

Populäre Spiritualität oder: Wo ist Hape Kerkeling?

Hubert Knoblauch, Andreas Graff

»Ich bin dann mal weg« – Säkularisierung oder Spiritualität?

Beginnt ein wissenschaftlicher Artikel über Religion mit dem Hinweis auf ein populäres Buch eines Fernsehkomödianten, verwundert das sicher. Doch das 2006 erschienene »Ich bin dann mal weg« von Hape Kerkeling verdient nicht nur Aufmerksamkeit, weil es das meistverkaufte nicht fiktive Sachbuch ist, das je in Deutschland auslag – bis Anfang 2008 wurden über 2,7 Millionen Exemplare verkauft. Noch überraschender ist, dass es sich hier um ein im weiteren Sinne »religiöses« Buch handelt: das Tagebuch einer Pilgerreise von den Pyrenäen bis zum Marienerscheinungsort Santiago de Compostela. Religiös in Anführungszeichen, denn Kerkeling tritt nicht als katholischer Pilger auf; er distanziert sich vielmehr immer wieder ausdrücklich vom konventionellen Pilgerwesen. Dennoch haftet seinem Buch etwas Religiöses an. Verantwortlich dafür ist nicht nur das Symbol der Pilgerreise an einen Wallfahrtsort, der Autor hat auch sehr intensive Erfahrungen besonderer Art gemacht. So berichtet er von einer eigenen Nahtoderfahrung, und er erwähnt ein Reinkarnationsseminar, in dem er eine in einem Kloster spielende Vision seiner früheren Existenz erfuhr.

Mit seiner Pilgerreise ist Kerkeling geradezu das Musterbeispiel gegenwärtiger Religiosität. Der moderne Mensch sei nicht festgestellt, sondern unterwegs auf einer Reise zu etwas, und das uneinholbare Ziel bringe die gegenwärtige Religiosität zum Ausdruck (Hervieu-Léger 2004: 75 f.). In der Tat könnte man sagen, dass Kerkeling perfekt das ins Wort setzt, was man derzeit als Spiritualität bezeichnet. Auch Kerkelings von einer leicht ironischen Distanziertheit zur kirchlichen Religiosität getragener Humor passt dazu.

So gegenwärtig diese Spiritualität, diese neue Form der Religion zu sein scheint, so flüchtig erweist sie sich der Forschung. Auch wenn sie schon vor Jahrzehnten von Luckmann prognostiziert wurde, wenden doch viele Forscher ein, es handle sich dabei um ein unbedeutendes, quantitativ zu vernachlässigen-

des Phänomen. So betont der britische Soziologe Bruce (2002) in vielen Schriften, die sogenannte neue Spiritualität sei eine Randerscheinung, die in der religiösen Praxis keinen Niederschlag finde. Und auch im deutschsprachigen Raum wiederholt der Religionssoziologe Pollack (2003) immer wieder, dass nicht kirchliche Formen der Religion nicht an die Stelle der schrumpfenden Kirchlichkeit träten, sodass die Säkularisierung – allem öffentlichen Anschein zum Trotz – unaufhaltsam sei. Ist Hape Kerkeling also ein exotischer Einzelgänger?

Es bedurfte nicht erst des Anschlags auf die New Yorker Twin Towers oder der Wahl eines deutschen Papstes, um zu erkennen, dass die Religion als öffentlicher Akteur keineswegs so unsichtbar ist, wie sie der Säkularisierungsthese zufolge sein sollte. Wie Casanova (1994) zeigte, hat sich die Religion in verschiedenen Gesellschaften zu einer »public religion«, einer öffentlichen Religion, entwickelt. Religion tritt jedoch nicht nur als kollektiver Akteur auf. Verschiedentlich habe ich selbst gezeigt, dass sich neben den herkömmlichen Formen eine populäre Religion entfaltet (Knoblauch 2000 und 2008): Das bedeutet nicht nur, dass die Kirchen Formen und Inhalte der Populärkultur aufnehmen; populäre Religion impliziert auch, dass Themen der Religion – wie etwa der Jenseitsglaube – in der von Medien und Märkten beherrschten populären Kultur verhandelt werden. Dabei sind vor allem jene von Bedeutung, die die subjektivierten Teilnehmenden an dieser Kultur betreffen – Themen also, die sich unter dem Titel der Spiritualität fassen lassen (Knoblauch 2006 und 2008).

Hape Kerkeling ist keineswegs ein exotischer Einzelgänger; vielmehr, so die These, ist sein Buch der Ausdruck einer populären Spiritualität, und er repräsentiert die Haltung seiner Leserschaft.

Während sich die Argumente für eine zunehmende Säkularisierung auf große quantitative Zahlenreihen (über allerdings qualitativ eingegrenzte Themen) stützen konnten, mussten sich die Belege für Spiritualität und populäre Religion bislang auf qualitative Evidenzen und nur thematisch eingegrenzte quantitative Daten beschränken. Daraus resultierte, dass die für die Makrosoziologie nicht unbedeutenden Argumente der Marginalität des Phänomens nicht widerlegt werden konnten. Dies hat sich in der jüngeren Zeit deutlich verändert. So berichtet Barker (2004), wie sie gegen die Interessen der herkömmlichen kirchenorientierten Forschung in einer internationalen Umfrage eine Frage zur Spiritualität durchsetzen konnte. Im Mittelpunkt dieses Beitrags aber stehen vor allem die Ergebnisse des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung, die auf eine bislang einzigartige Weise in das Gebiet vordringen, das als Spiritualität bezeichnet wird.

Der Begriff Spiritualität

Der im 5. Jahrhundert erstmals auftretende Neologismus Spiritualität wurde im 20. Jahrhundert in der französischen katholischen Ordens­theologie verwendet und tritt in diesem Kontext um 1940 erstmals in deutscher Sprache auf (Bochinger 1994: 377 ff.). Ab den 60er Jahren findet er in der angelsächsischen freireligiösen Szene einen großen Anklang – zu einer Zeit, als die Theologie ihr Interesse an diesem Begriff aufzugeben scheint. Diese zweite Welle führt zu einer weiten Verbreitung des Begriffes der Spiritualität sowie seiner Inhalte. Spiritua­lität wird nun häufig als eine Form der Selbstbeschreibung verwendet, die sich auf die Erfahrungen derer bezieht, die den Begriff verwenden. Spiritua­lität breitet sich in der »New Age«-Bewegung aus. Das New Age zeichnete sich durch ein kleines kultisches Milieu aus, erzielte aber durch seine Aktivitäten eine sehr große Breitenwirkung. In der Tat kann man von einer dritten Welle reden, in der die Inhalte des New Age in die Alltagskultur disseminiert wurden; im Zuge dieser Welle breitete sich auch der Begriff der Spiritualität aus. Dass Religions­wissenschaftler wie etwa Hanegraaff (1996) den Begriff des New Age wieder in der akademischen Debatte eingeführt haben, spiegelt nicht die Sprache des Fel­des wider, das »Spiritualität« bevorzugt.

Ebenso wie New Age ist auch die Spiritualität eine Ethnokategorie. So be­zeichne ich jene Benennungen sozialwissenschaftlicher Gegenstände, die von den Untersuchten selbst verwendet werden oder gar von ihnen stammen (Knob­lauch 2003). Allerdings weisen die beobachtbaren Kommunikations-, Hand­lungs- und Erfahrungsformen der Akteure selbst so viele gemeinsame Eigenhei­ten auf, dass man diesen Begriff auch als wissenschaftliche Bezeichnung für eine eigene Sozialform der Religion betrachten kann.

Im Folgenden gehe ich auf einige wissenschaftliche Beschreibungsmerkmale dieser Sozialform ein, die sich mit denen der Akteure nicht decken müssen. Weil es jedoch durchaus semantische Überschneidungen mit der Ethnokatego­rie gibt, erscheint mir der Begriff der Spiritualität vertretbar. Dabei möchte ich keineswegs behaupten, dass diese Sozialform neu ist. Die analytische Bestim­mung der Kriterien schließt an das Konzept von Troeltsch (1965: 848 ff.) an, der neben Kirche und Sekte die Mystik als eigene religiöse Sozialform identifizierte. Mit diesem Begriff räumte er allerdings auch eine Form der Religion ein, die sich von dem, was mit Kirche und Sekte gemeint ist, radikal unterscheidet. Die Kriterien zur Bestimmung der Spiritualität lehnen sich an seine Bezeichnung der Mystik an, ohne dass ich jedoch seinen Begriff aufnehme, der sehr stark an der mittelalterlichen katholischen Mystik orientiert ist.

Wie Bochinger (1994: 386 f.) betont, bezeichnet »Spirituality« schon am Ende des letzten Jahrhunderts eine sich auf innere Erfahrung berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zur »dogmatischen Religion« traditioneller Christlichkeit sieht«. Diese Distanz zu dem, was Luckmann einst das »offizielle Modell der Religion« nannte, bedeutet die Distanz zu den etablierten Dogmen und den Vertretern des Dogmas der herrschenden Religion sowie zu den großen religiösen Organisationsformen, wie etwa Kirchen oder Denominationen. Allerdings ist diese Distanz nicht notwendigerweise als Opposition zu verstehen: So zeichnet sich zwar das kultische Milieu der 60er und 70er Jahre dadurch aus, dass es sich gegen das Establishment richtete (Knoblauch 1989); mit der Dissemination ging diese Grundhaltung jedoch in eine gewisse Indifferenz gegenüber den hegemonialen Formen der Religion über.

Bezieht man Webers Verständnis religiöser Sozialformen heran (Weber 1980), dann zeichnen sie sich durch eine systematische Trennung von Laien und Virtuosen aus, das heißt von religiösen Experten und Laien. Die Mystik bei Troeltsch vermeidet diese Unterscheidung grundsätzlich. In diesem Sinne besteht auch die Besonderheit der Sozialform der Spiritualität darin, dass die Erfahrung großer Transzendenzen nicht stellvertretend von Experten und Virtuosen, sondern von den Vertretern der Bewegungen selbst gemacht wird – und dass sie davon ausgehen, dass diese Erfahrungen von allen (Willigen) gemacht werden können. Wenn wir Transzendenzerfahrungen mit dem Weber'schen Charisma gleichsetzen, müssen wir also die Generalisierung des Charismas als ein Merkmal der Spiritualität ansehen.

Die soziologische Generalisierung des Charismas setzt eine weitere Eigenheit der Spiritualität voraus: die besonderen Arten des Erfahrens. Diese Arten des Erfahrens der neuen Spiritualität sind so vielfältig, dass man eines übergreifenden Begriffes bedarf. Ich spreche deswegen hier von Transzendenzerfahrung. Wenn ich den Begriff der Transzendenz verwende, schließe ich an die Lebensweltanalysen von Schütz und Luckmann (1984) an. Weil dieser Begriff häufig missverstanden wird, sind einige Erläuterungen erforderlich.

Erstens sollte betont werden, dass nicht jede Transzendenzerfahrung religiöser Natur ist. Zwar ist die Fähigkeit zum Transzendieren der biologischen Umwelt die Grundlage für Religiosität (Luckmann 1991); allerdings lassen sich Transzendenzerfahrungen phänomenologisch differenzieren, sodass wir das Religiöse auf einer Ebene suchen können, die als große Transzendenzen bezeichnet werden (Knoblauch 2004). Dabei handelt es sich um all jene Erfahrungen, die sich auf andere Wirklichkeiten als jene beziehen, die als Wirklichkeit des Alltags sehr genau analysiert wurden (Schütz und Luckmann 1979).

Zweitens sollte, auch wenn von Erfahrungen die Rede ist, keineswegs nur »Auferlegtes« im Blick sein. Aus phänomenologischer Sicht sind Handlungen ebenfalls als eine – wenn auch besondere – Form der Erfahrung zu betrachten. Rituale zählen deswegen ebenso zu den Transzendenzerfahrungen, weil man sie als Symbolform des Handelns verstehen kann (vgl. Luckmann 1980). Und natürlich schließt der Begriff der Erfahrung auch Emotionen und religiöse Gefühle ein.

Drittens wird der phänomenologische Begriff der Transzendenz nicht durch die Differenz zur Immanenz bestimmt. Transzendenz bezieht sich auf die Fähigkeit des Bewusstseins und des kommunikationsfähigen Menschen, die Unmittelbarkeit seiner biologisch gegebenen Welt des Erlebens zu überschreiten, ohne dass wir annehmen müssen, dass das, was jenseits dieser Welt des unmittelbaren Erlebens liegt, »existiere« oder gar das Erfahren auslöse. (Allerdings müssen wir diese Möglichkeit auch nicht ausschließen – wir verhalten uns dazu agnostisch, eine Haltung, die schon deswegen naheliegt, weil wir uns soziologisch auf uns direkt nicht zugängliche Erfahrungen Anderer beziehen.) Das, was transzendent ist, kann Gott sein oder es kann, wie in manchen Formen der Meditation, leer bleiben. Auch das Selbst kann ein Bezugspunkt des Transzendierens sein. Doch deckt der Begriff »Self-Spirituality« von Heelas und Woodhead (2005) keineswegs die gesamte Breite der Spiritualität ab. Der »innere Mensch« ist zwar schon ein in der Bibel auftretendes (gnostisches) Motiv, doch stellt er keinesfalls die einzige Füllung dessen dar, was als Transzendentes vorgestellt wird. Entscheidend für die Spiritualität ist nicht das Selbst als Objekt der Transzendenz. Zentral für die Spiritualität ist vielmehr das Selbst als Subjekt der Transzendenz.

Wie neben Luckmann (1991) auch Joas (2004) betont, kann sich die Erfahrung der Transzendenz auch auf andere Menschen beziehen. Jedoch können Transzendenzerfahrungen auch nicht auf solche Überhöhungen des menschlichen Anderen oder Säkularisate des personalen Gottes reduziert werden. Mit dem Begriff der Transzendenzerfahrung wird vielmehr zum Ausdruck gebracht, dass das, was als transzendent angesehen wird, kulturell variiert und von der Kultur jeweils gefüllt wird. Gerade das Beispiel Kerkeling macht nicht nur deutlich, wie wichtig die große Transzendenzerfahrung (und ihre Handlungsform als Ritual) ist. Schon die von Kerkeling angeführten Erfahrungen – Nahtod, Reinkarnation, Du-Erfahrung – illustrieren, wie vielfältig unsere eigene Kultur geworden ist. Diese Vielfalt macht einen umfassenden Begriff erforderlich, der zwar das Transzendieren einräumt, dem Ethnozentrismus aber entkommt, indem er offenlässt, wie dieses Transzendieren inhaltlich und damit kulturell gefüllt ist.

Religiöse und populäre Spiritualität

Erst vor dem Hintergrund dieses Begriffes der Transzendenz kann man das Merkmal der Spiritualität, auf das ich mich hier besonders konzentrieren will, genauer fassen: Spiritualität zielt nämlich – unter anderem, aber eben immer auch – auf direkte, unmittelbare persönliche Transzendenzerfahrung ab. Zweifellos schließen diese auch die sogenannten religiösen Erfahrungen ein. Der Begriff der Spiritualität soll ja dazu beitragen, die religiösen, besonders die christlichen Bewegungen zu erfassen, die sich durch eine starke Betonung der Erfahrungsdimension auszeichnen, und damit ihre – bei allen sonstigen theologischen Differenzen – unübersehbaren Ähnlichkeiten mit nicht christlichen Bewegungen zu verdeutlichen (Knoblauch 2002).

Diese Bewegungen sind keineswegs unbedeutend. Vielmehr kann man sagen, dass ihnen ein guter Teil der gegenwärtigen religiösen Wachstumsdynamik zu verdanken ist.

1. Besonders im Umkreis des Christentums stoßen wir auf Bewegungen, in deren Erfahrungen sehr klare Vorstellungen vom Transzendenten auftreten.
2. Die Bewegungen aus dem Bereich der alternativen Religiosität des ehemaligen New Age legen ebenso viel Gewicht auf große Transzendenzerfahrungen.

Bedenkt man die unübersehbare Unterschiedlichkeit der Gehalte dieser Erfahrungen – von der Konversion durch die Begegnung mit dem Göttlichen bis zum Kontakt mit Toten –, rechtfertigt sich der Begriff der Transzendenzerfahrung. Von diesen beiden extremen Formen möchte ich die populäre Spiritualität unterscheiden. Das bedeutet, dass Spiritualität nicht nur in einem mehr oder weniger religiös markierten Raum (religiöser Medien, Bauten, Experten etc.) auftritt, sondern ein wesentlicher Bestandteil der populären Kultur ist.

Zu 1.: Eine ausgeprägt starke Erfahrungsorientierung finden wir einerseits bei pfingstlerischen, neopfungstlerischen und charismatischen Gruppierungen. Schon das amerikanische Pfingstlertum zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte das Christentum neu zu beleben, indem es die Erfahrbarkeit des Heiligen Geistes beschwor. Ebenso ist auch für das gegenwärtige Neupfungstlertum der Mensch prinzipiell offen für Transzendenzerfahrungen, sei es in der Konversion, in der Zungenrede, bei Wunderheilungen oder durch prophetische Eingebungen (die eine eigene »Prophetenbewegung« tragen). Die charismatische Bewegung, die sich seit den 60er Jahren aus den traditionellen Kirchen und Denominationen hinausbewegt, legt ebenfalls großen Wert auf besondere religiöse

Erfahrungen und andere Bewusstseinszustände. Hier spielt wiederum die Glossolie eine Rolle, aber auch das Ruhen im Geiste, die automatische Sprache, das innere Hören, die Prophetie und die Wunderheilung.

Man sollte gerade für die europäische Diskussion betonen, dass es sich hier um weltweit ausgedehnte Bewegungen handelt. Die genauen Zahlen sind sehr umstritten. Auf der globalen Ebene spricht man von etwa 200 bis 300 Millionen Pfingstlern und von 250 bis 500 Millionen Charismatikern. Dabei hat die charismatische Bewegung auch einen starken Flügel im Katholizismus: 95 Millionen Menschen werden ihr zugerechnet. So stark diese Bewegungen jetzt schon scheinen, wird ihnen darüber hinaus ein derartiges Wachstum zugetraut, dass sie in einigen Jahren schon die Mehrheit der Christen ausmachen könnten (Barrett 2000; Brouwer, Gifford und Rose 1996).

Zu 2.: Während diese Bewegungen hierzulande sehr schwach ausgeprägt sind, kennen wir die erfahrungsorientierten Formen alternativ-religiöser Bewegungen. Dabei kann es sich um Wiederbelebungen keltischer oder germanischer Rituale handeln, um Aufnahmen indianischer schamanistischer Techniken oder um Adaptionen asiatischer Meditationstechniken. Auch im westlichen Raum etablierte, etwa psychologische Wissenstraditionen, die traditionell nicht als religiös angesehen werden, können in diesen Bewegungen religiös umgedeutet werden, wie etwa in der sogenannten »Human-Potential«-Bewegung.

Eine besondere Rolle spielen religiös-medizinische Techniken, wie etwa Yoga oder Ayurveda. Auch die lange Zeit unterdrückten Formen des hiesigen Aberglaubens werden in einer reflexiv modernisierten Form neu belebt. Dasselbe gilt für den sich damit überschneidenden Okkultismus, die Magie und die Esoterik, die gerade hierzulande auf große Akzeptanz gestoßen ist. In ihrer Gemeindestudie von 2003 zeigen Heelas und Woodhead sogar, dass die alternative Spiritualität trotz ihrer marktgängigeren Verfassung ein ebenbürtiges Gegenstück zur kirchlich organisierten Religion darstellen kann.

Einer der Gründe für die in diesem Ausmaß angezeigte Akzeptanz kann im populären Grundzug dieser Bewegungen gesehen werden. Von Beginn an wurden ihre Vorstellungen höchst effizient über die verschiedensten Medien verbreitet: Ihre Bücher wurden in Fernsehen und Zeitschriften kommentiert, und die Filmindustrie nahm die Themen, die von Geistern und Spuk über Buddhismus, Nahtoderfahrungen, Divination und magische Behandlungen bis hin zu Wunderheilungen reichen, gern und sehr erfolgreich auf. Dieser populäre Medienmix dürfte auch einer der Gründe dafür sein, dass die Inhalte gar nicht als religiös gerahmt wahrgenommen wurden und deswegen auch mittlerweile ungehindert Eingang in neue, offenbar stärker weltanschauungsneutrale Strömun-

gen haben. Ein Beispiel ist die Wellness-Bewegung, die einen guten Teil der einst im Bereich des New Age betriebenen magischen Praktiken adaptiert hat und weiterentwickelt.

Ich will hier nicht die Merkmale des Populären rekonstruieren – also die qualitativen Grundzüge der gegenwärtigen Spiritualität (Knoblauch 2006). Vielmehr beschränke ich mich auf den quantitativen Aspekt, der ja ein wesentliches Merkmal der Popularität darstellt. Wie weit ist Spiritualität verbreitet? Wie akzeptiert ist sie? Und welche Erkenntnisse haben wir über ihre Ausprägungen?

Der Begriff der Spiritualität und die Religion

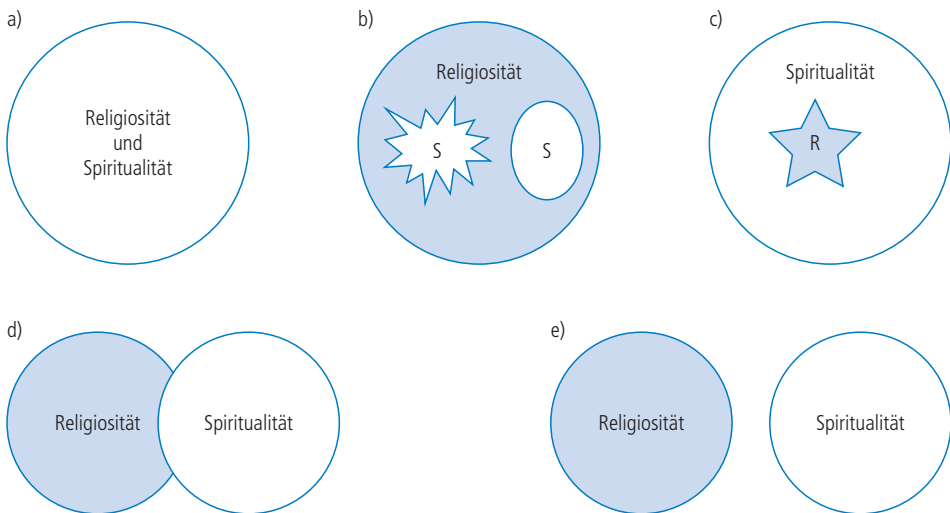
Bevor wir uns mit den Ausprägungen beschäftigen, sollten wir genauer den Gegenstand klären. Denn Spiritualität wurde bislang auf zweierlei Weise begrifflich als Gegenstand quantitativer Untersuchungen gefasst: zum einen – wie im zweiten Teil dieses Beitrags – unter Verwendung einer abgehobenen wissenschaftlichen Begrifflichkeit, die eine Bestimmung des zu untersuchenden Phänomens aus der Perspektive wissenschaftlicher Forschungstradition heraus enthält; und zum anderen mit einem Begriff, der sich an die Verwendung anschließt, wie ihn die Handelnden selbst benutzen, die in der Forschung zum Gegenstand gemacht werden. Dabei zeigt sich sehr schnell, dass dieser Begriff in einen engen Zusammenhang mit der Religion gestellt wird. Allerdings ist dieser Zusammenhang keineswegs eindeutig.

Wie Barker (2004) betont, unterscheiden viele Menschen zwischen Spiritualität und Religiosität. Für manche sind beide Begriffe weitgehend bedeutungsgleich, während andere Religion, wieder andere Spiritualität als die umfassendere Kategorie betrachten. Die verschiedenen Beziehungen von Religion und Spiritualität lassen sich illustrieren wie in Abbildung 1.

Diese Übersicht macht deutlich, wie stark die Semantik des Begriffes Spiritualität in der Alltagssprache variiert. Daher würde es zu Unklarheiten führen, einen solch mehrdeutigen Begriff zu verwenden. Stattdessen schlage ich einen soziologischen Begriff der Spiritualität vor, der sich zwar an diese Semantik anlehnt, zugleich aber auch klarer bestimmte Merkmale umfasst.

Spiritualität wird jedoch nicht nur als semantisches Phänomen, also hinsichtlich seiner Sprachbedeutung untersucht. Vielmehr zeigt eine Untersuchung aus den 90er Jahren, die sich mit religiösem und moralischem Pluralismus beschäftigte, dass sich viele Menschen als spirituell bezeichnen. Die Studie RAMP (Religious and Moral Pluralism) wurde 1997 bis 1999 in elf europäischen

Abbildung 1: Semantische Beziehungen von Religiosität und Spiritualität



Quelle: Barker 2004

Gesellschaften bei über 11.000 Menschen durchgeführt. Für uns ist sie interessant, weil sie eine Frage zur Selbsteinschätzung hinsichtlich der Spiritualität bzw. Religiosität enthielt (Tabelle 1).

Es gibt vier Varianten. Ein Teil der Befragten bezeichnet sich als weder religiös noch spirituell – wir können hier Atheisten und Agnostiker vermuten. Andere sehen sich als religiös und spirituell – immerhin 37 Prozent der Befragten. Bemerkenswert ist, dass sich zwölf Prozent als nichtreligiös, wohl aber als spirituell sehen. Diese Gruppe macht im Schnitt über alle hier untersuchten Gesellschaften mehr als ein Zehntel der Bevölkerung aus, mit einer Varianz von zwei bis 22 Prozent. Insgesamt liegen die Werte recht nahe beieinander, sieht man von den Abweichungen in den katholischen Ländern ab, in denen sich überproportional viele Menschen als spirituell wie auch religiös bezeichnen. Im Unterschied zum kultischen Milieu bzw. zur Szene der alternativen Spiritualität mit ihren vergleichbar wenigen, häufig aber weiblichen Aktivisten (Woodhead 2007) treten bei dieser weit verbreiteten Spiritualität wenig Unterschiede zwischen Frauen und Männern auf. Ohne auf die Daten im Einzelnen einzugehen, kann auch gesagt werden, dass sich Jüngere zwar eher als spirituell bezeichnen, doch wirken sich die Altersunterschiede insgesamt relativ wenig aus.

Diese Gegenüberstellung von Religiosität und Spiritualität findet sich nicht nur in Europa. In einer Erhebung aus den Vereinigten Staaten bezeichneten

Tabelle 1: Religiosität und Spiritualität in Europa

Land	Anzahl Befragte*	weder religiös noch spirituell	religiös, aber nicht spirituell	spirituell, aber nicht religiös	religiös und spirituell	gesamt
Belgien	940	45	14	12	28	100
Dänemark	388	42	18	13	27	100
Finnland	470	33	10	13	44	100
Großbritannien	970	44	11	13	32	100
Italien	1.374	18	16	8	59	100
Niederlande	694	41	19	12	28	100
Norwegen	310	50	8	22	20	100
Polen	548	13	34	2	51	100
Portugal	523	25	20	8	47	100
Schweden	649	53	5	24	18	100
Ungarn	526	40	13	15	33	100
gesamt	7.392	35	15	12	37	100

* Aufgeführt sind nur diejenigen, die die Frage beantwortet haben; Rundungsdifferenzen möglich.

Quelle: Barker 2004

sich – je nach Alter – zwischen 14,5 und 22,6 Prozent als »nur spirituell« (Marler und Hadaway 2002). In einer ähnlichen Größenordnung bewegen sich die Angaben aus Australien (Hugues et al. 2004). Insgesamt zeigt sich nicht nur die wachsende Bedeutung der Spiritualität. Bei einer nicht geringen Zahl von Menschen, die sich damit identifizieren, wird Spiritualität als etwas verstanden, das sich von der (meist kirchlich definierten) Religion unterscheidet. Und dabei sollte beachtet werden, dass sich diese Entwicklung international vollzieht – relativ unabhängig von der spezifischen institutionellen Lage der Kirche und der besonderen konfessionellen Situation. Wir haben es hier mit einem Wandel der Begrifflichkeit zu tun, der vermuten lässt, dass sich auch die damit verbundenen Bedeutungen verändert haben. Denn im Unterschied zur älteren Begriffsgeschichte (Hölscher 1999), bei der die neuen Aspekte meist im Begriff Religion integriert blieben, spaltet sich nun eine Teilbedeutung unter dem Titel Spiritualität ab.

Spiritualität, Erfahrung und der Religionsmonitor

Während die Ethnokategorie der Spiritualität wenigstens teilweise von einer Opposition zur Kirche lebt – ein Aspekt, der im soziologischen Begriff der Spiritualität durchaus auch abgedeckt werden kann –, wollen wir uns hier auf ein Merkmal konzentrieren, das bislang sehr selten in solchen Umfragen behandelt wurde: die religiöse Erfahrung bzw. die Transzendenzerfahrung. Das bedeutet, dass wir hier diejenigen als spirituell bezeichnen, die der religiösen Erfahrung eine entscheidende Bedeutung beimessen, und zwar unabhängig davon, ob sie sich selbst spirituell nennen.

In religionspsychologischer Hinsicht wurde schon manche kleinere Befragung durchgeführt; bevölkerungsweite Umfragen zu religiösen Erfahrungen sind jedoch sehr selten. So berichtet Hay (1982) von einer in Großbritannien durchgeführten Befragung, die große Unterschiede hinsichtlich der sozialen Klassen aufwies. In einer bundesweiten Repräsentativumfrage zu Todesnäherfahrungen gaben immerhin 4,3 Prozent der über 4.000 Befragten an, eine solche Erfahrung gemacht zu haben (Knoblauch, Schmied und Schnettler 2001). Dabei wird der Begriff der religiösen Erfahrung schon hier gesprengt, sah doch nur der kleine Teil der Befragten diese Erfahrungen im Einklang mit christlichen oder religiösen Überzeugungen. Daher wäre es für soziologische Studien zur Gegenwartsreligiosität und Spiritualität durchaus sinnvoll, auch andere Erfahrungen großer Transzendenzen einzubeziehen, wie etwa Zukunftsvisionen oder Channeling. Tatsächlich gaben bei einer bundesweiten Befragung nach »paranormalen Erfahrungen« 75 Prozent der 1.500 Befragten an, eine solche Erfahrung gemacht zu haben (Schmied-Knittel und Schetsche 2003).

Die Daten aus dem 2007 durchgeführten Religionsmonitor sind noch umfangreicher und detaillierter als RAMP. Beeindruckend ist dabei nicht nur die kulturelle Bandbreite, die katholische, protestantische, gemischt-christliche und ehemals sozialistische Gesellschaften aus Europa und den USA umfasst sowie islamische Gesellschaften aus Afrika und Asien, lateinamerikanische Staaten wie auch das buddhistische Thailand und das hinduistische Indien. Für unsere Betrachtung ist von besonderer Bedeutung, dass die Spiritualität in dieser Befragung eine große Rolle spielt, und zwar auf doppelte Weise. Zunächst wurde nach der Selbsteinschätzung als spirituell oder religiös gefragt, wie oben schon angesprochen. Zum anderen wurde auf die religiöse Erfahrung geachtet. »Die Dimension der religiösen Erfahrung bezieht sich auf die Erwartung, dass die Transzendenz für religiöse Menschen in gewisser Weise wahrnehmbar ist« (Huber 2007: 24). Wie schon die Andeutungen vermuten lassen, wird sich diese

Erwartung nicht nur für die Menschen bestätigen, die sich als religiös bezeichnen.

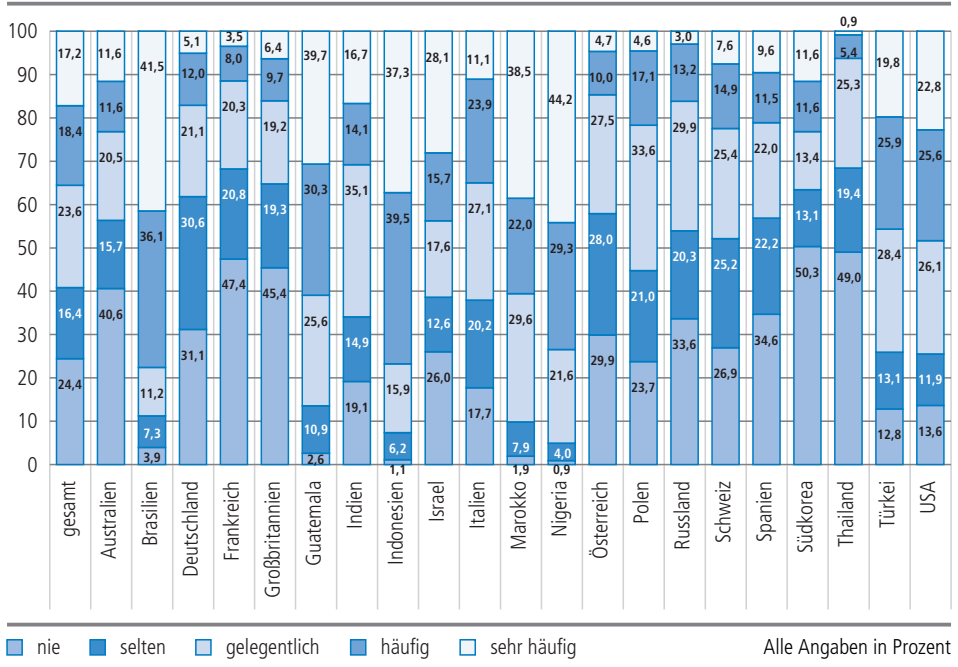
Bei der Erfassung dieser Erfahrungsdimension ging Huber, der maßgeblich am Fragebogendesign beteiligt war, von einem Konzept der Transzendenz aus, das sich an zwei Polen orientiert. Auf der einen Seite sieht er theistische Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster, die er auch als Du-Erfahrung bezeichnet. Den anderen Pol bezeichnet er als »pantheistische Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster«, die nach dem Muster der mystischen Verschmelzung im All-Einen gefasst sind. Weil Handlungen auch als Teil der Erfahrung betrachtet werden, weil also beispielsweise Transzendenzenerfahrungen auch im Rahmen von Handlungen wie Beten oder Meditieren gemacht werden können, berücksichtige ich auch diese beiden Handlungsformen.

So einmalig dieses Vorgehen ist, sollte doch bemerkt werden, dass die Unterscheidung der beiden Erfahrungstypen keineswegs unproblematisch ist. So hat die qualitative Befragung zu Todesnäheerfahrungen (Knoblauch 1989) eine große Bandbreite von Typen religiöser Erfahrung aufgedeckt, wobei durchaus auch mystische Verschmelzungserfahrungen auftraten. Nichtreligiös gedeutete Todesnäheerfahrungen konnten allerdings auch ganz anderen Mustern folgen, wobei auch für selbsterklärte »Spirituelle« die Begegnung mit personalen Anderen (etwa Geistwesen, verstorbenen Angehörigen) in der Transzendenz möglich war. Ein Blick in die Phänomenologie religiöser Erfahrungen etwa von Evangelikalen, Charismatikern, Spiritisten oder Okkultisten macht schnell deutlich, dass die vorgeschlagene Typologie zwar einem leicht evolutionistischen theologischen Muster – vom Pantheismus zum Monotheismus – folgt, aber doch schwer als empirische oder gar Idealtypologie erhalten kann. In manchen Kulturen dürfte die Assoziation der Frage nach dem Pantheismus (»mit allem eins fühlen«) vermutlich gar nicht verstanden werden.

Damit soll die Typologie keineswegs völlig in Frage gestellt werden. Nach solchen Erfahrungen in einem religiös markierten Interview zu fragen, sollte eine ausreichend klare Rahmung für Interviewte sein, und der Kontrast zwischen den beiden Erfahrungstypen kann immerhin sprachlich so leicht verstanden werden, dass ein elementares Verständnis erzielt werden kann. Dennoch dürfen die qualitativen Probleme hinter den quantitativen Angaben nicht unterschätzt werden. Die quantitativen Ergebnisse können aber sicherlich als Hinweise für den Umfang solcher – wenn auch in ihrer Art weniger genau als gedacht bestimmter – Erfahrungen betrachtet werden.

Dieser methodologischen Probleme eingedenk wenden wir uns nun den Ergebnissen zu. Die theistischen Erfahrungen wurden mit der Formulierung er-

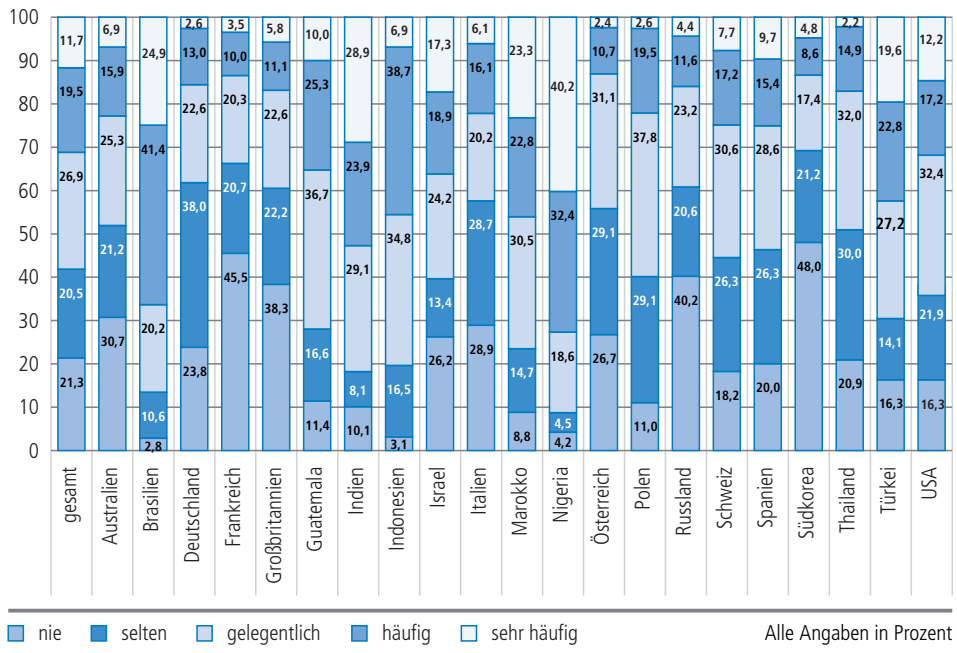
Abbildung 2: Theistische Erfahrungen



fragt, ob (und wie oft) die Betroffenen das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in ihr Leben eingreift.

Im Durchschnitt geben etwa 75 Prozent der Befragten an, mindestens eine solche Erfahrung gemacht zu haben. Auffällig niedrig sind dabei die Angaben im Vergleich etwa zu den USA, und zwar besonders im laizistischen Frankreich, in Russland und in Großbritannien wie auch im buddhistischen Thailand. Dabei besteht, wie die Detaildaten der Untersuchung zeigen, eine große Korrelation zu denjenigen, die sich selbst als religiös bezeichnen. Insgesamt aber erkennen wir einen engen Zusammenhang zwischen der Identifikation mit einer (organisierten) Religion und der durchaus bedeutenden Zahl an theistischen Erfahrungen. Zudem ist die Gotteserfahrung in vielen Gesellschaften keineswegs allgemein verbreitet. Freilich sind auch hier methodologische Probleme zu beachten: Die Angaben für die islamischen Länder und Thailand bedürfen sicher einer Erklärung, die nicht nur mit dem religiösen Hintergrund, sondern auch mit der methodischen Durchführung und der Übersetzung der Frage zu tun hat. Dennoch zeigen die Zahlen deutlich, dass die Erfahrungen keineswegs selten sind.

Abbildung 3: Pantheistische Erfahrungen



Die pantheistischen Erfahrungen wurden im deutschsprachigen Fragebogen mit der Formulierung erfragt: »Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit allem eins zu sein?«

Folgt man der Annahme, dass auch die Intensität pantheistischer Erfahrungen ihrer Häufigkeit entspricht, dann erweisen sich vor allem die außereuropäischen Gesellschaften hier als besonders erfahrungsintensiv. Neben Indonesien und dem religiös sehr umkämpften Nigeria, das mit jeweils rund 45 Prozent die höchste islamisch-christliche Bevölkerungsdurchmischung der Welt aufweist, ragen das malikisch-islamische Marokko, das hinduistische Indien und das katholisch-protestantisch umkämpfte Brasilien (vgl. Schäfer 2007) besonders heraus. Das theravada-buddhistische Thailand weist hingegen eine der Trennung in mönchische Expertenreligiosität und Laienreligiosität entsprechende niedrige Ziffer an »pantheistischen« Erfahrungen auf (vgl. von Brück 2007).

Allerdings kann man in Frage stellen, ob die Intensität religiösen Erfahrens an seiner Häufigkeit festzumachen ist. Dies erscheint schon mit Blick auf Gotterfahrungen keineswegs einsichtig. Immerhin sind beispielsweise die religiösen Konversionen etwa im evangelikalen Protestantismus häufig einmalig, aber,

wie am gegenwärtigen amerikanischen Präsidenten zu sehen, umso entscheidender. Auch hinsichtlich der pantheistischen Erfahrungen ist durchaus zu fragen, ob ihre Intensität tatsächlich von der Häufigkeit abhängt. Erinnern wir nur an Hape Kerkeling, der lediglich zwei nennenswerte Erfahrungen hat, die vermutlich eher als pantheistisch denn als theistisch bezeichnet werden müssten: eine Nahtoderfahrung und eine Reinkarnationserfahrung. Obwohl beide zwar keine Konversion zur Folge haben, scheinen sie doch entscheidend zu sein für sein religiöses – in unserem Sinne genauer: spirituelles – Selbstverständnis.

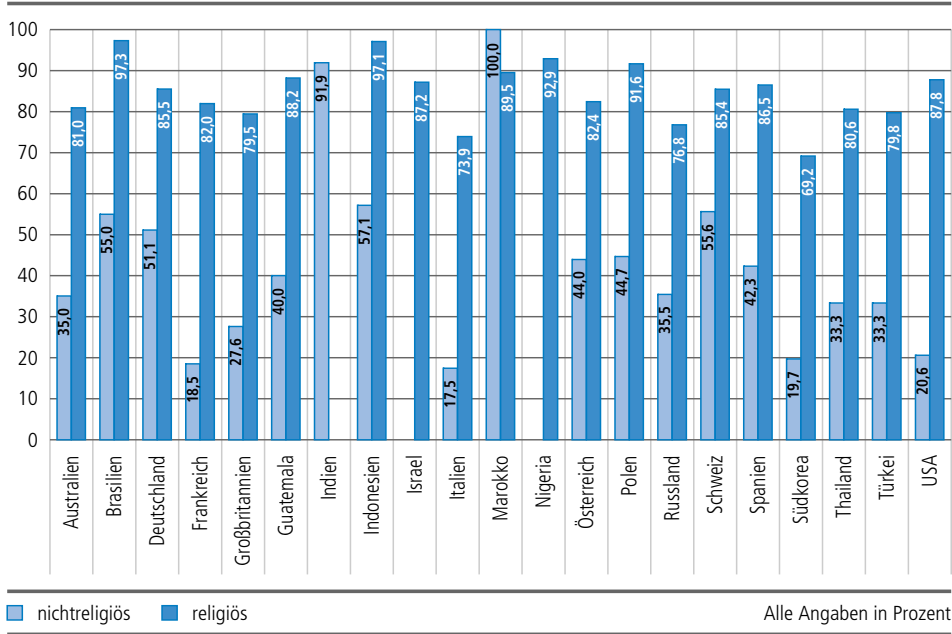
Wie Schnettler (2004) am Beispiel von Visionserfahrungen gezeigt hat, ist deren Häufigkeit weniger Ausdruck persönlicher »religiöser Inbrunst« oder Glaubensintensität als vielmehr ein vermittelter Hinweis darauf, wie stark sich jemand auf diese religiösen Fähigkeiten spezialisiert hat bzw. sich in einem bestimmten, visionsnahen »kultischen Milieu« zu professionalisieren beginnt.

Vor diesem Hintergrund dürfte es durchaus vertretbar sein, die Häufigkeiten der pantheistischen Erfahrung zusammenzufassen: Wie viele Personen haben jeweils überhaupt eine solche Erfahrung gemacht? Dabei dürfte vor allem die Frage von Bedeutung sein, wie die Bestimmung als nichtreligiös und Transzendenzerfahrungen zusammenhängen. In der Tat weisen die Nichtreligiösen sehr geringe Werte auf, was die theistischen Erfahrungen angeht. Hinsichtlich der pantheistischen Erfahrungen liegen die Dinge jedoch ganz anders (Abbildung 4).

Sind schon die Ergebnisse für die theistischen Erfahrungen erstaunlich hoch, dürften auch diese Angaben als sensationell bezeichnet werden: Auch in den christlichen (das heißt theistisch geprägten) Gesellschaften geben im deutschsprachigen Raum über 80 Prozent der religiösen Befragten an, eine solche pantheistische Erfahrung gemacht zu haben. Ebenso spektakulär ist eine zweite Beobachtung: Auch viele Nichtreligiöse geben an, solche Erfahrungen zu machen. Dabei gibt es zwar große Unterschiede, die von über 90 Prozent in Marokko und Indien bis zu rund 18,5 bzw. 17,5 Prozent in Frankreich und Italien reichen; in Deutschland bejahen über 51 Prozent der nichtreligiösen Befragten diese Frage, in der Schweiz sind es sogar über 55 Prozent. Österreich (nicht aber Polen) folgt dem Trend einer etwas geringeren Ausprägung in katholischen Ländern. Für unsere Frage nach der Verbreitung der Spiritualität als eines Hinweises auf ihre Popularität ist zu betonen: Ein beträchtlicher Teil, ja in vielen Gesellschaften mehr als die Hälfte derjenigen, die sich als nichtreligiös einstufen, gibt an, mindestens eine pantheistische Erfahrung gemacht zu haben.

An dieser Stelle sollte daran erinnert werden, dass die dem Fragebogen zugrundeliegende religionsphänomenologische Typologie theistischer und pantheistischer Erfahrungen der Klärung bedarf. Dennoch deutet die schiere Zahl der

Abbildung 4: Pantheistische Erfahrungen von Religiösen bzw. Nichtreligiösen



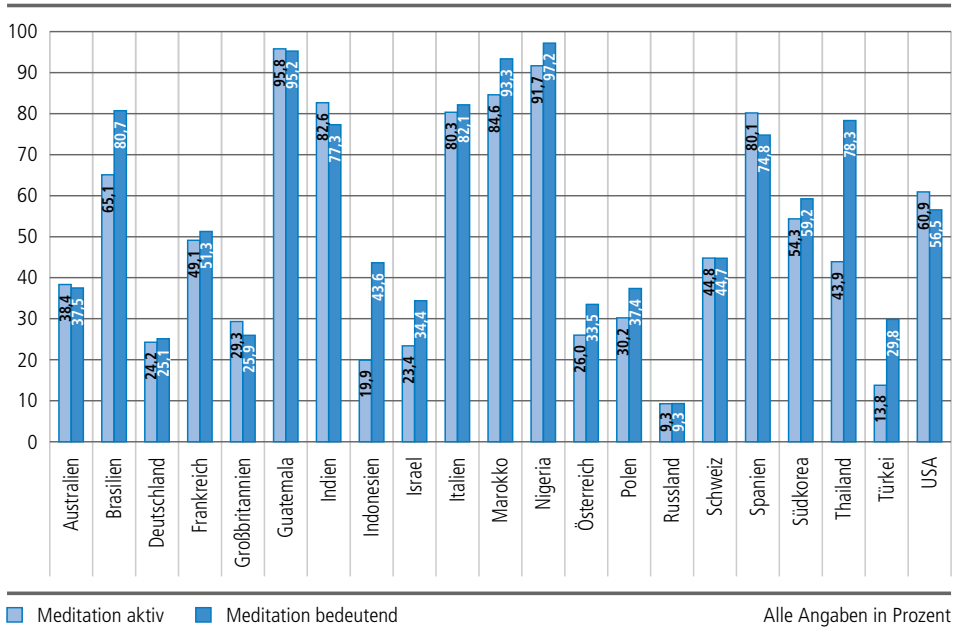
Antworten an, was der bisherigen Forschung bislang vollständig entgangen war: Dass es nämlich eine ausgeprägte Orientierung an besonderen Erfahrungen bei vielen, ja bei einer Mehrheit der Mitglieder in den vermeintlich so säkularen westlichen Gesellschaften gibt, und dass gerade auch im deutschsprachigen Raum ein guter Teil, ja die Mehrheit der Nichtreligiösen über solche Erfahrungen berichten kann. Dabei ist zu bedenken, dass die Zahl derer, die sich als spirituell bezeichnen, nicht identisch ist mit denen, die eine solche Erfahrung machen: In Deutschland geben 30,5 Prozent der Befragten an, mehr (»sehr«) oder weniger (»mittel«) spirituell zu sein. Zudem korreliert der Grad der Spiritualität nicht mit der Erfahrung: In Deutschland haben diejenigen, die »sehr spirituell« sind, deutlich seltener eine pantheistische Erfahrung als diejenigen, die »gar nicht spirituell« sind.

Der soziologische Begriff deckt sich also keineswegs mit der Ethnokategorie der Spiritualität. Allerdings bleibt er auch nicht auf die ohnehin nur undeutlich abgrenzbaren und schwer bestimmbaren pantheistischen Erfahrungen beschränkt. Vielmehr fasse ich darunter eine Erfahrungsorientierung auf große Transendenzen, wie sie durch die genannten Fragen sicherlich angedeutet ist. Ob diese Erfahrungen »auferlegt« sind, wie ein substantialistischer Begriff der religiösen

Erfahrung nahelegt (der von einer »anderen Macht« ausgeht), lässt sich klären, wenn wir auf eine weitere Frage Bezug nehmen, die sich mit dem Handlungsaspekt beschäftigt. Die Umfrage fasste diesen Handlungsaspekt auf doppelte Weise: als öffentliche (rituelle) Praxis sowie als private (rituelle) Praxis. Wir beschäftigen uns hier mit der privaten Praxis. Diese wurde in zwei Items aufgeteilt: der Frage nach »Beten« und nach »Meditation«. Dabei ist eine gewisse Parallelisierung zum Begriffspaar Theismus bzw. Pantheismus (der Erfahrung) offensichtlich, wird das Beten wenigstens in unserem Kulturkreis eher mit der Du-Erfahrung Gottes, die Meditation dagegen eher mit einer All-(oder Nichts-) Erfahrung assoziiert.

Die Frage nach dem Gebet korreliert in der Tat sehr stark mit der Selbstbezeichnung als religiös bzw. korreliert negativ mit der Charakterisierung als nichtreligiös. Ausnahmen bilden hier lediglich Thailand, Indien und die USA, wo immerhin 5 Prozent der Nichtreligiösen auch angeben, dass sie beten. Etwas anders sieht die Situation beim Meditieren aus (Abbildung 5). Im Fragebogen wurden hier sehr unterschiedliche Häufigkeiten erfragt. Der Übersichtlichkeit halber habe ich die Häufigkeiten zusammengefasst und »mehrmals im Jahr bis mehrmals am Tag« als positive Angabe gedeutet. Um die Bedeutung der Meditation einschätzen zu können, ist eine weitere Frage einbezogen: »Wie wichtig ist

Abbildung 5: Häufigkeit und Relevanz der Meditation



das Meditieren für Sie?« Auch hier wurden wegen der Unübersichtlichkeit verschiedene Grade (»gemäßigt wichtig« bis »sehr wichtig«) als Hinweis auf die Relevanz des Meditierens zusammengezogen, während »nicht so wichtig« und »unwichtig« als negativ bewertet wurden.

Die Abbildung macht deutlich, dass das Meditieren als Praxis auch immer von einer gewissen Relevanz ist. Ob sich diese in einer darüber hinausgehenden moralischen Handlungspraxis äußert, ist eine Frage, die nicht mehr mit diesem groben quantitativen Raster behandelt werden kann.

Das allgemeine Ergebnis, das Ausmaß, in dem Meditation betrieben wird, ist höchst verwunderlich: In Deutschland sind es über 24 Prozent, in der Schweiz sogar über 44 Prozent, in Italien und Spanien knapp 80 bzw. mehr als 80 Prozent. Die hohen Ergebnisse in Indien erklären sich durch den Hinduismus (von Brück 2007). Die Ausschläge in Guatemala, Brasilien, Nigeria und Marokko werfen aber die Frage auf, was jeweils unter Meditation verstanden wird, und zwar quer über die verschiedenen Sprachen und Kulturen hinweg.

Jenseits dieser möglichen Deutungsdifferenzen sollte jedoch das Ausmaß nicht übersehen werden: Die Meditation gehört zu den Praktiken, die von einem großen Teil, in manchen Fällen sogar von der Mehrheit der Bevölkerung betrieben wird. Dabei ist die Zahl der Meditierenden keineswegs deckungsgleich mit

Abbildung 6a: Dimensionen der Religiosität in Deutschland (Gesamtbevölkerung)

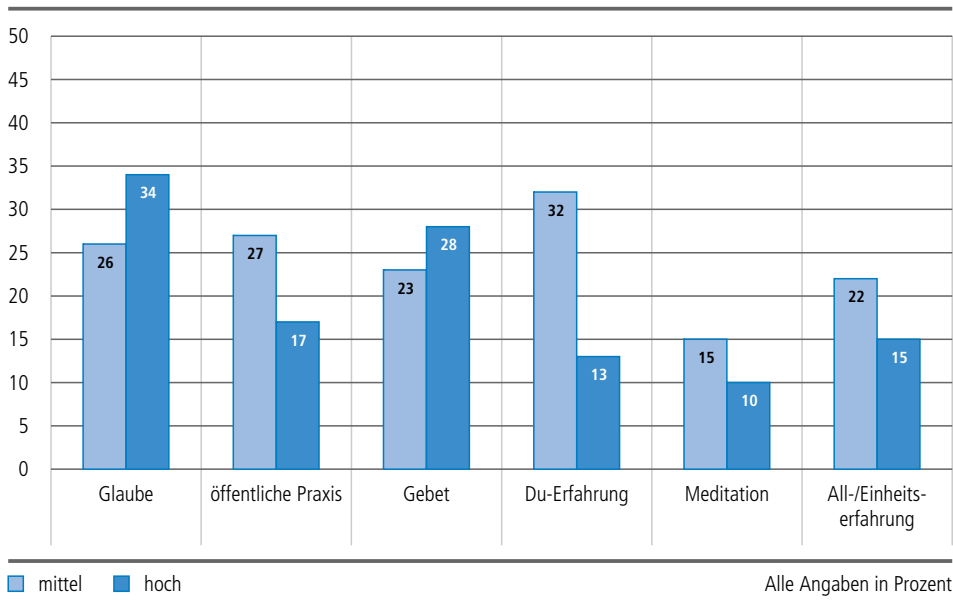
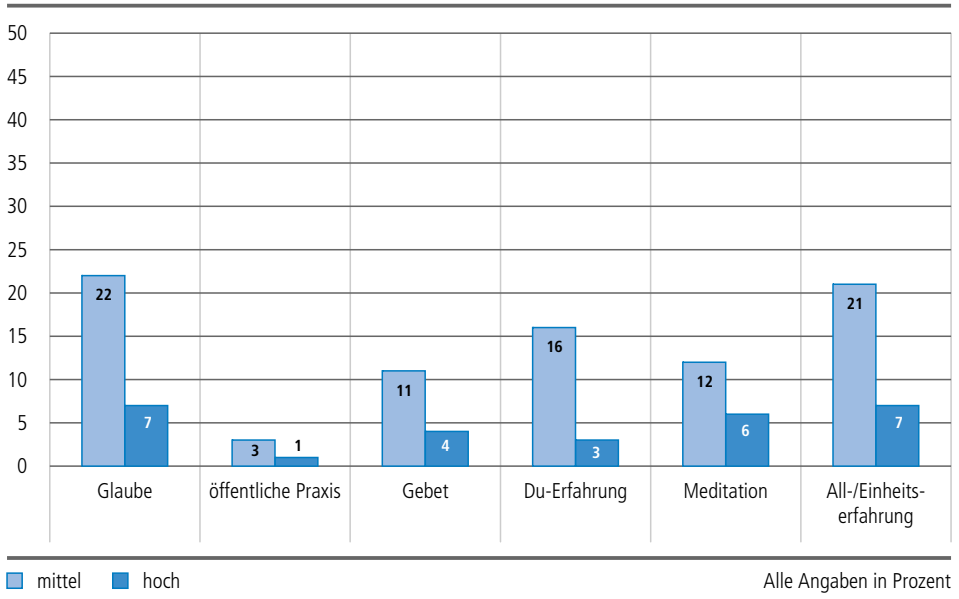


Abbildung 6b: Dimensionen der Religiosität in Deutschland (Nichtreligiöse)

denen, die sich als spirituell bezeichnen, und die Zahl der »Betenden« ist auch nicht deckungsgleich mit den (im institutionellen Sinne) Religiösen.

Betrachten wir dazu abschließend noch ein Ergebnis des Religionsmonitors, das sich nur auf Deutschland bezieht und neben den hier behandelten auch die anderen Dimensionen der Religiosität aufführt.

Diejenigen, die sich als nichtreligiös bezeichnen, sind keineswegs kategorisch anders ausgerichtet als die religiösere Gesamtbevölkerung: 15 Prozent derjenigen, die sich nicht als religiös bezeichnen, beten in derselben Häufigkeit wie die Gesamtbevölkerung, und 19 Prozent der Nichtreligiösen berichten von einer theistischen »Du-Erfahrung«. 25 Prozent der (größtenteils konfessionell gebundenen) religiösen Gesamtbevölkerung meditieren, und 27 Prozent von ihnen hatten eine pantheistische All-Erfahrung.

Populäre Spiritualität

Es besteht kein Zweifel daran, dass hier lediglich eine Seite der religiösen Vielfalt dargestellt werden konnte – und auch nur einseitige Aspekte dessen, was in der Umfrage behandelt wurde. Aber angesichts des Mangels an quantitativen Untersuchungen zum Phänomen der gegenwärtigen Spiritualität erscheint es

mehr als gerechtfertigt, diese Aspekte hier gesondert zu behandeln. Schließt man an den Begriff der Spiritualität als einer erfahrungszentrierten Religiosität an, die sich an großen Transzendenzen unterschiedlicher inhaltlicher Ausprägung orientiert, fällt die schiere Masse der damit erfassten Menschen auf: eine ausgeprägte Orientierung an besonderen Erfahrungen bei einer Mehrheit der Mitglieder in den vermeintlich so säkularen westlichen Gesellschaften. Diese Verbreitung von Transzendenzerfahrungen, verbunden mit der Bereitschaft, sie in einer Befragung anzugeben, ist ein quantitativer Aspekt der Popularität von Spiritualität. Für die bisherige Umfrageforschung ist dabei beachtenswert, dass sich diese Erfahrungen auch in nennenswertem Umfang bei Menschen finden, die sich nicht als religiös bezeichnen (und nicht mal als spirituell).

Neben der großen Verbreitung der Transzendenzerfahrungen weisen die Zahlen aber auf noch ein Merkmal der Popularität hin. Die quantitative Popularität der Transzendenzerfahrung geht zwar einher mit der Ausbreitung der Selbstbezeichnung als spirituell, deckt sich aber keineswegs mit ihr. Vielmehr finden wir sie – in ihrer theistischen, vor allem aber in ihrer pantheistischen Ausprägung – sowohl bei Religiösen wie bei Spirituellen wie auch bei solchen, die sich keiner der beiden Seiten zurechnen. Beachtenswert ist dabei, dass sich die Religiös-Konfessionellen keineswegs auf den theistischen Erfahrungstypus beschränken – diese Beobachtung wurde auch schon in qualitativen Studien gemacht (Gebhardt, Engelbrecht und Bochinger 2005).

Diese Überkreuzung der Typen spricht für eine Beobachtung, die mit dem Begriff des Populären gefasst werden soll: dass sich die Grenzen der Religion bzw. des religiösen Feldes selbst auflösen (Knoblauch 2008). Das heißt keineswegs, dass die Religion als halbwegs klar markierter institutioneller Bereich verschwindet. Es bedeutet aber, dass sich neben sie andere Formen stellen, die deswegen auch eine andere Bezeichnung erhalten. Durch sie öffnet sich ein fließender Übergang in die allgemeine, besser: populäre Kultur – eine populäre Entgrenzung, der wir nicht nur wissenschaftlich mit der Ausweitung des Religionsbegriffes Rechnung tragen, sondern die auch von den Menschen durch die Verwendung des Begriffes der Spiritualität angezeigt wird.

Ich danke Kerstin Pasewald für die Aufbereitung der Daten sowie Felix Degenhardt, Juliane Böhme und vor allem Bernt Schnettler für die Durchsicht des Manuskripts.

Literatur

- Barker, Eileen. »The Church without and the God within: Religiosity and/or Spirituality«. *Religion and Patterns of Social Transformation*. Hrsg. Dinka Marinovic Jerolimov, Sinisa Zrinscak und Irena Borowik. Zagreb 2004. 23–47.
- Barrett, David B. »Annual Statistical Table on Global Mission«. *International Bulletin of Missionary Research*. (26) 1 2000. 22–23.
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.). *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh 2007.
- Bochinger, Christoph. »New Age« und moderne Religion. Paderborn 1994.
- Brouwer, Steve, Paul Gifford und Susan D. Rose. *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York 1996.
- Bruce, Steve. *God Is Dead. Secularization in the West*. Oxford 2002.
- Brück, Michael von. »Meditation und Toleranz«. *Religionsmonitor 2008*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 2007. 230–236.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago und London 1994.
- Gebhardt, Winfried, Martin Engelbrecht und Christoph Bochinger. »Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (2) 2005. 133–152.
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden 1996.
- Hay, David. *Exploring Inner Space. Scientists and Religious Experience*. London 1982.
- Heelas, Paul, und Linda Woodhead. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford 2005.
- Hervieu-Léger, Danièle. *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg 2004.
- Hölscher, Lucian. »Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe«. *Religion als Thema der Theologie*. Hrsg. Wilhelm Gräb. München 1999. 45–62.
- Huber, Stefan. »Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors«. *Religionsmonitor 2008*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 2007. 19–32.
- Hugues, Philip, et al. »Identity and Religion in Contemporary Australia«. *Australian Religion Studies Review* (17) 1 2004. 53–58.
- Joas, Hans. *Braucht der Mensch Religion?* Freiburg 2004.
- Kerkeling, Hape. *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*. München 2006.
- Knoblauch, Hubert. »Das unsichtbare neue Zeitalter. ›New Age‹, privatisierte Religion und kultische Milieus«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (41) 3 1989. 504–525.

- Knoblauch, Hubert. »Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (8) 2000. 143–161.
- Knoblauch, Hubert. »Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa«. *Berliner Journal für Soziologie* (3) 2002. 295–307.
- Knoblauch, Hubert. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn 2003.
- Knoblauch, Hubert. »Die Soziologie religiöser Erfahrung«. *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Hrsg. Friedo Ricken. Stuttgart 2004. 69–80.
- Knoblauch, Hubert. »Soziologie der Spiritualität«. *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Hrsg. Karl Baier. Darmstadt 2006. 91–111.
- Knoblauch, Hubert. »Spirituality and Popular Religion«. *Social Compass* (55) 2 2008. 141–154.
- Knoblauch, Hubert, Ina Schmied und Bernt Schnettler. »The Different Experience«. *Journal of Near-Death Studies* (20) 1 2001. 15–29.
- Luckmann, Thomas. *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn 1980.
- Luckmann, Thomas. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main 1991.
- Marler, Penny Long, und C. Kirk Hadaway. »Being ›Religious‹ or Being ›Spiritual‹ in America: A Zero-Sum Proposition?« *Journal for the Scientific Study of Religion* (4) 2 2002. 289–300.
- Pollack, Detlef. *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen 2003.
- Schäfer, Heinrich. »Religiosität in Lateinamerika«. *Religionsmonitor 2008*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 2007. 186–198.
- Schmied-Knittel, Ina, und Michael Schetsche. »Psi-Report Deutschland. Eine repräsentative Bevölkerungsumfrage zu außergewöhnlichen Erfahrungen«. *Alltägliche Wunder. Erfahrungen mit dem Übersinnlichen – wissenschaftliche Befunde*. Hrsg. Eberhard Bauer und Michael Schetsche. Würzburg 2003. 13–38.
- Schnettler, Bernt. *Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrung und Alltagswelt*. Konstanz 2004.
- Schütz, Alfred, und Thomas Luckmann. *Strukturen der Lebenswelt*. Band I. Frankfurt am Main 1979.
- Schütz, Alfred, und Thomas Luckmann. *Strukturen der Lebenswelt*. Band II. Frankfurt am Main 1984.
- Troeltsch, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Aalen [1912] 1965.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen [1922] 1980.
- Woodhead, Linda. »Why So Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited«. *A Sociology of Spirituality*. Hrsg. Kieran Flanagan und Peter C. Jupp. Aldershot 2007. 115–125.