

2 Begriffsverständnis

2.1 Spiritualität

»Spiritualität« ist sowohl im emischen als auch im etischen Sprachgebrauch ein verbreiteter Begriff für die Beschreibung gewisser Strömungen in der heutigen Religiosität (vgl. Knoblauch 2005: 123). Im Folgenden wird dargelegt, weshalb er in der vorliegenden Dissertation nur als feldinterner Begriff verwendet wird und auf der wissenschaftlichen Metaebene von »Religiosität« gesprochen wird.

Der Spiritualitätsbegriff wird – ebenso wie der Religionsbegriff – mit verschiedenen Bedeutungen gefüllt. Gerade im Gesundheitswesen und spezifisch auch in der Palliative Care ist seit den 1960er Jahren ein erhöhtes Interesse an Religiosität und Spiritualität zu beobachten. Die religiöse Dimension in Selbstbeschreibungen wird vermehrt mit dem Begriff der »Spiritualität« anstatt mit »Religiosität« bezeichnet (vgl. Nassehi 2009: 35; Knoblauch 2010: 20; Puchalski u. a. 2009: 885). Sinclair u. a. (2006: 465) beobachten eine starke Zunahme der Begriffsverwendung in medizinischen Zeitschriften. Spiritualität wird in diesem Kontext meist als anthropologische Konstante gesehen (vgl. palliative ch 2008: 1) und gilt als erfahrungsorientiert und subjektbezogen (vgl. Knoblauch 2010: 21). Mit der Selbstbezeichnung »spirituell« will man sich meistens von »religiös« abgrenzen, denn »Religion« wird als die institutionalisierte Form der subjektiv erlebbaren Spiritualität verstanden.¹ Auch gilt Spiritualität als etwas viel Offeneres als Religion. In Anlehnung an Viktor Frankl und Cicely Saunders wird damit im Kontext der Palliative Care »alles, was Sinn erzeugt« bezeichnet (vgl. Walter 1996a: 356; Nassehi 2009: 39). Empirische Untersuchungen zeigen, dass auch PalliativpatientInnen Spiritual Care² mit zwischenmenschlichen Begegnungen in Verbindung bringen, das heißt als relationale Dimension in der Pflege verorten (vgl. Edwards u. a. 2010; palliative ch 2008: 1). Die Begriffsverwendung ist somit offen formuliert und immanent orientiert. Trotzdem weist sie oft eine christliche Prä-

1 Das beobachtet u. a. Walter 2002: 135. Für Reflexionen dazu aus der emischen Sicht vgl. palliative ch 2008: 1; Frick 2011: 407f.; Kunz 2012: 54.

2 Wie in Kapitel 1.2 ausgeführt, wird mit »Spiritual Care« die spirituelle Betreuung in der Palliative Care bezeichnet.

gung auf. So wird Spiritualität zum Beispiel im Lehrbuch für Palliative Care (vgl. Knipping 2007) von Weiher als »was ihnen [den Menschen] heilig ist« beschrieben (Weiher 2007: 440). Die Schweizerische Gesellschaft für Palliative Care bezeichnet Spiritualität u. a. als den Bezug zu Gott: »Spiritualität wird erlebt in der Beziehung zu sich selber, zu andern und zum Transzendenten (Gott, höhere Macht, Geheimnis, ...)« (palliative ch 2008: 1).

In der Praxis sollen trotz der interdisziplinären Ausrichtung die christlichen Seelsorgenden die SpezialistInnen in religiösen bzw. »spirituellen« Belangen bleiben (vgl. ebd.: 4; Roser 2009: 81–84; Weiher 2007: 448). Dies ist einerseits auf die Begriffsgeschichte zurückzuführen, andererseits stammen prominente Akteure in der Palliative Care aus einem christlichen Kontext, angefangen bei der »Gründermutter« Cicely Saunders (vgl. Walter 2002: 135) bis hin zu Erhard Weiher im aktuellen Lehrbuch für Palliative Care. Im Gegensatz dazu wird in der Religionswissenschaft der Begriff »Spiritualität«, sofern er im Kontext gegenwärtiger Religiosität steht, weniger mit christlichen Konzepten als vielmehr mit buddhistischen und solchen aus dem »New Age« assoziiert (vgl. Knoblauch 2005: 128; Sutcliffe u. a. 2000; Sutcliffe 2004; Heelas u. a. 2003; Heelas u. a. 2005), was an den angelsächsischen Begriffsdiskurs anschließt (vgl. Bochinger 1999: 360).³ Dass nicht weiterhin der Religionsbegriff verwendet wird, geschieht in Anlehnung an das Feld: Hubert Knoblauch bezieht sich zwar auf den troeltschen Typus des »Spiritualismus«, doch das wichtigste Argument, den Spiritualitätsbegriff zu verwenden, ist für ihn die zunehmende Verwendung im Feld (vgl. Knoblauch 2005: 123 f.). Er will »diesen [...] Akteursbegriff als Ausgangspunkt für weitere Konzeptualisierungen [...] nehmen, die wissenschaftlich anschlussfähig sind« (ebd.: 125). Ähnlich argumentieren u. a. Steven Sutcliffe und Marion Bowman (2000: 2) sowie Linda Woodhead (2010: 38) und Heelas u. a. (2005: 1). Die Verwendung des Begriffs »Spiritualität« anstelle von »Religiosität« soll jeweils darauf hinweisen, dass es sich um individuellen bzw. subjektivierten Glauben⁴ handelt.⁵ Damit einhergehend wird »Spiritualität« mit Erfahrungsbezogenheit, Anti-Institutionalismus, »religiöser Autonomie« (Knoblauch 2005: 123) und Ganzheitlichkeit in Verbindung gebracht.⁶ Der Spiritualitätsbegriff wird somit im religionswissenschaftlichen Diskurs zu gegenwärtiger Religiosität anders verwendet als im vorliegenden

3 Der Spiritualitätsbegriff wird in der schon älteren französischen Begriffstradition auch im Zusammenhang mit christlicher Frömmigkeit verwendet (vgl. Bochinger 1994: 525 f.; Knoblauch 2006: 91). Für einen Überblick zum Spiritualitätsbegriff im Zusammenhang mit verschiedenen religiösen Kontexten siehe RCG 2004: 1589–1599). Oft wird deshalb von »alternativer Spiritualität« in Abgrenzung zur christlichen Spiritualität gesprochen (vgl. zum Beispiel Knoblauch 2007 und 2010; Sutcliffe 2004; Heelas u. a. 2005: 5–6).

4 Zum Begriff des Glaubens s. Kap. 2.2.2.

5 Vgl. z. B. Walter 1993: 138; Hanegraaff 2000: 292; Lüddeckens u. a. 2010: 43; Heelas u. a. 2005.

6 Vgl. z. B. Knoblauch 2005; Sutcliffe u. a. 2000; Heelas u. a. 2005: 2–6.

Untersuchungsfeld. Dasselbe ist auch beim Religionsbegriff der Fall, dieser ist jedoch im wissenschaftlichen Diskurs tiefgreifender reflektiert und abstrahiert worden als der neu im Trend liegende Spiritualitätsbegriff.

Um eine Unterscheidung vom feldinternen emischen Begriffsverständnis zu gewährleisten, wird »Spiritualität« in der vorliegenden Arbeit nur in der Beschreibung der Selbstbezeichnung der Akteure im Feld verwendet und in der Metasprache wird mit dem Begriff der »Religiosität« bzw. der »alternativen Religiosität« gearbeitet, auch wenn inhaltlich das miteinbezogen wird, was oben genannte ReligionswissenschaftlerInnen als »alternative Spiritualität« bezeichnen. Dies hat den Vorteil, dass der emische Spiritualitätsbegriff als moderner Trend in der breiteren Gesellschaft und auch spezifisch in der Palliative Care thematisiert und in Bezug zu alternativer Religiosität gesetzt werden kann.

2.2 Religiosität

Davon ausgehend, dass Religion keinen Gegenstand a priori bezeichnet, sondern ein Produkt aus Diskursen ist,⁷ ist das Ziel dieses Kapitels nicht, eine umfassende allgemeingültige Definition von Religion, sondern eine Arbeitsdefinition von alternativer Religiosität zu formulieren. Diese dient dazu, Vorstellungen und Handlungen in der Palliative Care zu beschreiben, die im oben dargestellten Diskurs um Religion und Medizin aus religionswissenschaftlicher Sicht dem Bereich Religion zugeordnet werden können. Das Ziel ist dabei nicht die klare Zuordnung der Phänomene in Religion und Nicht-Religion, sondern die Beschreibung eines bislang nur wenig untersuchten Feldes.

Als Ausgangspunkt dient das Religionsverständnis von Danièle Hervieu-Léger, die ein Phänomen als Religion bezeichnet, wenn es die drei Aspekte Glauben, Tradition und Kontinuität der Tradition aufweist (vgl. Hervieu-Léger 2000: 10 f.).⁸ Mit dem Konzept des Glaubens grenzt sie sich von naturwissenschaftlichem Wissen ab. Das eignet sich in diesem Kontext besonders, da Religion in der Palliative Care von der Schulmedizin⁹ abgegrenzt werden muss. Auch zum Beispiel aus evidenzbasierter schulmedizinischer Sicht gilt der Glaube als Abgren-

7 Vgl. u. a. von Brück 2007; von Stuckrad 2012; Stausberg 2012.

8 Damit grenzt sich Hervieu-Léger sowohl von substanziellen als auch funktionalen Religionsbegriffen ab (vgl. Hervieu-Léger 2000: 76).

9 Der Begriff »Schulmedizin« wird verwendet, auch wenn er in seiner Entstehungsgeschichte aus der Abgrenzung der Naturheilkunde und der »Alternativmedizin« zum staatlichen Medizinsystem entspringt (Bruchhausen 2010: 514 f.). Die wertende Komponente soll damit nicht übernommen werden. Der Begriff wird dem der »Biomedizin« vorgezogen, weil er im deutschsprachigen Raum weitverbreitet ist. Damit soll die Medizin, wie sie an den Schweizer Universitäten gelehrt wird, bezeichnet werden, im Bewusstsein, dass sich eine solche nicht klar eingrenzen lässt.

zungspunkt.¹⁰ Zusätzlich integriert Hervieu-Léger das Konzept der Tradition sowie deren Kontinuität in ihren Religionsbegriff, was ihn wiederum einschränkt und ihn so griffiger macht.

Auch wenn sich Hervieu-Léger vertieft mit Religiosität in der individualisierten Moderne¹¹ und den damit einhergehenden Besonderheiten aus religionswissenschaftlicher Sicht auseinandersetzt, muss ihr Religionsverständnis zur Spezifizierung mit dem gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Diskurs zu alternativer Religiosität und Spiritualität erweitert werden. Trotzdem eignet sich ihr Religionsverständnis gerade durch die drei Punkte zu klareren Aussagen über alternative Religiosität, weil sich diese in einem Grenzbereich bewegt, der klarer strukturiert werden soll. Dies wird im vorliegenden Kapitel auf der theoretischen Ebene reflektiert. Eine weitere Analyseeinheit in diesem Kontext bildet die Unterscheidung von Vorstellungen und Handlungen. Auf diese wird als Erstes eingegangen werden, da sie für die Reflexion des Religionsbegriffs eine Basis bildet.

2.2.1 Vorstellungen und Handlungsstrategien

Zur Analyse der Daten im Kontext der Palliative Care ist in Anbetracht der methodischen Mittel die Aufteilung in Vorstellungen und Handlungsstrategien sinnvoll. Diese Unterscheidung geht auf Durkheim (1994: 61 f.) zurück; dabei soll aber nicht Durkheims funktionales Verständnis von Religion übernommen werden. Die Unterscheidung bietet sich an, weil aufgrund der Erhebungsmethoden einerseits Handlungen beobachtet werden, andererseits in den Interviews dieselben Handlungen oder Handlungsstrategien reflektiert und Glaubensvorstellungen ausformuliert werden (s. Kap. 3).

Handeln wird nach Weber als eine Spezialform von Verhalten verstanden. Die Akteure verbinden es mit einem Sinn. Das heißt, sie schreiben ihm entweder eine Bedeutung oder einen Zweck zu (vgl. Miebach 2014: 20).

»Handeln« soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden (Weber 1972: 1).¹²

10 Zum Selbstverständnis der evidenzbasierten Medizin siehe z. B. www.ebm-netzwerk.de/was-ist-ebm/grundbegriffe/definitionen/ (zuletzt geprüft am 19.11.2015), Evidence-Based Medicine Working Group u. a. (1992) oder Bundesärztekammer u. a. (2010: 68–72).

11 Die Bezeichnung »Moderne« steht im Sinne Hervieu-Légers gerade für individuelle und subjektive Glaubensvorstellungen, die im Zusammenhang mit einer von Rationalität gekennzeichneten Gesellschaft stehen (vgl. Hervieu-Léger 2004: 15, 24).

12 Weber unterscheidet zwischen »Handeln« und »sozialem Handeln«: »Soziales Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten

Die Bezeichnung »Strategie« in der vorliegenden Arbeit lehnt sich an Strauss (1998), der für die Analyse von Schlüsselkategorien die Berücksichtigung von Strategien, Bedingungen, Wirkung und Interaktionen vorschlägt (s. Kap. 3.2). Zudem geht der Begriff »Handlungsstrategie« einen Schritt weiter als der Begriff »Handlung« und zieht planerisches Handeln mit ein. Da der Fokus der Analyse auf den Interviewdaten liegt und nicht auf der Beobachtung der Handlungen, kann man davon ausgehen, dass durch die Verbalisierung schon ein Reflexionsprozess der vollzogenen Handlungen stattgefunden hat.

2.2.2 Hervieu-Légers Religionsbegriff

Damit etwas als Religion bezeichnet wird, muss es aus Hervieu-Légers Sicht aus folgenden drei Komponenten bestehen: dem Glauben,¹³ der Anbindung an eine Tradition und dem Selbstverständnis einer Kontinuität derselben (vgl. Hervieu-Léger 2000: 10 f.).

Unter »Glauben« versteht Hervieu-Léger Folgendes:

The term [believe] denotes the body of convictions – both individual and collective – which are not susceptible to verification, to experimentation and, more broadly, to the mode of recognition and control that characterize knowledge, but owe their validity to the meaning and coherence they give to the subjective experience of those who hold them (ebd.: 72).

Hervieu-Léger grenzt mit diesem Begriff Religion von Wissenschaft ab, die über Beweisbarkeit funktioniert und deren Erkenntnisse somit mit neuen entgegengesetzten Beweisen neu formuliert werden (vgl. ebd.: 99 f.). Glauben hingegen beschreibt sie als Überzeugung, die nicht auf Wissen, sondern auf dem eigenen Erleben basiert. Hervieu-Léger spricht von zwei Arten von Glauben: dem intuitiven und dem rationalen. Intuitives oder praktisches Glauben liegt vor, wenn »one is so unaware that one thinks of them [the convictions] as being inborn: anything which is a product of ›what appears to be self-evident in the experience of living‹ belongs to believing« (Hervieu-Léger 2000: 72). Sie bezieht sich damit auf Pierre Bourdieus Vorstellung von einverleibtem Glauben:

Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist« (Weber 1972: 1). Diese Unterscheidung hat für die vorliegende Fragestellung keine Relevanz.

13 Hier wird bewusst von Glauben als nominalisierter Verbform gesprochen, da es sich in den Beobachtungen jeweils um in Handlungen ausgedrückte Glaubenskonzepte handelt.

Der praktische Glaube ist kein »Gemütszustand« und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren [...], sondern [...] ein Zustand des Leibes (Bourdieu 2014: 126).

Nach ihm ist Glaube ein Habitus, der entweder seit der Geburt oder sonst durch einen langen Prozess einverleibt wurde. Unter »einverleibt« versteht Bourdieu im wörtlichen Sinne, dass der Glaube Teil des Körpers wurde und sich somit auch über den Körper ausdrückt. So wird das, was man glaubt, als Wirklichkeit gesehen und nicht mehr infrage gestellt. Es wird zu einem Weltbild, von dem man nicht mehr merkt, dass es sich um einen persönlichen Glauben handelt (vgl. ebd.: 122–146).

Das rationale Glauben beschreibt Hervieu-Léger als »the range of formalized, rationalized beliefs of which people are mindful and from which they consciously draw practical implications for their lives« (Hervieu-Léger 2000: 72). Der Begriff »Glauben« wird somit nicht im christlichen Verständnis angewendet, sondern im Sinne einer starken einverlebten oder durchdachten Überzeugung.¹⁴

Damit nach Hervieu-Léger ein Phänomen als »Religion« oder »religiös« gilt, soll der Glaube sich auf eine Tradition beziehen.

There is no religion without the authority of a tradition being invoked (whether explicitly, half-explicitly or implicitly) in support of the act of believing (ebd.: 76).

Zudem soll er als Fortsetzung dieser Tradition empfunden werden (vgl. ebd.: 10 f.).

It is not the continuity in itself, that matters but the fact of its being the visible expression of a lineage which the believer expressly lays claim to and which confers membership of a spiritual community that gathers past, present and future believers (ebd.: 81).

Kontinuität bedeutet, dass Glaube als die Fortsetzung einer Tradition gesehen wird, wodurch man selbst Handlungs- und Gestaltungsmacht in Bezug auf diese Tradition bekommt. Tradition kann einerseits als Quelle von Symbolen dienen, andererseits als Grund für Gruppenzusammenhalt (vgl. ebd.: 81). Elemente aus Traditionen können übernommen werden, weil man sich aus sozialen Gründen einer Gruppe zugehörig fühlt, weil man deren ethische Werte gutheißt, weil sich

14 Als Grund für Glauben nennt Hervieu-Léger die Ungewissheit im Leben und im Tod, die in der Moderne sehr ausgeprägt sei, da alte Sicherheiten nicht mehr gültig seien (vgl. Hervieu-Léger 2000: 73). Sie geht damit in Anlehnung an Durkheim in Richtung einer funktionalen Religionsdefinition, was für die vorliegende Arbeit nicht übernommen werden soll.

kulturelles Allgemeingut daraus entwickelt hat oder weil man emotionale Erlebnisse damit gemacht hat (vgl. Hervieu-Léger 2004: 47 f.).

Auch in der Moderne,¹⁵ in der vermehrt individualisierte und subjektivierte Arten von Glauben auftreten,¹⁶ ist die Berufung auf Traditionen wichtig: Typisch sind die sogenannten »Bastelkompetenzen« der Individuen im Sinne von Grace Davies' »Believing without belonging« (zitiert in Hervieu-Léger 2004: 32). Damit werden die einzelnen Elemente aus den Traditionen fluide.

In the fluid, mobile domain of modern belief liberated from the hold of all-embracing institutions of believing all symbols are interchangeable and capable of being combined and transposed. All syncretisms are possible all retreads imaginable (Hervieu-Léger 2000: 75).

Dadurch werden Institutionen weniger wichtig und die Ressourcen der Glaubensvorstellungen und Praktiken werden vielfältiger (vgl. Hervieu-Léger 2004: 24–31). Diese Ressourcen werden nicht mehr als das jeweils einzig Wahre gesehen, sondern als »persönliche Vorliebe« (vgl. ebd.: 33). Sie werden entweder durch Austausch mit anderen, durch Institutionen oder Personen oder auch über das eigene Gefühl validiert. Wenn diese Validierung nur noch über die eigene Person geschieht, bezeichnet Hervieu-Léger diesen Glauben nicht mehr als Religion (vgl. ebd.: 125–132).¹⁷

Auch wenn Hervieu-Léger explizit versucht, die Subjektivierung der Religion in ihre Definition aufzunehmen, stehen die Aspekte des Traditionsbezugs und die Voraussetzung, dass sich die Akteure in einer Fortsetzung zu dieser Tradition verstehen, in einer Spannung zu dem, was von anderen als »alternative Religiosität« bezeichnet wird, und somit auch zum vorliegenden Forschungsgegenstand. Gleichzeitig weist Hervieu-Légers Forderung nach einem Traditionsbezug auf die Notwendigkeit hin, diesen Aspekt genauer zu beleuchten. Anhand der theoretischen Diskussion zum Feld alternativer Religiosität, die in der Religionssoziologie stattfindet, wird das Religionsverständnis dem Gegenstand angemessen ausdifferenziert. Ziel des nächsten Kapitels ist die Erarbeitung eines Begriffs alternativer Religiosität, der Hervieu-Légers Religionsverständnis reflektiert.

15 Hervieu-Léger übernimmt das Konzept der Postmoderne nicht, sondern bezeichnet die heutige Zeit als Moderne.

16 Zugleich stellt Hervieu-Léger auch eine Gegenbewegung, nämlich das Wiederaufleben der Konfessionen, fest (vgl. Hervieu-Léger 2004: 33).

17 Der subjektivierte, affektive Glaube stehe jedoch selbst in einer Tradition, nämlich der Beschäftigung mit mystischen Quellen im 18. Jahrhundert, zum Beispiel in kabbalistischen und theosophischen Schulen (vgl. Hervieu-Léger 2004: 121 f.).

2.2.3 Alternative Religiosität

Nachdem in der Religionswissenschaft und Religionssoziologie lange die These einer Säkularisierung im Sinne eines Bedeutungsschwundes von »Religion« propagiert worden war (vgl. Jaeschke 2001: 15), wurde ab den 1960er Jahren eine Verschiebung der Religion von der institutionellen Ebene auf die private und somit auf die subjektive Ebene der persönlichen Erfahrung festgestellt. Einen wichtigen Beitrag leistete Thomas Luckmann (1967) mit seinem Buch »The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society«. ¹⁸ Dieser Befund wird bis heute von verschiedenen Theoretikern im Sinne einer Subjektivierung von Religion rezipiert. ¹⁹ In der Schweiz verzeichnen die Landeskirchen und auch die neuen religiösen Bewegungen einen Mitgliederschwund, individuelle Formen von Religion werden hingegen vermehrt praktiziert. Nur die Migrationsgemeinschaften ²⁰ (vgl. de Flaugergues 2016: 6; Bundesamt für Statistik 2003: 70; Baumann u. a. 2007; Baumann 2012) und die Freikirchen, die erlebnisorientiert sind und somit einen subjektiven Bezug ermöglichen, haben zugenommen (vgl. Stolz u. a. 2014: 203; Lüddeckens u. a. 2010: 9, 31). Durch die zunehmende Deutungshoheit des Individuums haben herkömmliche Glaubensvorstellungen, Praktiken und Institutionen an Anhängern verloren (vgl. Hervieu-Léger 2000: 74). ²¹ Glaubensinhalte werden nur angenommen, wenn sie mit dem eigenen Gefühl und Erleben übereinstimmen (vgl. Bochinger u. a. 2009: 51, 77–81; Hervieu-Léger 2004: 123). Ob diese Glaubensinhalte von den Akteuren trotzdem noch auf Traditionen zurückgeführt werden, wird sich in den Daten zeigen. Nach dem Begriff des Glaubens von Pierre Bourdieu, auf den sich Hervieu-Léger bezieht, können traditionelle Elemente, zum Beispiel Werte, so tief einverleibt werden, dass sie von den Akteuren selbst nicht mehr auf die Tradition zurückgeführt, sondern als körperliche Wahrnehmung bestehen und somit als Wirklichkeit angenommen werden (vgl. Bourdieu 2014: 128). Dadurch werden sie aus der Ursprungstradition dekontextualisiert und in die eigene Weltsicht integriert. Diese subjektive Weltsicht stellt Hervieu-Légers zweiten Punkt, die Anbindung des Glaubens an religiöse Traditionen, infrage. Die Traditionsanbindung wird im Folgenden unabhängig von der Einschätzung der Akteure verstanden, sondern stattdessen im Hinblick auf den

18 Vgl. auch Luckmann 1991; Luckmann 1999: 25 f.

19 Bezüglich der erhobenen Daten wird im Verlauf dieser Arbeit jedoch nicht von einer »Subjektivierung« gesprochen, sondern von »Subjektivität«, da es sich hier nicht um eine Verlaufsstudie handelt, sondern die Daten nur zu einem Zeitpunkt erhoben wurden.

20 Die römisch-katholische Kirche hat zwar dank der Zuwanderung ebenfalls neue Mitglieder gewonnen, aber trotzdem verzeichnet sie insgesamt eine abnehmende Mitgliederanzahl (vgl. de Flaugergues 2016).

21 Diese Handlungsmacht und Deutungshoheit wird jedoch durch ökonomische, soziale und kulturelle Determinanten beschnitten (vgl. Hervieu-Léger 2000: 74).

Hintergrund des Glaubensinhalts betrachtet. Wenn zum Beispiel jemand eine Seele »spürt«, sie aber nicht als christlichen Glaubensinhalt sieht, dann wird dies aufgrund des religionsgeschichtlichen Hintergrunds der Vorstellung doch mit in die Analyse aufgenommen. Unter Einbezug der Unterscheidung von Vorstellungen und Handlungsstrategien ist es auch denkbar, dass Handlungen, die nicht aus einer religiösen Tradition stammen, mit religiösen Deutungen versehen werden. Diese sind ebenso von Interesse. Damit fällt der dritte Punkt Hervieu-Légers, nämlich das Selbstverständnis, dass mit dem Glauben eine Tradition fortgeführt wird, gänzlich weg. Paul Heelas und Linda Woodhead sprechen im Zusammenhang mit dem Relevanzgewinn der persönlichen Wahrnehmung von einem »subjective turn« (Heelas u. a. 2005: 2–5):

It is a turn away from life lived in terms of external or »objective« roles, duties and obligations, a turn towards life lived by reference to one's own subjective experience. [...] The subjectivities of each individual become a, if not the, unique source of significance, meaning and authority (ebd.: 2).

Das Individuum gilt als entscheidungsfähig und verantwortlich für das eigene Leben (vgl. Stolz u. a. 2014: 10; Sutcliffe u. a. 2000: 7; Bochinger u. a. 2009: 77). Das »Transzendente«²² wird nicht mehr außerhalb, sondern innerhalb des eigenen Selbst gesucht und anhand der eigenen Empfindung festgestellt (vgl. Heelas u. a. 2005: 4 f.). Von verschiedenen Autoren wird diese subjektive Religiosität als »alternative Religiosität« oder »alternative Spiritualität« bezeichnet.²³ Diese soll im Folgenden beschrieben werden. Wie die Wortwahl »alternativ« andeutet, wird damit Religiosität bezeichnet, die aus emischer und/oder etischer Sicht als Alternative zu »traditioneller« Religiosität verstanden wird. Meistens bedeutet dies, dass sich die Akteure im Feld von den lokalen Haupttraditionen und -institutionen abgrenzen. Aus etischer Sicht wird diese alternative Religiosität auch in Abgrenzung zu traditioneller (in unserem Kontext kirchlich-christlicher) Religiosität verstanden.²⁴ Diese Grenze zwischen »alternativ« und »traditionell« verläuft aber nicht zwischen den Individuen, sondern ein und dieselbe Person kann sich beider Arten von Glaubenskonzepten und -praktiken bedienen. Das Wort »alternativ« sagt

22 Transzendenz wird im Sinne Luckmanns (1999) verstanden. Der Glaube an eine Transzendenz wird somit ebenfalls ein möglicher Teil des Religionsverständnisses, insofern es sich dabei um einen Glauben handelt, der an verschiedene religiöse Traditionen anbindet. Der Fokus in den Analysen wird jedoch nicht darauf gelegt, um welche Tradition es sich dabei genau handelt, da dies mittels eines einmaligen Interviews wohl nur selten nachvollziehbar sein wird.

23 Zum Verhältnis dieser Bezeichnungen zum Begriff der Volksreligiosität vgl. Bowman (2000).

24 Insbesondere Sutcliffe (2004: 467) betont, dass alternative Religiosität kein neues Phänomen sei und deshalb jeweils von der gegenwärtigen alternativen Religiosität gesprochen werden müsse.

auch nichts darüber aus, wie verbreitet diese Formen von Religion sind. Sutcliffe (2004: 479) beschreibt zum Beispiel, wie diese Formen zu einer Populärkultur werden, und auch Heelas u. a. (2003: 230, 233–235) zeigen, wie die »New Age-Spiritualität« in die breitere Gesellschaft aufgenommen wird.²⁵

Als Teil dieser »alternativen Religiosität« wird eine Diffusion von Inhalten und Praktiken aus verschiedenen Traditionen in die breitere Gesellschaft festgestellt: Ein wichtiger Referenzpunkt ist die New-Age-Religiosität. Sie wurde ursprünglich vor allem von einer Minderheit in der »Babyboom-Generation« gelebt, die in den 1960er Jahren erwachsen wurde. Mit dem Generationenwechsel, so Heelas und Seed, wurden deren Glaubensinhalte und Praktiken von einem breiteren Teil der Gesellschaft akzeptiert und übernommen (vgl. ebd.: 230; Sutcliffe 2004: 481; Knoblauch 2010).

Spezifisch aus dem New Age-Diskurs sind das Streben nach persönlicher Entwicklung und Heilung, der Ansatz der »Ganzheit« von Körper, Geist und Seele (vgl. Sutcliffe 2004: 468; Woodhead 2010: 38) sowie die Vorstellung einer alles durchdringenden Energie (vgl. ebd.: 39) in der breiteren Gesellschaft adaptiert worden (vgl. Sutcliffe 2004: 467 f., 478; Heelas u. a. 2005: 7; Woodhead 2010: 38). Es wird in diesem Feld auch ein vermehrtes Interesse an psychologischen Belangen festgestellt (vgl. Sutcliffe u. a. 2000: 5; Knoblauch 2005: 128; Heelas u. a. 2003: 239; Bochsinger u. a. 2009: 59–63). »Psychische Heilung« und »innere Freiheit« sollen durch meditative Übungen, komplementärmedizinische und -therapeutische Techniken, Selbstreflexion und Austausch erreicht werden (vgl. ebd.: 60–69). Eine wichtige Rolle in der Popularisierung spielen nach Hubert Knoblauch die Massenmedien und deren Vermarktung (vgl. Knoblauch 2010: 23). Dasselbe passiert auch mit anderen Formen von »alternativer« Religiosität, nicht nur mit jener aus dem New Age, denn durch die zunehmende Mobilität und Globalisierung ist der Kontakt zu und die Adaption von verschiedensten religiösen Ideen und Praktiken einfacher möglich geworden (vgl. Sutcliffe u. a. 2000: 7). Vieles ist auch von den Neuen Religiösen Bewegungen (NRB) in die weitere Gesellschaft eingeflossen (vgl. Lüddeckens u. a. 2010: 19 f., 31; Sutcliffe 2004: 481; Sutcliffe u. a. 2000: 8; Knoblauch 2010). In besonderem Maße trifft dies zum Beispiel auf Reinkarnationsvorstellungen, aber auch Praktiken wie Yoga oder buddhistische Meditationsformen zu (vgl. Knoblauch 2005: 128; Knoblauch 2010; Bochsinger u. a. 2009 u. a.).

Diese Unabhängigkeit und Mobilität ermöglicht die Übernahme von religiösen Elementen zum Beispiel in der Komplementärmedizin bzw. -therapie (vgl. Heelas u. a. 2003: 234 f., 242; Heelas u. a. 2005; Hanegraaff 2000: 301; Heelas u. a. 2005; Knoblauch 2005: 123 f.; Stolz u. a. 2011: 3 f.; Lüddeckens 2012) und auch in

25 Jörg Stolz hingegen misst in der Schweizer Gesellschaft nur 13,4% »Alternative«, wobei zu beachten ist, dass Stolz mit einem ausschließenden Begriff arbeitet, in dem er die Menschen als Ganzes verschiedenen Typen zuordnet (vgl. Stolz u. a. 2014: 71).

christlichen Kreisen (vgl. Gebhardt u. a. 2005).²⁶ Diese komplementärmedizinischen und -therapeutischen Praktiken finden sich u. a. im Angebot palliativer Pflege (vgl. z. B. Huber u. a. 2011). Alternative Religiosität gehört inzwischen nicht mehr zu einer Gegenkultur, sondern ist weit verbreitet und wird oft als selbstverständlich angenommen (vgl. Heelas u. a. 2003: 233–235).

Die dekontextualisierten Inhalte und Praktiken werden nicht von allen Akteuren als religiös wahrgenommen (vgl. Bochinger u. a. 2009: 52). Voas u. a. (2016) bezweifeln deshalb, dass »ganzheitlich« orientierte komplementärmedizinische Praktiken²⁷ oder auch westliches Yoga aus wissenschaftlicher Sicht als spirituell bzw. religiös bezeichnet werden sollten, da sich die Konsumenten selten wegen des eigenen »spirituellen Wachstums« dafür interessieren, sondern aus gesundheitlichen Gründen (vgl. ebd.: 51). Im vorliegenden Projekt werden solche Praktiken trotzdem zur alternativen Religiosität gezählt, denn sie sind in religiösen Kontexten entstanden, das heißt sie beruhen auf Glaubenskonzepten aus religiösen Traditionen (vgl. Walthert 2012: 181). Und auch wenn die Akteure die Praxis nicht als religiös empfinden, so haben diese Praktiken doch häufig ein Klientel, das sich selbst als ganzheitlich ausgerichtet wahrnimmt (vgl. Heelas u. a. 2005: 30).²⁸ Damit wird Hervieu-Légers zweiter Punkt ausgeweitet, in dem Handlungsstrategien nicht nur dann untersucht werden, wenn die Akteure selbst glauben, sondern wenn die Praktiken in ihrer Entstehung durch Glauben bedingt waren. Trotzdem ist in den Analysen von großem Interesse, ob und was die interviewten Personen glauben und mit welchen Deutungen sie die Handlungen versehen.

Die Diffusion einzelner Elemente aus religiösen Traditionen hat Einfluss auf die Organisationsform von alternativer Religiosität. Es wird im Gegensatz zur umstrittenen Prognose einer New Age-Bewegung²⁹ bei der gegenwärtigen alternativen Religiosität nicht von einer zusammenhängenden Bewegung gesprochen, sondern ihre hohe Fluidität hervorgehoben (vgl. Lüddeckens u. a. 2010: 10 f.; Hervieu-Léger 2000: 75): Sie basiert auf einem Netzwerk aus verschiedenen Anbietern und Vereinigungen ohne zentrale Organisation oder Führungspersonen. Individuen werden nicht über feste Zugehörigkeit, sondern über temporäre Gruppierungen einbezogen. Es kann also in den Worten von Hervieu-Léger von einer wechselseitigen Glaubensvalidierung oder sogar von einer Auto-Validierung ge-

26 Dasselbe ist auch in anderen Gesellschaftsbereichen der Fall, die aber in diesem Kontext nicht relevant sind (vgl. Heelas u. a. 2003).

27 Die Begriffsverwendungen »komplementärmedizinisch« oder »-therapeutisch« sind insbesondere in der Schweiz geläufig und auch in der Schweizer Verfassung verankert (vgl. Institutsrat des Schweizerischen Heilmittelinstituts 22. Juni 2006).

28 Heelas u. a. (2005) sprechen in diesem Zusammenhang von einem »holistischen Milieu«, in dem sich viele der Praktizierenden bewegen.

29 Beispielsweise nach Sutcliffe kann das New Age nicht als Bewegung bezeichnet werden (vgl. Sutcliffe 2004: 467).

sprochen werden (vgl. Hervieu-Léger 2004: 125–132). Dass diese Validierung noch zu einer Gruppenidentifikation führt, ist jedoch im vorliegenden Kontext unwahrscheinlich. Diese steht auch nicht im Fokus, da nur das Arbeitsumfeld der interviewten Personen in die Analyse einbezogen wird und nicht deren gesamtes soziales Netz.

Als typische Figur gegenwärtiger alternativer Religiosität wird in emischer und etischer Literatur »der Suchende« genannt. Sutcliffe (2004) beschreibt, wie die Sucher-Figur schon früher existiert hat, beispielsweise in der Beschreibung des Exodus und der Figur des Siddhartha Gautama. Mit dem New Age habe sich dieses Schema von der religiösen Elite hin zu einer Figur verschoben, mit der sich jeder identifizieren könne (vgl. ebd.: 474 f.). Dementsprechend wurde das Suchen popularisiert: »the role of seeker and the tactic of seeking, enacted within a broader quest culture that has increasingly shifted from the cultural margins into contemporary popular cultures« (ebd.: 474). Bochinger u. a. (2009: 31–82) beschreiben mit dem Idealtypus des »spirituellen Wanderers« den Eingang subjektivierter Elemente auch in die kirchlich-christliche Religiosität und auch Hervieu-Léger (2004: 64–107) beschreibt die Übertragung dieser Elemente in verschiedene religiöse Traditionen in den Figuren des Pilgers und des Konvertiten.³⁰

Sutcliffe beschreibt drei Typen von »Suchstrategien«: die singuläre, die serielle und die multiple. Die Suche kann in zwei Dimensionen stattfinden, die meistens zusammen auftreten, nämlich in der inneren Erfahrung und der äußeren geografischen Bewegung (vgl. Sutcliffe 2004: 478). Der singulär Suchende, der sich nur *einer* religiösen Tradition zuwendet, sei im Zusammenhang mit alternativer Religiosität nicht sehr verbreitet. Durch die große Wahlmöglichkeit in der Moderne sind die anderen zwei Typen vermehrt anzutreffen. Der seriell Suchende probiert in unterschiedlichen Abständen verschiedene Wege nacheinander, der multipel Suchende dekontextualisiert die einzelnen Praktiken und Konzepte und stellt sie für sich selbst neu zusammen. Der letzte Typ sei in der gegenwärtigen alternativen Religiosität der häufigste (vgl. ebd.: 475–478). Diese Suchenden gehen nicht von *einer* Wahrheit aus, sondern von vielen (vgl. Bochinger u. a. 2009: 38; Sutcliffe 2004: 477). Diese für die Suchenden selbst im Moment stimmigen Wahrheiten werden anhand des eigenen Gefühls und der eigenen Erfahrung ausgewählt. Diese Erfahrung manifestiere sich oft über den Körper. Materie, Geist und Psyche werden darum von »Suchenden« oder »Wanderern« als zusammenhängend beschrieben. Deshalb kann von einer »ganzheitlichen« Weltansicht gesprochen werden (vgl. Bochinger u. a. 2009: 50 f.).

Aus dieser Beschreibung gegenwärtiger alternativer Religiosität und basierend auf Hervieu-Légers Religionsverständnis wird folgende Arbeitsdefinition von alternativer Religion extrahiert:

30 Siehe auch Gebhardt u. a. 2006 zu verschiedenen Formen von Bewegung in der Moderne.

1. Der Traditionsbezug tritt durch die Diffusion der religiösen Elemente in die weitere Gesellschaft in den Hintergrund. Somit können Handlungen aus religiösen Traditionen übernommen werden, ohne dass man sie in der Kontinuität einer Tradition verortet.
2. Wenn sie dennoch vorkommen, wird Bezug auf Traditionen genommen, die nicht dem offiziellen Christentum der Landeskirchen entsprechen. Daraus resultiert, dass gewisse Inhalte als typisch für alternative Religiosität gelten: Dazu gehört die Vorstellung von Energie oder einer Entwicklung des Selbst.
3. Eine Ausrichtung auf das Subjekt marginalisiert die Stellung der Traditionen zusätzlich. Es kann also Glauben ohne direkten Traditionsbezug existieren. Zudem begünstigt der Subjektbezug die Aufnahme psychologischer Inhalte in religiöse Glaubensvorstellungen.
4. Ebenso ist es aufgrund der Diffusion möglich, dass nur die Handlungsstrategie übernommen wird, nicht aber der dahinterstehende Glaube.
5. Alternativ-religiöse Elemente werden von den Akteuren als Alternative zur Mehrheitsreligion wahrgenommen.
6. Daraus resultiert ebenfalls eine marginalisierte Stellung der organisierten Gemeinschaft.

Diese Elemente sollen nicht als strikte Ausschlusskriterien für Handlungsstrategien und Vorstellungen dienen, sondern als Richtlinien zur Auswahl der zu präsentierenden Daten. Es wird untersucht, ob sich diese Merkmale in den erhobenen Daten finden, und zugleich werden die hier erarbeiteten Merkmale alternativer Religiosität anhand der Datenanalyse reflektiert und deutlicher herausgearbeitet.

