich z. B. bei sportlichen Freizeitbeschäftigungen wiederfinden. Bei der bloßen Feststellung von Wahlverwandtschaften darf man es jedoch nicht bewenden lassen. Anschließend an ihre Identifikation gilt es herauszufinden, in welcher Richtung Wirkungen stattfinden, um identifizieren zu können »in welchem Maße moderne Kulturinhalte in ihrer geschichtlichen Entstehung jenen religiösen Motiven und inwieweit anderen zuzurechnen sind.«⁷³

Dass es im von Weber beobachteten Calvinismus von individuellen religiösen Überzeugungen zu gesellschaftlichen Veränderungen kommt, lässt sich in drei Punkten zusammenfassen: Erstens bestand hohes individuelles und spezifisch gerichtetes *commitment* mit starkem Handlungsbezug, zweitens eine Spannung des religiös Gesollten und Angestrebten mit dem in der Welt vorgefundenen, die sich letztlich der Dichotomie erlöst/nicht-erlöst verdankt und drittens als Folge von Entzauberung die Unmöglichkeit, diese Spannung »inner-religiös« (z. B. rituell) abarbeiten zu können. Bezüglich des ersten Punktes relevant ist, dass fluide Formen von Religion ohne ein einheitliches, dogmatisch striktes theologisches Gebäude auskommen, die Unverbindlichkeit selbst stellt einen Wert im Feld dar. Auch ohne über den Grad des *commitments* zu urteilen, scheint es damit unwahrscheinlich, dass ein ähnliches Maß gerichteter ideologischer Durchdringung, das zu einem bestimmten Ethos führt, besteht. Bezüglich des zweiten Punktes ist von Belang, dass der Bezug auf das Jenseits zu Gunsten innerweltlicher Orientierungen zurück tritt, wobei maßgeblich ist, dass zwar ebenfalls innerweltlich an der Perfektion des Individuums gearbeitet wird, dass der Aspekt der Spannung dabei jedoch ausbleibt, da es nicht um Erlösung oder Verdammnis geht, sondern um graduell veränderbares Wohlbefinden.⁷⁴

72 Max WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (UTB für Wissenschaft 1488), Tübingen 1988, 17–206.

73 Ebd., 83.

74 Die Ergebnisse Höllingers belegen, dass der Aspekt von Lehre und Überzeugungen in der breiten Bewegung alternativer Religiosität wenig bedeutsam ist. Bei einer Mehrheit von alternativ-religiösen An-

geboten bestehen keine Referenzen auf spirituelle Dimensionen, diese treten hinter den praktisch-therapeutischen Aspekt zurück. Siehe HÖLLINGER, *The New Age* (wie Anm. 6), 37–40.

75 Siehe WEBER, Ethik (wie Anm. 72).

76 Siehe Mayer N. ZALD / John D. MCCARTHY (Hg.), *Social Movements in an Organizational Society*, New Brunswick/Oxford 1987, 70.

77 Siehe Oliver WÄCKERLIG/Rafael WALTHER, Islamophobie Wahlverwandtschaften. Deutungsmuster, Akteure und Strategien der Schweizer Minarettopposition, in: Dorothea LÜDDECKENS / Christoph UEHLINGER / Rafael WALTHER (Hg.), *Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt* (Reihe CULTUREL), Zürich 2013, in press.

Drittens kann von einer Entzauberung nicht die Rede sein, da rituelle, spirituell/religiöse Praktiken (z. B. Yoga) für das Feld typisch sind und es erlauben, religiöse Probleme innerhalb von und mit Mitteln der Religion zu lösen. Das bedeutet, dass der Aktivismus keine Folgen außerhalb der religiösen Heilssuche zeitigt.

Dies lässt sich durch Überlegungen zur strukturellen Seite ergänzen: In seinem späteren Aufsatz zu den protestantischen Sekten, identifizierte Weber voluntaristische, exklusive, religiöse Verbände, eben »Sekten« als soziale Form, die den Einfluss calvinistischer und puritanischer Religion auf Individuen regulierte und stabilisierte und deren Mitgliedschaft in wirtschaftlichen Zusammenhängen auch ein wichtiges Attribut von Individuen war, das z. B. Zuverlässigkeit in Geschäftsdingen vermuten ließe.⁷⁵ Aus dem Ausbleiben entsprechender Gemeinschaftsformen und der Fluidität alternativer Religiosität kann geschlossen werden, dass Zugehörigkeit für das Individuum wenig bedeutsam ist und es sozial nicht definiert. Dies macht auch aus struktureller Hinsicht die Veränderung des sozialen und kulturellen Kontexts durch alternativ-religiös motiviertes Handeln unwahrscheinlich.

4.2 Organisation

Die mesosoziale Ebene bietet leichter fassbare Formen von Einfluss von Religion auf den Rest der Gesellschaft. Formal organisierte Religionsgemeinschaften verwalten Ressourcen wie Geld, Immobilien und Know-How und unterhalten Kontaktnetze, worüber sie Einfluss auf ihre Umwelt nehmen können. So können religiöse Organisationen zur Ressourcenmobilisierung für soziale Bewegungen entscheidend sein, als Beispiele in den USA nennen Zald und McCarthy u. a. Prohibitions-, Abolitions- und Bürgerrechtsbewegung.⁷⁶ Analog dazu nehmen in Europa konservativ-christliche, insbesondere evangelikale Bewegungen eine zentrale Rolle in der Mobilisierung von Opposition gegen das, was sie als »Islamisierung« sehen, ein und waren für die ideologische und organisatorische Mobilisierung entscheidend, die zur erfolgreichen Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten in der Schweiz führte.⁷⁷

Von individualisierter alternativer Religiosität darf nicht auf das Ausbleiben organisationeller Strukturen geschlossen werden. Verschiedenste Anbieter, Verlage und Buchhandlungen sind in formalen Organisationen gefasst. Da sich das Feld nicht durch Mitgliedschaften und klare Zugehörigkeiten definiert, fungieren Organisationen in erster Linie als Anbieter, die in durch Geld geregelten Tauschverhältnissen zu ihren Kunden stehen. Das bedeutet nicht, dass alternative Religiosität stets eingekauft wird, persönliche Kontakte und Gruppierungen dürften ebenso eine Rolle spielen, entscheidend ist jedoch, dass diese selten zur Schaffung kollektiver Akteure in Form von Organisation führen. Im Feld alternativer Religiosität finden sich damit kaum Organisationen, die sich aufgrund ihrer Überzeugungen außerhalb ihrer spezifischen Ziele und Tauschverhältnisse engagieren und Ressourcen beispielsweise für politische Aktivitäten zur Verfügung stellen. Da Beziehungen im Bereich alternativer Religion durch Kommodifizierung geprägt sind und damit religiöses *commitment* in einem monetär geregelten Preis/Leistungszusammenhang steht, wird kostenloses Engagement kollektiver Akteure außerhalb ihres Kerngeschäfts unwahrscheinlich. Gleichzeitig bringen die nicht kommerziell ausgerichteten Bereiche des Feldes keine kollektiven Akteure hervor, die beispielsweise Ressourcen für politisches Engagement bereitstellen könnten.

Neben diesen strukturellen Aspekten lässt auch die inhaltliche Ausrichtung alternativer Religiosität wenig gesellschaftliches Engagement zu erwarten: Soziale Bewegungen

benötigen kollektiv geteilte Ziele bezüglich einer Transformation der Gesellschaft. Während Neue religiöse Bewegungen und New Age durchaus gegenkulturelle Tendenzen hatten, ist die zunehmend bedeutsame weltbejahende Ausrichtung, auf die Vervollkommenung des Individuums, nicht der Gesellschaft ausgerichtet. Es geht eher darum, »Gefäß des Göttlichen« zu sein, als »Werkzeug« der Veränderung, d. h. im Sinne Webers eher um Mystik als um Askese.

4.3 Kulturelle Ressource

Weder die Folgen eines stetigen individuellen, religiös geformten Handelns in der Welt noch organisationell/gemeinschaftliches Engagement stellen den Weg dar, über den der Einfluss fluider Formen alternativer Religion auf ihre gesellschaftliche Umwelt verläuft. Die dritte Ebene, auf der nach Einfluss gefragt wird, ist weder auf übergreifende religiöse Motivation noch auf organisatorische Strukturen angewiesen, vielmehr geht es hier um die gesamtgesellschaftliche Verfügbarkeit eines mit Spiritualität verknüpften Vokabulars, die auf einer unverbindlichen Präsenz in verschiedenen Medien, wie z. B. Büchern, Zeitschriften usw. beruht. Diese Einflussebene entspricht der beobachteten fluiden Struktur alternativer Religiosität und so erstaunt nicht, dass hier am ehesten Auswirkungen ausgemacht werden: Typisch ist Heelas' Rede davon, dass New Age durch seine Diffusion zu einer »kulturellen Ressource« geworden sei. Heelas' und Woodhead sprechen von der Prägung des »cultural canopy« durch die »spirituelle Revolution«. ⁷⁸ Dabei kann gerade ihre strukturelle Ungebundenheit und semantische Inklusivität als Faktor dafür gesehen werden, dass solche Religion über die angestammten Grenzen von Religion hinaus gelangt. ⁷⁹ Gerade da die Deutungsmuster der diffundierten alternativen Religiosität jedoch vielfältig und wenig scharf umrissen sind, ist die Frage zu stellen, wo sie Handlungsrelevanz gewinnen.

Das »Verschwimmen der Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen«, ⁸⁰ das Knoblauch ausmacht und im engeren Sinne die Wirkung des Religiösen auf das Nichtreligiöse, können am besten im Gesundheitsbereich identifiziert werden. So zeigen Heelas und Woodhead auf, dass Frauen, die sich dem »holistischen Milieu« zuwenden, es tun, weil sie sich stark »pflegerisch« für ihre unmittelbare Umwelt, aber auch ihre eigene Person engagieren. ⁸¹ Aber auch in institutionalisierten Zusammenhängen des Gesundheitsbereichs erlangt alternative Religiosität Relevanz, insbesondere im Bereich der »Palliative Care«, d. h. in der Pflege von Sterbenden. In Behandlungssituationen, in der Definition von Palliative Care ⁸² und in medizinischen Journals wird »Spiritualität« als wichtiger Faktor identifiziert. ⁸³ Sowohl medizinisches Personal als auch Patienten halten »Spiritualität« für wichtig, ⁸⁴ wobei

⁷⁸ Siehe HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11), 149.

⁷⁹ Siehe KNOBLAUCH, *Populäre Religion* (wie Anm. 10), 264.

⁸⁰ Ebd., 41.

⁸¹ HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11), 104.

⁸² »Palliative care is an approach that improves the quality of life [...] through the prevention and relief of suffering by means of early identification and impeccable assessment and treatment of pain and other problems, physical, psychosocial and spiritual« (WHO 2002: <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/>, gesehen am 21.04.2012).

⁸³ Shane SINCLAIR / José PERREIRA / Shelley RAFFIN, A Thematic Review of the Spirituality Literature within Palliative Care, in: *Journal of Palliative Medicine* 9/2 (2006) 464-479, 466.

⁸⁴ Siehe z. B. David J. SOUTHAL, Spiritual Assessment: More than just Ticks in a Box, in: *European Journal of Palliative Care* 17/6 (2010) 282-284, 282; Michael M. OLSON / Kay M. SANDOR / Victor S. SIERPINA / Harold Y. VANDERPOOL / Patricia DAYAO, Mind, Body, and Spirit: Family Physician's Beliefs, Attitudes, and Practices Regarding the Integration of Patient Spirituality into Medical Care, in: *Journal of Religion and Health* 45/2

(2006) 234-247; A. EDWARDS / N. PANG / V. SHIU / C. CHAN, Review: The Understanding of Spirituality and the Potential Role of Spiritual Care in End-of-life and Palliative Care: a Meta-study of Qualitative Research, in: *Palliative Medicine* 24/753 (2010) 753-770, 764.

⁸⁵ EDWARDS / PANG / SHIU / CHAN, Review (wie Anm. 84), 764.

⁸⁶ HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11), 105.

⁸⁷ Siehe GIDDENS, *The Consequences* (wie Anm. 27), 85.

⁸⁸ Siehe Lee V. HAMILTON / Timothy P. DAALAMAN / Christianna S. WILLIAMS / Sheryl ZIMMERMAN, The

darunter ein holistischer, individueller und in soziale Beziehungen eingebetteter Zugang zum Patienten und seiner Krankheit verstanden wird. Spezifische Transzendenzbezüge werden in der Literatur kaum festgestellt. Praktisch bedeutet der Einbezug von Spiritualität in die Pflege vielmehr den Aufbau einer persönlichen Beziehung zu Sterbenden, die in schwach strukturiertem, persönlichem Umgang von medizinischem Personal mit den PatientInnen gründet: »Spiritual care is relational and is given in relationship to others.«⁸⁵ Dies deckt sich mit der Relationalität der Beziehungen, die von Heelas und Woodhead⁸⁶ als wichtigster gemeinsamer Nenner alternativer Religiosität ausgemacht wird.

Diese Relationalität scheint die spezifische Leistung alternativ-religiöser Referenzen. Die typische medizinische Interaktion mit dem Patienten ist durch standardisierte Ausbildung, Prozeduren und Hilfsmittel geprägt, die ihre Referenz nicht in der Interaktion haben. Die behandelte Person wird zum Fall in einem unpersönlichen System. Die medizinisch am weitesten fortgeschrittenen Momente der Medizin, wie Fernchirurgie und Computertomographie, kommen sogar ganz ohne Interaktion unter Anwesenheit zwischen Arzt und Patient aus. Die Zentralität der »Relationalität« in der spirituell informierten Pflege versucht die Raum-Zeit-Distanzierung durch die Schaffung von Beziehung und die Konzentration auf die Person zu überbrücken. Durch solches »facework« in der Interaktion⁸⁷ wird Vertrauen erzeugt, womit gerade grosse Institutionen den negativen Folgen ihrer Organisation, etwa dem mit Formalisierung und Bürokratisierung einhergehenden Rückgang des persönlichen Moments, entgegenwirken.⁸⁸

Die Verquickung alternativ-religiöser und medizinischer Praktiken bezeichnet Lüddeckens als Entdifferenzierung der funktional ausdifferenzierten Teilsysteme Religion und Medizin.⁸⁹ Dies bedeutet, dass die Differenzierung dieser zwei gesellschaftlichen Teilsysteme im Rahmen alternativ-religiös geprägter Medizin aufgehoben wird. Mit Tiryakian lassen sich solche Entdifferenzierungsprozesse als zentrale Vorgänge in einer Dialektik moderner Gesellschaften identifizieren, die, wie z. B. in Form sozialer Bewegungen, ein zentrales Moment sozialen Wandels darstellen.⁹⁰ Trägt also damit alternative Religiosität zu einem grundlegenden gesellschaftlichen Wandel bei? Dieser Schluss scheint aus der Perspektive des Autors vorschnell, da sich Grenzen der Entdifferenzierung ausmachen lassen:

1 Alternative Religiosität übt einen Einfluss in aus medizinischer Sicht gesehen peripheren Bereichen aus. »Spiritualität« hält nur dort Einzug ins Gesundheitssystem, wo medizinische Praktiken und Deutungen an ihre Grenzen stoßen, bzw. das Vorgehen nicht detailliert vorgeschrieben ist, so bei chronisch/unheilbar Kranken oder Sterbenden. Der Einbezug geschieht zudem über bei Akteure, die nicht hochspezialisiert und eher auf niedrigeren Hierarchiestufen angesiedelt sind.⁹¹

Context of Religious and Spiritual Care at the End of Life in Long-term Care Facilities, in: *Sociology of Religion* 70/2 (2009) 179-195, 180. Ein funktionales Äquivalent dafür, einen persönlichen Bezug zum Medizinsystem aufzubauen, scheinen Ärzteserien zu sein, die medizinische Rollenträger und Interaktionen unter personalisierten Aspekten thematisieren.

⁸⁹ Siehe Dorothea LÜDDECKENS, Religion und Medizin in der europäischen Moderne, in: Michael STAUSBERG (Hg.), *Religionswissenschaft*. Ein Studienbuch, Berlin/New York 2012, 281-295.

⁹⁰ Siehe Edward A. TIRYAKIAN, Dialectics of Modernity. Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses, in: Hans HAFERKAMP/Neil J. SMELSER (Hg.), *Social Change and Modernity*, Berkeley/Los Angeles 1992, 78-94.

⁹¹ Dass eine solche Innovation auf niedrigen Stufen ansetzt, ist typisch: Hier können Innovationen ohne Koordination mit Untergebenen eingeführt werden und die Akteure riskieren dabei weniger. Siehe Barbara WEJNERT, Integrating Models of Diffusion of Innovations: A Conceptual Framework, in: *Annual Review of Sociology* 28 (2002) 297-326.

2 Die Unverbindlichkeit und Unabhängigkeit der alternativ-religiösen Referenzen von spezifischen Institutionen oder Überzeugungen macht ihren Einbezug unproblematisch.⁹² Nach ihrer Diffusion sind diese Referenzen jedoch kaum mehr als »religiös« erkennbar, im Zentrum scheint »persönlicher Umgang« zu stehen. Die Frage ist, ob dessen Betonung auf alternative Religiosität zurückgeführt werden kann, oder ob sich bloß die Semantiken leicht verschoben haben.

3 Von einer Entdifferenzierung kann tatsächlich gesprochen werden, insofern die Interaktion unter Anwesenden in bestimmten Behandlungssituationen nicht nur entlang medizinischer Legitimation verläuft, sondern auch religiös beeinflusste Semantiken miteinbezieht. Gleichzeitig überrascht dieser Schluss solange nicht, als dass er sich nur auf Interaktion beziehen lässt: Die Spezialisierung von Kommunikation im Rahmen funktionaler Differenzierung basiert gerade nicht auf Interaktion, verstanden als Kommunikation unter Anwesenden, sondern auf Raum-Zeit übergreifender Koordination und Vernetzung und damit insbesondere auf schriftlicher Kommunikation (s. o.).⁹³ Auf ihr gründet die medizinische »Rationalität«, die Behandlung stellt lediglich den Anwendungsfall von Medizin dar, der als Interaktion ohnehin anfällig auf »Entdifferenzierungen« wie Scherze, Verliebtheiten oder eben auch religiöse Kommunikation ist. Die Diagnosen und Tabletten des Medizinsystems wiederum lassen sich durch solche interaktiven Ausrutscher nicht beirren. Damit findet sich die von Luhmann beobachtete zunehmende Differenzierung zwischen Interaktion und interaktionsunabhängiger Kommunikation auch innerhalb des Medizinsystems. Von einer für die gesellschaftliche Differenzierung des Medizinsystems folgenreichen Entdifferenzierung könnte erst dann gesprochen werden, wenn nicht nur die Situationen, sondern die übergreifenden Semantiken des Medizinsystems durch alternativ-religiöse Konzeptionen beeinflusst würden.

5 Fazit

Propheten und Zauberer prägen gemäß Weber das alternativ-religiöse Feld, wobei im vorliegenden Kontext ein diesbezüglicher Übergang ausgemacht werden konnte: Die Propheten der gemeinschaftlich konstituierten Neuen religiösen Bewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben Zaubern Platz gemacht. Auf diesseitige Bedürfnisse ausgerichtete Praxis rückt vor Offenbarung, Lehre und Gebote. Die Leistungen der Zauberer sind spezifisch, werden finanziell entlohnt⁹⁴ und orientieren sich nicht an Gruppengrenzen. Damit sind Strukturen und Zugehörigkeiten flüder geworden, was Definitionsbemühungen nicht zuletzt auch für den beobachtenden Wissenschaftler erschwert. In der Öffentlichkeit ist die Präsenz solcher flüder Formen alternativer Religiosität im Gegensatz zu den früheren »Sekten« weitgehend unauffällig und konfliktfrei. Diese vergesellschafteten Formen von Religion können als Konsequenz breiterer gesellschaftlicher Vorgänge der Modernisierung

92 So im Gegensatz zum Rückgriff auf christliche Seelsorger, den PatientInnen oft ablehnen. Siehe Tony WALTER, *The Revival of Death*, London 1994, 98.

93 So z. B. basiert Wissenschaft insofern sie »wissenschaftlich« ist auf der Verbreitung von Büchern und Zeitschriften, während interaktive Episoden wie Tagungen dem Austausch informeller, persönlicher

Informationen dienen, für die rein wissenschaftliche Kommunikation würde man schriftlich kommunizieren. Genauso ist die moderne Wirtschaft nicht als Aggregation von kollokalem Feilschen auf Märkten zu verstehen.

94 Siehe WEBER, *Wirtschaft* (wie Anm. 46), 268.

95 TROELTSCH, *Die Bedeutung* (wie Anm. 39), 97.

verstanden werden. Im Gegensatz zu gemeinschaftlicher Abschottung oder religiösem Protest, die ein Merkmal von »Fundamentalismen« sind, findet dabei eine Diffusion in die breitere Gesellschaft statt, die mit Diesseitsorientierung und Weltbejahung einhergeht.

Vorstellungen wie Reinkarnation oder Praktiken wie Yoga haben einen prozentualen Stellenwert, der die frühere Zahl der Mitglieder bei Neuen religiösen Gemeinschaften bei Weitem überschreitet. Die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz dieser Formen von Religion ist mit dem Verweis auf Prozentverteilungen jedoch nicht geklärt. Wird über die Resonanz von Überzeugungen und Praktiken im Individuum hinaus nach den Folgen für Handeln und Gesellschaft gefragt, sind die Folgen der unverbindlichen, individualisierten, weltbejahenden und diesseitsbezogenen alternativen Religiosität schwierig auszumachen und der Verdacht entsteht, dass es sich um einen »gestaltungsunkräftigen Individualismus«⁹⁵ handelt: Diese Religiosität scheint weder die Lebensführung der Individuen stark zu prägen noch bringt sie kollektive Akteure hervor, die sich über ihre religiösen Angebote hinaus engagieren. Eher feststellbar sind subtilere Formen des Einflusses, die sich gerade der Fluidität und Beweglichkeit alternativer Religiosität verdanken: So finden sich alternativ-religiöse Deutungen und Praktiken in medizinischen Institutionen, so in der Palliativpflege. Dabei sind diese Referenzen eher unspezifisch und finden dort statt, wo medizinische Vorgaben schwach sind: In pflegerischen Interaktionen, bei unheilbaren oder nicht diagnostizierbaren Krankheiten sowie auf tieferen Hierarchiestufen.

Dennoch wäre es vorschnell, auf eine völlige Folgenlosigkeit alternativer Religiosität zu schließen: Gerade da ihre Konsequenz weder überdurchschnittliches Engagement ihrer Akteure noch die nachhaltige Umkämpfung gesellschaftlicher Differenzierung ist, dürfte sie zur Bestätigung und Bekräftigung des Bestehenden beitragen. Angesichts des Verzehrs auf große Transendenzen und die damit verbundenen Spannungen zum Diesseits zu Gunsten der Pflege einer weltlich realisierbaren Individualität dürfte sie zur Stabilisierung der sozialen Verhältnisse beitragen. Angesichts der einstigen gegenkulturellen Ausrichtung alternativer Religiosität ist diese konservative Wende bemerkenswert.

Zusammenfassung

Die Neuen religiösen Bewegungen, die in gemeinschaftlicher Form Gegenentwürfe zur Gesellschaft darstellten, haben in den letzten zwei Jahrzehnten ihre strikten Grenzziehungen und kommunalen Lebensformen aufgegeben und fluidere Formen angenommen. Dadurch sind sie in ein breites Feld alternativer Religiosität, das durch unverbindliche Formen von Partizipation gekennzeichnet ist, hineindiffundiert. Dieser Übergang wird in den Kontext eines breiteren sozialen Wandels gestellt, die daraus resultierenden Formen von Religion werden charakterisiert und daran anschließend wird danach gefragt, was ihre Folgen für Individuum und Gesellschaft sind.

Abstract

The new religious movements, which, in their collective form, once represented alternatives to society, have abandoned their strict boundaries and communal ways of life in the past two decades and assumed more fluid forms. They have thus diffused into a broad field of alternative religiosity that is marked by non-binding forms of participation. The article places this transition into the context of a broader social change, then characterizes the resulting forms of religion, and subsequently asks what their consequences are for the individual and for society.

Sumario

Los nuevos movimientos religiosos, que en su versión comunitaria son una forma de alternativa a la sociedad, han abandonado en los últimos dos decenios los límites claros y las formas de vida comunal para asumir nuevas formas, más flexibles. Así se han convertido en un amplio campo de religiosidad alternativa, que se caracteriza por formas abiertas de participación. El artículo analiza este cambio en el contexto de un amplio cambio social y presenta las formas de religión resultantes del mismo. Finalmente se pregunta por las consecuencias para el individuo y la sociedad.