

Die Selbstbeschränkung des religiösen Subjekts Überlegungen und empirische Befunde zu den Grenzen religiöser Individualisierungsprozesse

Sebastian Murken, Sussan Rößler-Namini, Daniel Böttger

Abstract:

Esoterische Überzeugungen und Ansätze der Lebensbewältigung sind heute selbstverständlicher Teil der Alltagskultur. Beobachtet werden sie nicht nur bei Menschen, die sich außerhalb der Kirchen religiös verorten, sondern immer wieder auch bei Kirchenmitgliedern. Dieses Phänomen hat viel Aufmerksamkeit gefunden und teils zur Erwartung einer rapiden Ausbreitung moderner Individualisierungsprozesse geführt. Mögliche Grenzen derselben, etwa im Kontext exklusivistischer Religiosität, haben dagegen kaum Beachtung gefunden. Sie sind Gegenstand der vorliegenden explorativen Studie. Nach Vorüberlegungen zu den Konzepten individualistischer und exklusivistischer Religiosität geht diese anhand von zwei Untersuchungssträngen der Frage nach dem Zusammenhang zwischen einer Zugehörigkeit zu einer spezifischen Glaubensgemeinschaft und der individuellen Haltung gegenüber Esoterik nach: Einerseits werden die Positionen verschiedener Glaubensgemeinschaften (Neuapostolische Kirche, Pfingstler, Zeugen Jehovas, römisch-katholische Kirche, evangelische Kirche) gegenüber Esoterik komparativ untersucht. Andererseits werden die persönlichen Haltungen von Anhängern und Mitgliedern der Gemeinschaften gegenüber verschiedenen esoterischen Überzeugungen und Praktiken verglichen. Erwartungsgemäß ergeben beide Untersuchungsstränge Unterschiede zwischen den Gruppen, die sich im Wesentlichen entsprechen. Vergleiche zwischen den Gruppen und mit ALLBUS 2002-Daten für Westdeutschland bestätigen u.a. die Erwartung einer hohen Ablehnung von Esoterik unter Zeugen Jehovas und Pfingstlern und damit auch die Grenzen moderner Individualisierungsprozesse. Ergänzende korrelative Analysen zum Verhältnis von Zentralität der Religiosität sowie Gottesbild und Haltung gegenüber Esoterik ergeben schwache, jedoch durchweg konsistente Zusammenhänge.

In Germany, esoteric beliefs and coping strategies have become a natural part of daily life. They can be found among religious individuals outside as well as inside the churches. This phenomenon has attracted a great deal of attention and sometimes made scholars expect a rapid dissemination of modern religious individualisation processes. On the contrary, the potential limits of this tendency, that are to be expected in the context of exclusivist religiosity, are seldom taken into account. They are the object of the present exploratory study. After making considerations regarding individualistic and exclusivist religiosity, the study follows two paths of inquiry on the question of whether individuals' attitudes towards esotericism are related to their affiliations with a specific denomination: On the one hand, the positions of different religious groups and churches (New Apostolic Church, Pentecostals, Jehovah's Witnesses, Roman Catholic Church, Protestant Church) towards esotericism are studied. On the other hand, the personal attitudes of adherents and members are compared. As expected, both paths of inquiry show similar differences between the groups. Comparisons between the denominations and with data from the representative general West German population (ALLBUS 2002) confirm the assumption of a high rejection of esotericism among Jehovah's

Witnesses and Pentecostals and therewith of the limits of modern individualisation processes. Additional analysis on individuals' attitudes towards esotericism yielded weak, but consistent correlations with centrality of religiosity as well as god image.

1. Einführung

*Ein jedes Ding ist überwacht
Von einer flugbereiten Güte
Wie jeder Stein und jede Blüte
Und jedes kleine Kind bei Nacht.
Nur wir, in unsrer Hoffahrt, drängen
Aus einigen Zusammenhängen
In einer Freiheit leeren Raum,
statt, klugen Kräften hingegeben,
uns aufzuheben wie ein Baum.
Statt in die weitesten Geleise
sich still und willig einzureihn,
verknüpft man sich auf manche Weise –
und wer sich ausschließt jedem Kreise,
ist jetzt so namenlos allein.*

Aus: „Stundenbuch“, Rainer Maria Rilke

Der Konflikt zwischen Autonomie und Eingebundensein, den der Dichter Rainer Maria Rilke (1875-1926) anschaulich in seinem „Stundenbuch“ beschrieben hat, kann als einer der zentralsten Konflikte gelten, mit denen sich jeder Mensch in der einen oder anderen Weise auseinandersetzen muss.ⁱ Er hat die Menschen nicht nur zu Rilkes Zeiten bewegt und nichts an Aktualität verloren, auch wenn sich die spezifischen Dilemmata, denen sich Individuen gegenübersehen, sicher mit der Zeit gewandelt haben. Stand noch zu Rilkes Zeiten die Einbindung in soziale Strukturen und vorgegebene Werte – und damit auch das Erkämpfen individueller Freiheiten – im Vordergrund, so überwiegen heute gesamtgesellschaftlich betrachtet individuelle Freiräume und Autonomie, während Bindungen an Selbstverständlichkeit verloren haben und individuell wiedererobert werden müssen.

Diese Entwicklung ist im religiösen Bereich in ähnlicher Weise zu finden wie in anderen Lebensbereichen auch. Religion ist zunehmend zur Privatsache, zu einem „Wahl-Pflicht-Fach“ⁱⁱ neben vielen anderen geworden. Der Einzelne ist gefordert, selbst darüber zu entscheiden, ob er sich überhaupt religiös verorten möchte und wie dies ggf. aussehen soll. Im Zuge einer allgemeinen Pluralisierung und Individualisierung von Lebensformen, Weltanschauungen und Werten ist eine zumindest „kleine Religionspluralität“ⁱⁱⁱ entstanden, die sich auf verschiedenen Ebenen zeigt und zu

einer Koexistenz unterschiedlicher religiöser Phänomene führt.^{iv} So zeigen esoterische Angebote und Überzeugungen – trotz einer fortbestehenden Dominanz der beiden Volkskirchen – seit gut dreißig Jahren eine „Dauerpräsenz“, die ungebrochen erscheint. Von besonderer Relevanz sind dabei einfachere Formen von „Alltagsesoterik“ (z.B. Pendeln, Tarotkarten, Wahrsagen, Astrologie, Edelsteintherapie), die schnell und zweckorientiert einsetzbar sind.^v Entsprechend übertrifft die Nachfrage nach praktischer Lebenshilfe-Esoterik weit die nach weltanschaulich-spirituelle Orientierung.^{vi} Die Faszination, die von esoterischen Lebensdeutungs- und -bewältigungsangeboten ausgeht, zeigt sich etwa an den gleich bleibend hohen Umsätzen der Esoterik-Branche und der Zahl ihrer Anhänger.^{vii} Entsprechend ist über die Zeit eine Integration von New Age-Inhalten und esoterischen Annahmen wie z.B. Reinkarnationsvorstellungen und astrologischen Überzeugungen in die Alltagskultur festzustellen.^{viii}

Wenig bekannt ist bislang jedoch, unter welchen spezifischen Bedingungen Individuen diese akzeptieren und für sich übernehmen oder auch nicht – eine Frage, an die sich die vorliegende explorative Studie annähern möchte. Sie untersucht, inwieweit die Haltung gegenüber Esoterik und damit auch die „Enthaltung“ von dieser, d.h. die Selbstbeschränkung auf eine andere klar umgrenzte Theologie, mit der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft mit exklusivistischen Merkmalen korreliert ist. Vor dem Hintergrund der Beobachtung, dass aktuelle religiöse Transformationsprozesse nicht eingeleitet verlaufen, sondern antithetisch in unterschiedliche Richtungen gehen,^{ix} soll die Untersuchung sich dabei nicht alleine auf die Betrachtung exklusivistisch geprägter Religiosität in ihrem Verhältnis zur Esoterik beschränken. Punktuell soll eine Kontrastierung mit dem Phänomen individualistisch ausgerichteter Religiosität vorgenommen werden. In einem ersten Schritt werden beide Spielarten aktueller Religiosität skizziert, hinsichtlich ihrer Kosten und Nutzen betrachtet sowie bereits vorliegende Umfrageergebnisse zu ihrer Relevanz dargestellt. In einem zweiten Schritt wird eine empirische Studie referiert, in der sowohl die Theologien verschiedener Gruppen als auch empirische Daten zur Haltung ihrer Mitglieder gegenüber Esoterik analysiert werden.

Der Begriff Esoterik wird dabei dem Alltagsgebrauch entsprechend als Sammelbezeichnung für alles das, was seit etwa den 1970-80er Jahren auf dem religiösen Markt als Esoterik verkauft wird, verwendet. Er weist Entsprechungen und Überlappungen zu Begriffen wie New Age, Okkultismus oder auch Spiritualität auf und umfasst eine schier grenzenlose Vielfalt an Phänomenen wie Engellehren, Astrologie, Geistheilung, Elemente schamanischer Traditionen und östlicher Religionen etc., wobei, wie bereits erwähnt, Ansätze praktischer Lebenshilfe und alternative Heilverfahren eine besondere Resonanz erfahren. Auch wenn der Begriff damit unscharf ist und der Wortgebrauch aus wissenschaftlicher Sicht unbefriedigend bleiben muss, so erscheint er für die vorliegende Fragestellung doch angemessen, da diese letztlich das Alltagsverständnis von Personen betrifft.^x

2. Zwei Formen modernen Glaubens: Individualistische und exklusivistische Religiosität

2.1. Allgemeine Überlegungen

Der insbesondere von der Religionssoziologie geprägte Begriff der religiösen *Individualisierung* benennt einen Prozess weg von traditioneller, durch eine klare religiöse Zugehörigkeit gekennzeichnete und bestimmte, Religion hin zu einer vom Individuum selbst bestimmten Religiosität, die sich nicht mehr oder nur noch bedingt religiösen Institutionen verpflichtet fühlt. Der Einzelne entscheidet demnach selbst, welche der religiösen Angebote, die in der pluralisierten Gesellschaft vielfältig vorliegen, er in welcher Kombination in Anspruch nimmt, so dass individuell einzigartige religiöse Überzeugungs- und Praxis-Systeme entstehen.^{xi} Diese können sowohl in Synkretismen und gleichzeitig bestehenden verschiedenen Anschauungen, die je nach persönlichem Bedarf zum Tragen kommen, als auch in Suchbewegungen im Sinne zeitlich aufeinander folgender Wechsel von Religionen und Sinnsystemen Ausdruck finden.^{xii} Durch eher temporäre und episodische Formen der Interaktion zwischen Person und Anbieter eröffnen sie die Möglichkeit zur situationalen Aneignung religiöser Ideen und Praktiken, die individuell eingesetzt und kombiniert werden können.^{xiii} Die persönliche Bedürfnislage und Brauchbarkeit spielen dabei eine entscheidende Rolle. Entsprechend gewinnt die persönliche Erfahrung als das Kriterium, das die Wahl der Angebote leitet, an Bedeutung. Eine besondere Relevanz für moderne religiöse Individualisierungsprozesse kann dabei esoterischen Angeboten, die sich häufig durch einen hohen Erfahrungsbezug auszeichnen, zugesprochen werden. Die Vielfalt von Begriffen, die resultierende Formen von individualisierter Religiosität bezeichnen sollen, z.B. synkretistische, vagabundierende oder hybride Religiosität, Patchwork-, Bastel-, Cafeteria-style- und Do-it-yourself-Religiosität, Religions-Bricolage oder auch Spiritualität, veranschaulicht die Bedeutung, die dem Phänomen beigemessen wird.

Individualisierte Religiosität ist jedoch nicht nur außerhalb religiöser Institutionen zu finden. Sie kann sowohl außerkirchlich als auch innerkirchlich gelebt werden.

Beispielhaft sei eine Studie von Winfried Gebhardt, Martin Engelbrecht und Christoph Bochinger, die sich mit dem Phänomen innerkirchlicher Individualisierung näher befasst haben, aufgegriffen. Mit dem Idealtypus des „spirituellen Wanderers“ als einem Prototyp spätmoderner Religiosität haben sie ein Bild vom Gläubigen gezeichnet, der „mit seiner Leitidee, der Weg sei das Ziel, als ein spezifisches Kind der Spätmoderne, hin- und hergerissen zwischen moderner ‚Zielstrebigkeit‘ und postmoderner ‚Beliebigkeit‘“, erscheine.^{xiv} Neben kirchlichen nutze er souverän auch alternative religiöse Angebote und destilliere aus der Situation eine in hohem Maße egalitäre, eigenständige und optimistische Spiritualität. Die Autoren charakterisieren diese durch drei Grundmerkmale: a) eine Überzeugung von der Gleichwertigkeit und Konvergenz aller spiritueller Traditionen, was den Wanderer „offen für alles“ mache, b) eine Suche nach eigener Deutungshoheit über die individuelle Spiritualität, die als „Mündigkeit“ verstanden werde, und c) die Annahme eines Absoluten, das dem Menschen positiv und unbedingt zugewandt sei. Es komme zu einer Entfernung vom christlichen Gottesbegriff, die in der Regel auch mit einer Abwendung vom Verständnis von Gott als Person und Bildern eines strafenden oder zornigen Gottes einhergehe. An die Stelle der traditionell

lebenslangen Bindung an eine Glaubensgemeinschaft trete beim Wanderer eine „Gemeinschaft auf Zeit mit Gleichgesinnten“. Die Autoren ordnen den Typus des spirituellen Wanderers „(noch) [als] ein Minderheitenphänomen innerhalb der heterogenen Masse der Kirchenmitglieder“ ein, erwarten aber, dass sich viele seiner Merkmale unter Kirchenmitgliedern „geradezu lawinenartig“ ausbreiten werden.^{xv}

Die eigene Deutungshoheit ist jedoch nicht für alle Gläubigen in religiösen Fragen essentiell. Es gibt andere, die sich (bewusst oder auch unbewusst) kirchlichen Autoritäten unterordnen und für die die Verbindlichkeit kirchlicher Dogmen und Schriften sowie eine feste Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft erst die Grundlage ihres Glaubens bilden. Ihre religiöse Position ist in der Regel *exklusivistisch*, d.h. im Gegensatz zu individualisierten Formen von Religiosität steht im Kern des Glaubens eine religiöse Überzeugung, die eng mit einem universalen Geltungsanspruch und einer klaren Trennung von „Richtig und Falsch“ und „Gut und Böse“ verbunden ist.^{xvi} Es wird ein geschlossenes Weltbild angenommen, in dem die lichtvollen Mächte denen der Finsternis gegenüberstehen und das eine umfassende Erklärung der Welt anbietet. Die Geschichte wird heilsgeschichtlich verstanden, die Zukunftserwartung ist eschatologisch, häufig apokalyptisch, geprägt. Im Gegensatz zu individualisierter Religiosität ist exklusivistische Religiosität in hoch organisierte Strukturen mit festgelegten Überzeugungssystemen eingebettet, die Vorstellung von der persönlichen Deutungshoheit des einzelnen Gläubigen wird abgelehnt.^{xvii} Esoterische Überzeugungen und Praktiken werden in der Regel dem Okkulten, Dämonischen oder auch dem Antichrist, und damit dem Bösen, zugeordnet.^{xviii}

Exklusivistische Positionen finden sich in verschiedenen Religionen und sind beispielsweise in Judentum, Christentum und Islam zu finden.^{xix} Sie unterscheiden sich also in ihren konkreten inhaltlichen Ausformungen und können insofern eher im Sinne einer Haltung als im Sinne spezifischer weltanschaulicher Inhalte verstanden werden.^{xx} Analog der Beobachtung, dass im Kontext individualisierter Religiosität nicht nur verschiedene Inhalte, sondern auch unterschiedliche Formen und Ausprägungen festzustellen sind, handelt es sich auch beim Exklusivismus um ein heterogenes Phänomen. Die angeführten Charakteristika können religiöse Bewegungen und auch individuelle religiöse Haltungen in unterschiedlichem Maße kennzeichnen. Fließende Übergänge zu einer inklusivistischen Position sind möglich. Diese gesteht zwar auch andere Religionen Heilsbedeutsamkeit zu, sieht jedoch wie der Exklusivismus die eigene Religion als unabdingbar, um die volle Heilswahrheit zu erlangen, und stellt damit ebenfalls eine Gegenposition zu pluralistischen Religionsauffassungen wie den beschriebenen individualistischen Positionen dar.

2.2. Kosten und Nutzen

Will man verstehen, warum exklusivistische Religionen und Religiosität, die häufig negativ bewertet werden und dem allgemeinen Trend der Moderne entgegenzulaufen scheinen, dennoch als wichtige Strömung der religiösen Gegenwart einzuordnen sind und von einigen Menschen geradezu gesucht werden, so ist es hilfreich, den Blick zunächst auf die „Kosten“ zu richten, die mit einer zunehmenden Individualisierung verbunden sind:

„Keine Deutung, keine Perspektive kann mehr als allein gültige und fraglos richtige übernommen werden. Deshalb stellt sich dem einzelnen nicht selten die Frage, ob er sein Leben nicht auf eine ganz andere Art und Weise führen sollte, als er es bisher getan hat. Das wird einerseits als große Befreiung erlebt, als Öffnung neuer Horizonte und Lebensmöglichkeiten, die aus der Enge des alten, unbefragten Daseins führen. Derselbe Prozeß wird jedoch zugleich (oft sogar vom selben Menschen) als Belastung erfahren – als Zumutung für den einzelnen, sich auf Neues und Unvertrautes in seiner Wirklichkeit immer wieder selbst einen Reim machen zu müssen. [...] Die meisten Menschen fühlen sich [...] in einer unübersichtlichen Welt voller Deutungsmöglichkeiten unsicher und, da manche von diesen auch mit verschiedenen Lebensmöglichkeiten verbunden sind, ratlos.“^{xxi}

Das Zitat von Peter L. Berger und Thomas Luckmann macht deutlich, dass aus psychologischer Sicht den potentiell positiven Aspekten individualistischer Religiosität mögliche Belastungsfaktoren gegenüber stehen. Einerseits entspricht sie allgemeinen gesellschaftlichen Trends und kann psychische Bedürfnisse nach Selbstbestimmung und Autonomie erfüllen – und damit auch ein Bedürfnis nach Lustgewinn bzw. Unlustvermeidung, da sie die Möglichkeit der Fokussierung auf die positiv erlebten Aspekte des Glaubens birgt. Vergemeinschaftungen auf Zeit können von der verbindlichen Einordnung in religiöse Strukturen und damit auch von der Rechtfertigung individueller religiöser – und möglicherweise auch nicht religiöser – Entscheidungen und Verhaltensweisen, die aufgrund der angenommenen eigenen Deutungshoheit zudem quasi „unfehlbar“ sind, entlasten. Gleichzeitig ist der Einzelne der Notwendigkeit enthoben, sich festzulegen und überhaupt Entscheidungen zu treffen. Andererseits ist mit der gewonnenen Freiheit auch Verantwortung verbunden, für die eigene Religiosität und das eigene Leben. Da, wo das Individuum sich, in Rilkes Worten, nicht mehr „still und willig einreihet“, fehlt es ihm potentiell an Verbindlichkeit und Bindungen und damit auch an einem Halt gebenden Rahmen, was zu Verunsicherung und Ängsten führen kann. Ein Fehlen von Intimität und lebenspraktischer Hilfe kann Bedürfnisse nach Nähe, Zugehörigkeit und sozialer Unterstützung unerfüllt bleiben lassen. Da, wo Lebenserfahrungen nicht wunschgemäß glatt verlaufen kann es durch den Fokus auf die lichten Seiten des Glaubens zu einer Verschärfung des Theodizeeparadoxons kommen.^{xxii} Gerade da, wo individualisierte Religiosität Bedürfnisse tendenziell unerfüllt lässt, liegt die potentielle Attraktivität exklusivistischen Glaubens, der psychologisch als Strategie zur Entlastung von Beliebigkeit und individueller Pflicht zur Entscheidung sowie der Bürde der individuellen Verantwortung, verstanden werden kann. Die Bestimmtheit, mit der Lehren von religiösen Autoritäten und Gemeinschaften vertreten werden, und die Eindeutigkeit religiöser Antworten und in den Alltag reichender klarer Lebensregeln können Sinn, Kohärenz und Sicherheit vermitteln, die über den religiösen Bereich hinauswirken und sich möglicherweise positiv auf das individuelle Wohlbefinden auswirken.^{xxiii} Eschatologische Heilsvorstellungen können Zuversicht vermitteln und bei der Bewältigung von Zukunftsängsten hilfreich sein. Dualistische Denkweisen und die daraus resultierenden Ideal- und Gegenbilder können zur Definition der eigenen Gruppe und damit auch Person herangezogen werden und so für die Bildung und Erhaltung einer Identität relevant sein,^{xxiv} die in der Moderne zur Aufgabe des Einzelnen geworden ist. Über die in der Regel damit

einhergehende Einbindung in eine überdauernde religiöse Gemeinschaft und die Gewissheit göttlicher Unterstützung können Bedürfnisse nach Bindung und Geborgenheit sowie Selbstbewusstsein erfüllt werden.^{xxv}

Auch hier steht dem möglichen Nutzen jedoch ein Preis gegenüber, der zu zahlen ist und indirekt wieder auf die potentiell attraktiven Aspekte individualistischer Religiosität verweist. So setzt exklusivistische Religiosität hohe Investitionen, z.B. in zeitlicher und sozialer Hinsicht, voraus. Die Sicherheit versprechende binäre Ordnung der Glaubenssysteme suggeriert die Notwendigkeit der Entscheidung.^{xxvi} Eine damit verbundene klare Unterscheidung von Eigen- und Fremdgruppe geht häufig mit einer Einschränkung sozialer Netzwerke und Fokussierung auf die religiöse Gemeinschaft einher. Da, wo Überzeugungen in Frage gestellt werden oder mit eigenen Erfahrungen in Konflikt geraten, drohen, ebenso wie bei Konflikten mit der Gruppe,^{xxvii} Verunsicherung und Angst, da die Grundfundamente des Lebens fraglich werden können. Angst kann zudem in besonderer Weise da entstehen, wo das Individuum spürt, dass es religiösen Anforderungen nicht gerecht werden kann. Aus psychologischer Sicht können sowohl Individualismus als auch Exklusivismus als verschiedenartige Bewältigungsstrategien im Umgang mit der Welt und dem religiösen Angebot der Gegenwart verstanden werden, die unterschiedliche menschliche Grundstrebungen und Bedürfnisse auf verschiedene Art und Weise und in unterschiedlichem Maße ansprechen können.^{xxviii} Die Betrachtung von Kosten und Nutzen beider Strategien zeigt, dass keine von beiden allen menschlichen Bedürfnislagen gleichermaßen gerecht werden kann und erklärt, warum die auf der gesellschaftlichen Ebene zu beobachtenden Pluralisierungsphänomene auf der individuellen Ebene nicht nur zur persönlichen Entscheidung für individualisierte, synkretistische Religiositätsformen, sondern auch für exklusivistische Haltungen führen können.^{xxix} Welche Bewältigungsstrategie gewählt wird, hängt wesentlich auch von der individuellen Bewertung ihrer Konsequenzen ab. Diese bestimmt, ob etwa die Freiheiten, die eine individualisierte Religiosität bietet, als Gewinn und Herausforderung oder als Bürde und Stress und ob die Verbindlichkeit exklusivistischer Religiosität als positive Entlastung oder als schwer zu ertragende Einengung empfunden wird.^{xxx}

2.3. Empirische Befunde zur Relevanz

Fragt man nach der empirischen Relevanz von individualisierter und exklusivistischer Religiosität sowie der Bedeutung von Esoterik, fällt auf, dass nur wenige systematische Untersuchungen, jedoch Hinweise aus verschiedenen Studien verfügbar sind. Die Daten des Religionsmonitors weisen darauf hin, dass sowohl individualisierte als auch exklusivistische Formen von Religiosität in der Bevölkerung zu finden sind, wobei eine exklusive Orientierung in Bezug auf religiöse Praxis und Erfahrung in Deutschland eher die Ausnahme darzustellen scheint. Ein hohes Maß an Überzeugung, dass in religiösen Fragen v.a. die eigene Religion Recht hat und v.a. Mitglieder der eigenen Religion zum Heil gelangen, ist nur bei einem relativ geringen Prozentsatz aller Befragten zu finden, der vorwiegend der Gruppe der hoch religiösen Personen zuzuordnen ist.^{xxxi} Gleichzeitig berichten die Befragten ein hohes Maß an Offenheit gegenüber anderen Religionen, nämlich 73% der hoch religiösen und 77% der mittelstark religiösen. In der Praxis greifen diese jedoch nicht

unbedingt auch auf verschiedene religiöse Traditionen zurück: Unter den Personen, die eine hohe Offenheit gegenüber anderen Religionen angaben, berichteten nur 28% eine hohe Patchwork-Religiosität, 21% eine mittlere und 51% eine geringe.^{xxxii}

Die Daten des Religionsmonitors bestätigen die Annahme, dass zwischen Kirchenmitgliedschaft, Kirchlichkeit und Religiosität zu trennen ist. Gleichzeitig machen sie jedoch einen gewissen Zusammenhang zwischen den Variablen deutlich: Mitglieder der katholischen und evangelischen Kirche sind eher religiös oder hoch religiös als Konfessionslose und berichten eher eine theistische – und tendenziell auch eine pantheistische – Spiritualität. Es entsteht der Eindruck, dass „sich ein großer Teil des religiösen Pluralismus unter dem Dach der großen Kirchen“ abspielt.^{xxxiii} Auch die qualitativen Befunde des Religionsmonitors deuten in diese Richtung.^{xxxiv}

In ähnlicher Weise ergab eine repräsentative Studie der Identity Foundation in Zusammenarbeit mit der Universität Hohenheim zum Thema „Spiritualität in Deutschland“, dass „traditionelle christliche Bindungen [...] religiöser Kreativität und spiritueller Orientierung“ weichen.^{xxxv} Nach Edgar Piel gibt es unter den katholischen Kirchenmitgliedern nur 43%, die gegenüber esoterischen Angeboten ganz und gar verschlossen sind, unter protestantischen Kirchenmitgliedern sogar nur 36%.^{xxxvi} Volkhard Krech kommt in einer Studie an Mitgliedern der evangelischen Kirche in Nordrhein-Westfalen zum Ergebnis, dass „36 Prozent der hochintegrierten und stark christlich-religiösen Kirchenmitglieder in Nordrhein-Westfalen offenbar eine ‚Patchwork-Religiosität‘ [praktizieren], in der christliche Elemente mit neureligiösen Vorstellungen und Praktiken kombiniert werden,“ die Praxis außerchristlicher Religiosität also nicht zu einer Entfernung von der Kirche führen müsse.^{xxxvii} Jochen Fahrenbergs Analyse von ALLBUS-Daten des Jahres 2002 zu Erfahrungen mit und der Bewertung von 11 Bereichen esoterischer Überzeugungen und Praktiken ergab, dass nur etwa die Hälfte der Befragten eine oder mehrere eigene Erfahrungen im Bereich der Esoterik berichteten. Er kommt zum Ergebnis, dass „wer keiner Religionsgemeinschaft angehört, [...] im Durchschnitt über den Bereich der Esoterik, und einzelne Bereiche wie Mystik oder Zen, nicht anders als die Mitglieder der Kirchen“ denkt. Allerdings schränkt er ein: „Wenn spezieller nach übernatürlichen Erfahrungen gefragt wird, zeigen sich die zu erwartenden Unterschiede zu den Kirchenmitgliedern.“^{xxxviii}

Detlef Pollack schließt in seinen Studien allerdings, dass nur eine Minderheit der Bevölkerung einen religiösen Eklektizismus praktiziert. Aus seiner Sicht ist der Bedeutungsverlust traditioneller, institutionell gebundener Religiosität deutlich höher als die Zunahme alternativer Religiosität. Auch wenn das Interesse an alternativer Religiosität hoch sei, so seien die Erfahrungen damit doch gering, ebenso der Zusammenhang zu traditioneller christlicher Religiosität: Unter Menschen, die konfessionell gebunden sind, wöchentlich den Gottesdienst besuchen und an Gott als Person glauben, glauben nach seinen Analysen nur ca. 15% auch an die Wirkungen von Magie, Okkultismus und Spiritualismus, ca. 15-25% glauben auch an Astrologie und die Heilkraft von Amuletten.^{xxxix}

Es ist also Vorsicht geboten, den Befund der religiösen Individualisierung innerhalb der Kirchen überzugeneralisieren. Vielmehr deutet sich an, dass unterschiedliche Religiositäten innerhalb der Kirchen zu finden sind. Dies zeigen etwa Versuche der Typenbildung zu Religiosität. So findet Paul M. Zulehner bei seiner Analyse von Religionsmonitor-Daten aus Deutschland, Österreich und der

Schweiz vier Typen: Atheisierende, Christen, Syn-Christen und Pilger. Während „Christen“ überdurchschnittliche Werte bei christlichen Indikatoren haben und in ihrer Frömmigkeit als eher traditionell eingeordnet werden können, teilen „Syn-Christen“ mit ihnen zwar hohe christliche Werte, erweitern ihre Religiosität jedoch in Richtung Spiritualität. Eine Analyse nach konfessionellen Zugehörigkeiten zeigt, dass in Deutschland 37% der Katholiken als Christen eingeordnet werden können, 18% als Syn-Christen, 19% als Pilger und 25% als Atheisierende. Demgegenüber wurden 21% der evangelischen Befragten als Christen, 10% als Syn-Christen, 32% als Pilger und 37% als Atheisierende klassifiziert.^{xi} Allerdings erweist sich die Trennschärfe der Typen als eingeschränkt.^{xii} Zulehners Untersuchung ergibt zudem, in Übereinstimmung mit der Beobachtung von Gebhardt et al., Hinweise darauf, dass mit einer Öffnung gegenüber alternativreligiösen Überzeugungen eine Entfernung vom christlichen Gottesbild einhergeht.^{xiii} Zusammenfassend ist festzustellen, dass vorhandene Studien – trotz Unterschieden in Forschungsmethoden und Operationalisierung der Variablen mit einer im Detail uneinheitlichen Befundlage und widersprüchlichen Schlussfolgerungen – dafür sprechen, dass individualistisch orientierte Formen von Religiosität verbreiteter sind als exklusivistische Glaubenshaltungen, wobei der Grad der Individualisierung auf der kognitiven Ebene deutlich größer sein dürfte als auf der Verhaltens- und Erfahrungsebene. Unklar bleibt, inwieweit die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensgemeinschaft die religiöse Haltung und damit auch die Einstellung zur Esoterik prägt. Unterschiede zwischen katholischen und evangelischen Christen weisen auf eine Relevanz der Zugehörigkeit hin. Insgesamt richtet sich der Blick der meisten Studien auf Individualisierungsprozesse und eine Zunahme esoterischer Überzeugungen. Dagegen sind bislang keine systematischen Untersuchungen zum Zusammenhang zwischen einer Zugehörigkeit zu spezifischen, in unterschiedlichem Maße exklusivistisch orientierten, Gemeinschaften und der individuellen Offenheit bzw. Selbstbeschränkung gegenüber esoterischen Überzeugungen und Praktiken verfügbar – eine Lücke, die mit der im Folgenden beschriebenen explorativen Studie gefüllt werden soll.

3. Eigene Studie: Hintergrund und Untersuchungsstränge

Die vorliegende Studie entstand als Teil des Forschungsprojekts „Selbst gewählte Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen: Psychosoziale Gründe und Konsequenzen“,^{xliii} in dem neue Mitglieder und „Einsteiger“ der drei folgenden religiösen Gemeinschaften längsschnittlich zu vier Zeitpunkten befragt wurden: 1. Neuapostolische Kirche (NAK), 2. eine Gemeinde aus dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BPF) und 3. Zeugen Jehovas (ZJ). Im Projektverlauf entstand der Eindruck, dass die erwartete Ausbreitung synkretistischer Religiosität mit esoterischen Elementen unter Kirchenmitgliedern,^{xliiv} die in persönlichen Diskussionen mit Fachkollegen immer wieder als geradezu grenzenloser, alle religiösen Gemeinschaften erfassender Trend aktueller Religiosität propagiert wurde, vor den untersuchten Gemeinschaften, insbesondere der Zeugen Jehovas und der Pfingstgemeinde, doch Halt macht, so dass ein Bedarf an empirischer Forschung deutlich wurde.

Die drei genannten religiösen Gemeinschaften sind als neue religiöse Bewegungen^{xlv} mit christlichem Selbstverständnis auf Grundlage der Bibel, endzeitlicher Ausrichtung (Naherwartung) sowie klarer Verfasstheit als Gruppe einzuordnen. Gleichzeitig unterscheiden sie sich in zentralen Punkten hinsichtlich Lehre und Struktur sowie in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft und den anderen Kirchen. Sowohl die Pfingstgemeinde als auch die Zeugen Jehovas können als Gruppen eingeordnet werden, die eine eindeutige, exklusivistische Lehre vertreten und von ihren Mitgliedern entsprechende Glaubensüberzeugungen und -praktiken klar erwarten. Exklusivistische Tendenzen sind auch bei der NAK zu sehen, jedoch erscheint ihre Haltung durch den seit den 1990er Jahren zu beobachtenden Erneuerungs- und Öffnungsprozess weniger eindeutig und absolut.^{xlvi}

Mit den beiden Volkskirchen wurden zur Kontrastierung zusätzliche Vergleichsgruppen in die Untersuchung eingeschlossen, die gemeinhin als deutlich pluraler und offener in ihren Theologien und Praktiken gelten als die drei vorgenannten Gemeinschaften und von ihren Mitgliedern entsprechend weit weniger Einheitlichkeit, Verbindlichkeit und Engagement erwarten. Die Verwendung von Fragen aus dem ALLBUS 2002 (s. unter 5.2) ermöglicht einen Vergleich mit der allgemeinen Bevölkerung. Da die Haltungen von Interessierten und neuen Mitgliedern, die im Fokus des genannten Forschungsprojektes standen, nicht denen der Mitglieder, die in einer Gemeinschaft sozialisiert wurden, entsprechen müssen, wurden darüber hinaus sozialisierte Mitglieder der drei genannten Gemeinschaften befragt.

Wir folgen dabei der Annahme, dass die Theologien und Haltungen einer Religionsgemeinschaft für bestimmte Individuen attraktiv ist und die individuellen Haltungen ihrer Mitglieder prägt. Zur empirischen Überprüfung wurden zwei Untersuchungsstränge explorativ verfolgt und miteinander ins Verhältnis gesetzt: Einerseits wurden die Positionen der verschiedenen Glaubensgemeinschaften gegenüber Esoterik untersucht und verglichen (s. 4.). Andererseits wurden Anhänger und Mitglieder der Gemeinschaften zu ihren persönlichen Einstellungen gegenüber verschiedenen esoterischen Überzeugungen und Praktiken befragt (s. 5.).

4. Die Haltung der untersuchten religiösen Gemeinschaften bezüglich Esoterik^{xlvii}

4.1. Vorgehen

Die Haltung und Offenheit der religiösen Gemeinschaften, die in die Untersuchung einbezogen wurden, d.h. der NAK, Pfingstkirchen (BFP), Zeugen Jehovas, Römisch-Katholischen Kirche und Evangelischen Kirche in Deutschland, gegenüber esoterischen Überzeugungen und Praktiken wurde auf Grundlage von Literatur der Gemeinschaften erarbeitet. Die Art des verwendeten Materials differiert dabei zum Teil, da das Schrifttum der einzelnen Gruppen sich sowohl hinsichtlich der Art der verfügbaren Materialien als auch der Quantität unterscheidet. Während von den Zeugen Jehovas ein umfassendes Schrifttum mit entsprechenden Stellungnahmen vorliegt, nehmen etwa offizielle großkirchliche Texte nur vereinzelt kritisch Stellung zur modernen Esoterik.^{xlviii} Beim BFP können die inhaltlichen Schwerpunkte einzelner Gemeinden aufgrund des kongregational-synodalen Charakters des Verbandes – um einen gemeinsamen Nenner herum – etwas differieren. Bei der

Auswahl der untersuchten Literatur wurde trotz der genannten Schwierigkeiten darauf geachtet, Texte zu verwenden, die in möglichst hohem Maße die offiziellen Haltungen der Gemeinschaften widerspiegeln.

4.2. Esoterik aus der Sicht der Neuapostolischen Kirche

Hauptgrundlage für die folgende Darstellung der Haltung der NAK gegenüber dem Themenkomplex „Esoterik“ ist eine dreiteilige Abhandlung, die den Gegenstand von Januar bis März 2003 in der Zeitschrift *Unsere Familie* unter der Rubrik „Lehre und Erkenntnis“ ausführlich behandelte.^{xlix}

In den Artikeln wird zunächst die Geschichte und der Inhalt des Begriffs Esoterik erklärt. Typische Merkmale esoterischer Überzeugungen wie ein nichtpersonales Gottesbild und Reinkarnationsvorstellungen werden dar- und christlichen Auffassungen gegenübergestellt.¹ Aus der Bibel werden Argumente gegen esoterische Anschauungen abgeleitet, esoterische Lehren als „Widerspruch zum Evangelium“ bewertet. Es handele sich „durchweg um fantasievolle, farbige religiöse Spekulationen, die in der Bibel keine Grundlage haben.“^{li} Menschen, die esoterischen Anschauungen folgen, seien „vom Glauben abgeirrt (1. Timotheus 6,20.21)“.^{lii} Esoterisches Gedankengut ist aus Sicht der NAK „Aberglauben“. Esoteriker ertrügen „das Geheimnis Gottes, seine Souveränität und Majestät nicht“.^{liii} Wiederholt wird auf synkretistische Tendenzen, Versuche nichtchristliche Vorstellungen in christliches Denken einzufügen, hingewiesen, die nicht gutgeheißen werden. So heißt es mit Verweis auf den 2. Johannesbrief und die darin enthaltene „Warnung vor Irrlehrern“, „Verführern“ und „Antichrist“: „Derjenige, der esoterische Vorstellungen in seinen Glauben hineinnimmt und meint, damit ein tieferes Verständnis des Evangeliums zu gewinnen, vermischt die klare Jesuslehre mit nichtchristlichen Vorstellungen.“^{liiv} Über allgemeine Ausführungen und Bewertungen hinaus, gehen die Texte auch auf einzelne Phänomene, u.a. Gnosis, Theosophie, Bachblüten- und Edelsteintherapie, ein. Diese werden ebenfalls jeweils kritisch dargestellt und bewertet. So widerspreche z.B. die Gnosis „dem biblischen Zeugnis“. Biblische Warnungen und Auseinandersetzungen mit der Gnosis, „den antiken Esoterikern“, werden zitiert und – „angesichts des esoterischen Gedankenguts, das nicht nur in einzelnen Zirkeln, sondern in weiten Kreisen der Gesellschaft verbreitet ist“ – wird eine ähnliche Auseinandersetzung für heute angemahnt.^{lv} Als wichtiger Bestandteil der heutigen Esoterik-Szenerie wird der „esoterische Markt“ genannt, der ein „reichhaltiges Angebot an Schulungen, Ratgebern, Gesundheitsmitteln und magischen Ritualen“ biete und als Reaktion auf die menschliche „Sehnsucht nach dem Wunderbaren und Außerordentlichen“ im Allgemeinen und eine „Sehnsucht nach Heilung“ im Besonderen zu verstehen sei.^{lvi}

Besondere Aufmerksamkeit erhalten esoterische Angebote aus dem Bereich Heilung und alternative Medizin. Beispielhaft für diesen Bereich wird u.a. die Bachblüten-Therapie dargestellt und kritisiert, wobei die Bewertung hier weniger klar ausfällt: „Natürlich hat nicht jede Therapie, die Heilpflanzen oder Ähnliches benutzt, einen esoterischen Hintergrund. Nahezu die gesamte Homöopathie macht sich die heilende Wirkung von Pflanzen oder Mineralien zunutze. Doch finden sich immer wieder Belege dafür, dass Elemente der alternativen Medizin von Esoterikern

aufgenommen und für ihre Zwecke benutzt werden.^{lxvii} In einem späteren Aufsatz werden die Ergebnisse der NAK-internen Arbeitsgruppe Medizin zur Frage, „ob alternative Heilmethoden Gefahren für den Glauben beinhalten können“, zusammengefasst. Diese stellt fest, dass die Bibel kaum Aussagen zur Behandlung von Krankheiten mache, jedoch „vor Zauberei und Wahrsagerei, die mit Satan in Zusammenhang gebracht werden,“ warne.^{lxviii} Sie kommt zum Ergebnis, „dass gewisse Heilmethoden, die auf esoterischen oder okkulten Lehren aufbauen, eine Gefahr für den Glauben darstellen“, ^{lix} meint jedoch auch: „Sicher können viele traditionelle oder alternative Methoden durchgeführt werden, ohne sich mit dem geistigen Hintergrund bzw. den damit verbundenen Lehren zu beschäftigen, und seelisch beeinflusst zu werden.“^{lx} Vor dem Hintergrund ihrer Ergebnisse führt die Arbeitsgruppe einige Fragen an, die helfen sollen, zu beurteilen, ob Praktiken glaubensgefährdend sind; die Verantwortung legt sie in die Hand der einzelnen Gläubigen, die „eigenverantwortlich und mit kritischem Verstand die für sie beste Heilmethode wählen“ sollen.^{lxi}

Trotz wiederholter Warnungen vor Verbindungen mit esoterischem Gedankengut erscheint die Haltung der NAK im Hinblick auf alternative Heilmethoden insgesamt also von einer gewissen Offenheit geprägt. Diese spiegelt sich auch im Forum *Suchen & Finden*, einem Heftchen „für Anzeigen zu Angebot und Nachfrage innerhalb unserer Kirche“, ^{lxii} das seit Oktober 2006 in *Unsere Familie* zu finden ist. Unter der Rubrik „Gesundheit und Lebenshilfe“ enthält es auch z.B. Inserate für folgende Produkte: ein „Bio-Energie-Gerät“, das „die Selbstheilungskräfte bei Mensch und Tier bei allen denkbaren Beschwerden“ unterstützen soll,^{lxiii} Bücher zum Thema Homöopathie^{lxiv} sowie die Angebote eines Heilpraktikers für Psychotherapie und Klinische Hypnose.^{lxv}

4.3. Esoterik aus der Sicht des BFP

Die Darstellung der pfingstlichen Haltung zur Esoterik wird im Folgenden überwiegend aus den Ausführungen zum Thema in der Zeitschrift *Wort und Geist*,^{lxvi} die vom Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden mit herausgegeben wurde, erschlossen.

Die Relevanz, die dem Thema „Esoterik“ auch in Pfingstler-Kreisen beigemessen wird, zeigt sich u.a. in Heft 11/2001 von *Wort und Geist*, das verschiedene Artikel zum Thema enthält. Wie dem Editorial zu entnehmen ist, hatte „Esoterik“ eigentlich das Hauptthema der Ausgabe werden sollen, ehe die Ereignisse vom 11. September desselben Jahres sich in den Vordergrund drängten. In Bezug gesetzt werden beiden Themen im Kontext satanischen Wirkens: „So oder so erschrecken wir über die Verführungs-, ‚Künste‘ Satans, der einerseits Menschen mit blindem Hass erfüllt und so sein zerstörerisches Werk treibt, und andererseits Menschen auf schleichende Art einfängt, indem er ihnen die Fähigkeit zur Selbsterlösung und ein Leben in Erfolg ohne Leid und Schmerz vorgaukelt, bis sie schließlich in totaler Abhängigkeit zerstört am Boden liegen.“^{lxvii}

Im „Kleinen Esoterik-Lexikon“, das auf einer Seite des Hefts „als Verständnishilfe bei der Lektüre zu diesem Thema“ abgedruckt ist, wird „Esoterik“ weniger als Weltanschauung denn als Sammlung von Praktiken dargestellt.^{lxviii} Es sind verschiedene Praktiken, u.a. Aura Soma, Bach-Blüten, Kinesiologie, Tarot, aufgelistet und jeweils kurz erläutert, wobei immer wieder Kritik anklingt. Die grundlegende Ablehnung jeglicher esoterischer Überzeugungen und Praktiken wird bereits in den

das „Lexikon“ einleitenden Sätzen deutlich. So heißt es bereits im zweiten Satz, Esoterik könne als „zugleich [...] verführerische wie antichristliche Antwort auf die Fragen des Woher, Wohin, Wozu des menschlichen Seins“ eingeordnet werden und wenig später: „Keine der esoterischen Gedanken oder Therapien sind mit der biblischen Offenbarung und dem Evangelium von Jesus Christus vereinbar, sondern stehen in direktem Widerspruch zu dem Heil und der Erlösung, die Gott uns Menschen in Jesus bietet.“^{lxxix}

Die Frage, was viele Menschen zur Esoterik treibe, beantwortet Margaritha Staudenmann, die vor ihrer Bekehrung selbst Erfahrungen mit Esoterik machte, in einem Interview mit dem Titel „Esoterik hilft nicht“, mit der „Neugierde“ und dem „seelischen Kick“, den sie auslöse. Demnach sei die Faszination an der Esoterik auf die Ich-Fixierung der heutigen Gesellschaft zurückzuführen. Als mögliche negative Folgen esoterischer Praktiken nennt sie Einsamkeit (durch Meditation), Egoismus, Gefühlsschwankungen und Depressivität.^{lxxx} Karin Humrich berichtet in ihrem Erfahrungsbericht von hohen finanziellen Kosten und zunehmendem Druck aufgrund der zeitlichen Verpflichtung.^{lxxxi} „Zeugnisse“, d.h. persönliche Erfahrungsberichte, die im Glaubensleben der Pfingstler eine wichtige Rolle spielen, greifen auch an anderen Stellen negative Darstellungen von Esoterik auf.^{lxxxii} Entsprechend erscheinen die Gefahren für Leib und Seele als ein wichtiges Moment pfingstlicher Kritik an Esoterik.

Das Thema „Streitpunkt: Alternative Heilverfahren“ wurde von *Wort und Geist* in seiner Februar 2007-Ausgabe aufgegriffen und diskutiert. Verschiedene Autoren, auch Ärzte, kommen darin zu Wort und balancieren zwischen einem Für und Wider die Alternativmedizin bzw. verschiedene darunter zusammengefasste Verfahren. Die Schwierigkeit, auch in Anbetracht der Vielzahl an Verfahren, zu einem abschließenden Urteil zu kommen, zeigt sich in der Stellungnahme des damaligen BFP-Präses Ingolf Ellßel. Dieser warnt einerseits vor einem vorschnellen Urteil, stellt jedoch auch fest: „In einem aber sollten biblische Christen pickelhart sein: Heilungskräfte aus weißer oder schwarzer Magie oder einer anderen spirituellen Quelle als der biblischen Gottheit werden kategorisch abgelehnt.“^{lxxxiii} Zur Bewertung alternativer Heilverfahren wird im Heft auf die Empfehlungen des Leiters des Netzwerkes „Christen im Gesundheitswesen“,^{lxxxiv} Georg Schiffner, verwiesen. Auch diese hinterlassen jedoch Grauzonen, so dass Christen „nach Selbstprüfung und Gebet“ in einzelnen Fällen durchaus zu verschiedenen Einschätzungen kommen können. In diesen solle „die Gewissensentscheidung des Einzelnen [...] geachtet werden“, vor Gott entscheide letztlich „die Geistes- oder Herzenshaltung“.^{lxxxv} Problematisch sei allerdings, dass sich für die Bewertung von Verfahren das Problem stelle, dass ihre spirituellen Hintergründe nicht immer deutlich werden.^{lxxxvi} Der Arzt Bernhard Glunkler rät vor dem Hintergrund solcher Schwierigkeiten: „Ich denke, wir Christen sollten unser Vertrauen mehr auf die Heilungskraft Jesu konzentrieren, als uns nach fragwürdigen Methoden umzusehen.“^{lxxxvii}

Bestätigt wird die Ablehnung von esoterischen Lehren und Praktiken sowie überlappenden und verwandten Strömungen auch durch Quellen, für die in *Wort und Geist* oder beiliegenden Buchprospekten geworben wird.^{lxxxviii} Der BFP bleibt jedoch nicht alleine bei einer Kritik der Esoterik stehen. Die Mission unter Esoterikern wird gezielt verfolgt, so etwa in der von Pastor Wilhelm Trienen gegründeten Gruppe „Esos für Jesus“.^{lxxxix}

4.4. Esoterik aus der Sicht der Zeugen Jehovas

Eine deutliche Abgrenzung gegenüber Strömungen wie Esoterik, New Age, Okkultismus, Magie, Mystik oder Aberglaube und allem, was aus ihrer Sicht in irgendeiner Form damit zusammenhängen kann, einschließlich z.B. Fernsehsendungen über Zauberei und Vampire sowie Heavy-Metal-Musik, durchzieht das religiöse Schriftgut der Zeugen Jehovas. Entsprechende Ausführungen finden sich sowohl als Titelthemen oder Artikel in ihren Zeitschriften^{lxxx} als auch im Kontext anderer Themen bzw. Darstellungen der Glaubensüberzeugungen.^{lxxxi} Begriffe wie Spiritismus und Okkultismus werden dabei häufig als negativ konnotierter Oberbegriff für eine Vielzahl verschiedenster Phänomene verwendet.

Widersprüche der entsprechenden Lehren zu den Lehren der Bibel werden aufgezeigt. Die Annahme einer Existenz böser Geister und auch ihrer Wirkmächtigkeit wird jedoch bestätigt. Aufgrund ihres Bibelverständnisses sehen Zeugen Jehovas in der Esoterik das Werk Satans und seiner Dämonen, also von Jehova Gott abgefallener Mächte, welche die Menschen täuschen und verführen möchten. Ihr Ziel sei es, Jehovas Zeugen vom wahren Glauben – und damit der einzigen Hoffnung für die Menschen – abzubringen. Wer jedoch in Gottes Gunst stehen wolle, der dürfe sich keinesfalls mit solchen bösen Geistgeschöpfen einlassen. Die Tragweite, die der Ausübung entsprechender Praktiken beigemessen wird, sei anhand folgender Zitate verdeutlicht:

„Ein Horoskop zurate zu ziehen, den Mediziner des Stammes zu befragen oder sich auf irgendwelche abergläubischen Praktiken einzulassen würde bedeuten, dass wir Entscheidungen, die wir in unserem Leben treffen müssen, von bösen Geistern kontrollieren lassen. Es ist gleichbedeutend damit, uns ihrer Rebellion gegen Gott anzuschließen.“^{lxxxii}

„Das Gesetz Gottes [rechnet] die Ausübung von Spiritismus, einschließlich aller Arten der Wahrsagerei, der Astrologie und des Fungierens als Medium, zu den Kapitalverbrechen (3. Mose 19:31; 20:6, 27; 5. Mose 18: 10-12).“^{lxxxiii}

„Gott [gebot] den Israeliten, seinem Volk in alter Zeit, *alle* okkulten Praktiken zu meiden. In 5. Mose 18:10-12 finden wir die Warnung: ‚Jeder, der diese Dinge tut, ist für Jehova etwas Verabscheuungswürdiges.‘ In gleicher Weise wurden Christen gewarnt, dass ‚solche, die Spiritismus ausüben‘, durch die Hand Gottes vernichtet würden (Offenbarung 21:8). Gott verurteilt es ebenso, wenn sich jemand nur ein wenig mit okkulten Dingen beschäftigt. ‚Hört auf, das Unreine anzurühren‘, gebietet die Bibel (2. Korinther 6:17).“^{lxxxiv}

Entsprechend werden Hinweise gegeben, wie man bösen Geistmächten widerstehen oder sich von ihnen befreien könne: Es gelte sich von allem zu trennen, was mit Satansanbetung zu tun habe, die Bibel zu studieren, zu Gott zu beten und sich ggf. Hilfe bei Glaubensgeschwistern zu holen.^{lxxxv} Erfahrungsberichte veranschaulichen, wie Menschen in ihrem Leben schlechte Erfahrungen mit Okkultem, Magie etc. gemacht haben und durch ihre Hinwendung zu Jehovas Zeugen ihr Leben verbessert haben.^{lxxxvi}

Neben biblischen Argumenten gegen entsprechende Überzeugungen und Praktiken wie Aberglaube und Astrologie werden teilweise auch naturwissenschaftliche Belege angeführt.^{lxxxvii} Allerdings bleibt diese wissenschaftliche Argumentation nachrangig, da die Verurteilung durch die Bibel explizit das primäre Kriterium bleibt.^{lxxxviii} In anderen Kontexten wird den behandelten Methoden zwar eine außergewöhnliche Wirkung zugeschrieben, jedoch werden diese aufgrund des angenommenen Ursprungs abgelehnt. So heißt es etwa in einem Artikel zu Yoga: „Zweifelloos ist kein normaler Mensch zu dem in der Lage, was hier beschrieben wurde. Ein Christ muss sich daher fragen: Wovon zeugen diese Leistungen?“^{lxxxix} Yoga wird vollständig abgelehnt, da es aufgrund seines Ursprungs nicht rein körperlich, ohne Bezug zur Religion, betrieben werden könne.^{xc} In anderen Kontexten wird zudem die unmittelbare Gefährlichkeit böser Geistmächte für das eigene Wohl betont.^{xc1}

Bei der Beurteilung der Phänomene wird dem einzelnen Gläubigen in Grenzfällen ein gewisser Entscheidungsspielraum zugestanden. Mit Verweis auf Sprüche 27:9 wird beispielsweise festgestellt, dass auch das Verbrennen von Räuchermitteln nicht unbedingt verkehrt sei, z.B. wenn jemand nur einen angenehmen Duft in seine Wohnung bringen wolle. Jedoch solle ein Zeuge Jehovas beim Abwägen des Dafürs oder Dagegens auch in Betracht ziehen, was seine Umgebung mit der Verwendung von Räuchermitteln verbinde.^{xcii} An anderer Stelle heißt es, manches, das, insbesondere in den Bereichen Gesundheit, Ernährung, Kunst und Musik, heute mit dem Begriff „New Age“ bezeichnet werde, sei „nicht unbedingt unbiblich“. Hier sei ein „gutes Unterscheidungsvermögen“ gefragt.^{xciii}

Ähnliche Hinweise sind in der Auseinandersetzung mit alternativen Heilverfahren zu finden,^{xciv} die vor dem Hintergrund der endzeitlichen Annahme einer Aussicht auf ein zukünftiges Leben ohne Krankheiten in den Schriften regelmäßig erwähnt und diskutiert werden. Die Art der Darstellung zu alternativen Diagnose- und Heilmethoden variiert dabei. Es sind sowohl Ausführungen zu finden, die mehr auf eine Warnung vor Verfahren, die möglicherweise unter Satans Einfluss stehen, abzielen,^{xcv} als auch stärker beschreibende Darstellungen von Verfahren wie etwa Pflanzenheilkunde, Homöopathie, Akupunktur, bei denen es eher darum geht, auf die Grenzen der Verfahren hinzuweisen.^{xcvi} Diese bilden damit einen Gegenpunkt zur Macht Jehovas.^{xcvii}

4.5. Esoterik aus der Sicht der Katholischen Kirche

Die katholische Kirche vertritt in ihren Dogmen und offiziellen Stellungnahmen ebenfalls eine ablehnende Haltung gegenüber Esoterik, New Age und verwandten Phänomenen. Einige Praktiken werden etwa im Katechismus der Katholischen Kirche genannt und als Widerspruch zu Ehrfurcht und Verehrung gegenüber Gott eingeordnet und entsprechend verurteilt:

„2116 Sämtliche Formen der Wahrsagerei sind zu verwerfen: Indienstnahme von Satan und Dämonen, Totenbeschwörung oder andere Handlungen, von denen man zu Unrecht annimmt, sie könnten die Zukunft „entschleiern“ [Vgl. Dtn 18,10; Jer 29,8.]. Hinter Horoskopen, Astrologie, Handlesen, Deuten von Vorzeichen und Orakeln, Hellscherei und dem Befragen

eines Mediums verbirgt sich der Wille zur Macht über die Zeit, die Geschichte und letztlich über die Menschen, sowie der Wunsch, sich die geheimen Mächte geneigt zu machen. Dies widerspricht der mit liebender Ehrfurcht erfüllten Hochachtung, die wir allein Gott schulden. 2117 Sämtliche Praktiken der Magie und Zauberei, mit denen man sich geheime Mächte untertan machen will, um sie in seinen Dienst zu stellen und eine übernatürliche Macht über andere zu gewinnen - sei es auch, um ihnen Gesundheit zu verschaffen -, verstoßen schwer gegen die Tugend der Gottesverehrung. Solche Handlungen sind erst recht zu verurteilen, wenn sie von der Absicht begleitet sind, anderen zu schaden, oder wenn sie versuchen, Dämonen in Anspruch zu nehmen. Auch das Tragen von Amuletten ist verwerflich. Spiritismus ist oft mit Wahrsagerei oder Magie verbunden. Darum warnt die Kirche die Gläubigen davor. Die Anwendung sogenannter natürlicher Heilkräfte rechtfertigt weder die Anrufung böser Mächte noch die Ausbeutung der Gutgläubigkeit anderer.^{“xcviii}

Trotz der Ablehnung erscheint eine Auseinandersetzung mit der Thematik, wie sie z.B. im Papier „Jesus Christus, der Spender lebendigen Wassers. Überlegungen zu New Age aus christlicher Sicht“ des Päpstlichen Rats für die Kultur und des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog erfolgt, für die katholische Kirche relevant und unumgänglich, da entsprechende Überzeugungen einen nicht unerheblichen Teil zeitgenössischen Gedankenguts bilde, das bei vielen Menschen auf Widerhall treffe. Die Auseinandersetzung mit diesem Trend, der als „Herausforderung“ bezeichnet wird, beschränkt sich dabei nicht auf eine Kritik an Überzeugungen und Praktiken alternativer Spiritualität, deren Widersprüchlichkeiten zum christlichen Glauben und der „wahr[e]n“ katholische[n] Lehre und Spiritualität^{“xcix} vielfältig seien und ausführlich dargelegt werden. Es ist damit auch eine Kritik am eigenen religiösen Angebot verbunden, das den spirituellen Durst und die Bedürfnisse vieler Menschen nicht befriedigen könne, während „die Religiosität des New Age in gewisser Weise auf die legitime spirituelle Sehnsucht der menschlichen Natur antwortet“, auch wenn „ihre dementsprechenden Bemühungen der christlichen Offenbarung zuwider laufen“.^c Entsprechend werden Empfehlungen erarbeitet, wie dem Phänomen zu begegnen sei und wie den Menschen die christliche Lehre näher gebracht werden könne.

Dabei werden auch synkretistische Tendenzen klar abgelehnt. So heißt es etwa: „Vom Standpunkt des christlichen Glaubens her ist es nicht möglich, einige Elemente der New-Age-Religiosität als für Christen akzeptabel zu isolieren und gleichzeitig andere abzulehnen.“^{“ci} Gleichzeitig entsteht jedoch ein gewisser Graubereich, wenn es heißt: „Einige Praktiken sind, um sie besser verkaufen zu können, aus einer schlichten Marketingstrategie heraus fälschlicherweise mit New Age betitelt, haben aber nicht wirklich mit dessen Weltanschauung zu tun.“^{“cii} Es sei daher notwendig, die Elemente zu identifizieren, die aus christlicher Sicht nicht zu akzeptieren seien und jeweils zu prüfen, in welcher Beziehung eine Person, Gruppe, Praktik oder ein Produkt zu zentralen christlichen Glaubensinhalten stehe.

Kritische Darstellungen zum weit gefassten Themenbereich Esoterik werden auch von katholischen Weltanschauungsbeauftragten herausgegeben. Neben der Feststellung von Widersprüchen zwischen esoterischen und christlichen Glaubenslehren sowie von Unplausibilitäten in esoterischen Lehren verweisen diese in unterschiedlicher Weise und Ausführlichkeit auf verschiedene wahr- oder

angenommene psychosoziale Gefahren von Esoterik, z.B. Abhängigkeit, Egoismus oder auch totalitäre, sektiererische Strukturen und Kommerzorientierung entsprechender Gruppen.^{ciii} Alternative Heilverfahren werden dabei oft weniger aus religiöser denn aus „wissenschaftlicher“ Sicht kritisiert.^{civ} Andererseits sehen auch katholische Kirchenvertreter und Theologen sich vor das Problem gestellt, einzelne Phänomene und synkretistische Tendenzen, denen sie bei den eigenen Kirchenmitgliedern gegenüberstehen, zu bewerten. Beispielhaft sei Klaudia Hartmann, die Leiterin des Fachbereichs Religions- und Weltanschauungsfragen im Bischöflichen Seelsorgeamt der Diözese Augsburg, zitiert:

„Es bleibt aber die Frage: Kann ein Esoteriker Christ sein, bzw. ein Christ gleichzeitig Esoteriker? [....]

Doch kann z.B. eine praktizierende Reiki-Meisterin gleichzeitig praktizierende Christin sein? Zum einen kann es ihr kaum jemand absprechen, zum anderen stellt sich die Frage nach ihrem Gottesbild. Durch ihre Hände fließt, so sagt sie, universale Energie, mit deren Hilfe sie nicht nur Beschwerden aufspüren und heilen kann, sondern auch für Pflanzen ein besseres Wachstum bewirke. Eine Reiki-Meisterin berichtete bei einem Vortrag, ihre Macht über diese Energie sei so stark, dass sie damit sogar Gewitter vertreiben könne, indem sie über Orte eine Energieglocke lege. [....]

Eine andere Reiki-Meisterin erzählte bei einem Gespräch, sie verwende die Energie nur zum Heilen, und für sie sei das tägliche christliche Gebet genau so selbstverständlich wie der Gottesdienstbesuch und die Mitarbeit im Pfarrgemeinderat. Es gibt also auch hier keine allgemein gültige Antwort.^{civ}

Wirft man einen Blick in die katholische Praxis, so zeigt sich auch hier, dass die Abgrenzung gegenüber Esoterik auf dieser Ebene weit weniger klar erfolgt als auf der theoretischen. Katholische Bildungsstätten bieten unter der Rubrik „Gesundheit und Entspannung“ nicht selten auch Kurse mit Tai Chi, Qi Gong, Yoga, Bachblütentherapie, Kinesiologie u.ä. Inhalten an.^{cvi} Das „älteste christliche Zen-Kloster“, das Meditationshaus Dietfurt, wird von Franziskanern geleitet, die neben Zen auch andere in fernöstlichen Traditionen verwurzelte Praktiken anbieten und dabei auch mit anderen Anbietern, etwa dem „Shambala – Zentrum für Fernöstliche Therapie“ kooperieren.^{cvi} Buchtitel des Benediktinerpaters Anselm Grün sind in Buchläden zahlreich unter der Rubrik „Esoterik“, wenn nicht gar „Übersinnliches & Okkultismus“, zu finden.^{cvi} Unterschiede in der Bewertung finden sich jedoch nicht nur zwischen Theorie und Praxis, sondern auch auf der theoretischen Ebene selbst. So meint etwa die Theologin Maria Widl, von der Sache her müssten esoterisches Interesse und christliche Glaubensvertiefung kein Widerspruch sein. Während der Päpstliche Rat formuliert: „Bedauerlicherweise muss man zugeben, dass es zu viele Fälle gibt, in denen Zentren katholischer Spiritualität aktiv an der Verbreitung der New-Age-Religiosität in der Kirche beteiligt sind. Das müsste selbstverständlich korrigiert werden, nicht nur um die Verbreitung von Verwirrung und Irrtum zu beenden, sondern auch, damit sie die wahre christliche Spiritualität wirkungsvoll zu fördern vermögen.“^{cix} sieht Widl in den „Nischen“

katholischer Bildungseinrichtungen eine wichtige „Vorreiterrolle“ für neue religiöse Suchbewegungen, die auf eine postmoderne Lebenskultur zielen, „wo ChristInnen und EsoterikerInnen gemeinsame Sache machen.“^{cx}

4.6. Esoterik aus der Sicht der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Wie die Publikationen der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) zeigen, ist auch für die Evangelische Kirche die Auseinandersetzung mit alternativer Religiosität, Esoterik und ähnlichen Strömungen ein wichtiges Thema, das regelmäßig aufgegriffen und diskutiert wird.^{cx} Der esoterische Markt wird dabei hinsichtlich aktueller Entwicklungen beobachtet und kritisch kommentiert.^{cxii}

Auch die evangelische Kirche steht alternativer Religiosität ablehnend gegenüber, wobei sich je nach Autor und Kontext Unterschiede finden hinsichtlich der Stärke der Kritik sowie der Aspekte und Differenzen zum christlichen Glauben, die besonders betont werden. Im Glaubens-ABC der EKD etwa heißt es unter dem Stichwort „Esoterik“ nur kurz:

„Esoterisch (griech.: esoterós) wurde in der Antike das Wissen genannt, das nur einem inneren Kreis von Eingeweihten zugänglich war. Heute hat Esoterik nicht mehr den Charakter einer Geheimlehre für wenige, sondern versteht sich als Angebot – etwa im Buchhandel – für viele, die nach Lebenshilfe und Sinnangeboten suchen, die auch die sinnlich-emotionale Ebene des Menschseins anspricht. Esoterik wird von den Kirchen abgelehnt, weil man damit okkulte Praktiken, Spiritismus, UFO-Glaube u. a. m. Verbindet.“^{cxiii}

Eine längere Darstellung zum Thema findet sich im Esoterik-Faltblatt der EZW. In diesem stellt Matthias Pöhlmann fest, Protest sei besonders dann angezeigt, wenn religiöse oder magische Erfahrungen zum verbindlichen Glaubensinhalt erklärt werden, bei überzogenen Heilsversprechen und karmischen Deutungen sowie großer Methodengläubigkeit. Zu den Risiken gehört aus seiner Sicht, dass „esoterische Angebote [...] in der Gefahr [stehen], die Gebrochenheit menschlicher Existenz zu verharmlosen oder generell zu ignorieren.“^{cxiv} Kritische Fragen zur Einschätzung einzelner Angebote, z.B. „Verfügt der Anbieter über eine entsprechende Qualifikation, oder beruft er sich lediglich auf eine höhere intuitive Erkenntnis?“ vermitteln jedoch, dass einzelne Angebote überprüfenswert sind und legen die Entscheidung darüber in die Verantwortung des Nutzers. Ein ähnlicher Eindruck entsteht auch in Michael Utschs Ausführungen im Online-EZW-Lexikon zum Stichwort „Alternativmedizin“.^{cxv} Andererseits sind in den EZW-Publikationen jedoch Bewertungen esoterischer Angebote und Überzeugungen zu finden, die sich klar von diesen abgrenzen und auf ihren Widerspruch zum christlichen Glauben oder säkulare Kritikpunkte verweisen. Beispiele sind etwa Christian Ruchs Ausführungen zum Reinkarnationsglaube, Utschs Notiz zur Satsang-Szene und Jürgen Schnares Artikel zu Deeksha.^{cxvi}

Der Leiter der EZW, Reinhard Hempelmann, hat in zahlreichen Publikationen zu Esoterik, heterodoxen Interpretationen des Christentums und insbesondere zu der von ihm so bezeichneten „vagabundierenden Religiosität“ Stellung genommen. Er charakterisiert esoterische Religiosität als

„überaus individuell geprägten, auswählenden Religionsvollzug“; sie artikuliere einen „spirituellen Hunger“ und stelle „eine Art Sehnsuchtsreligiosität“ dar. Hempelmann impliziert, dass Esoterik spirituelle Sehnsüchte jedoch nicht tatsächlich befriedigen könne. Er kritisiert, dass sie nur begrenzt in der Lage sei, Gemeinschaften zu bilden und religiöse Identität zu stiften. Insgesamt charakterisiert er Esoterik als eine Form „säkularer Religiosität“ und bescheinigt ihr eine Substanzlosigkeit und Marktorientierung, die am „bindenden Charakter der religiösen Überlieferung“ vorbeigehe.^{cxvii} Gleichzeitig weist er auf die Notwendigkeit hin, „offen und selbstkritisch [...] über Versäumnisse der Kirchen nachzudenken“. Themen wie Mystik, religiöse Erfahrung, Meditation, Spiritualität, Kontemplation und Glaubensheilung seien auch christliche Themen, die allerdings im Katholizismus integrierter seien als in der protestantischen Theologie, was die „mystische Spurensuche dort entschieden leichter“ mache.^{cxviii} „Religions- und Magiekritik“ sei „eine wichtige Aufgabe“ christlicher Glaubenspraxis, auch wenn es „nirgends völlige Magiefreiheit“ gebe.^{cxix} Ein für die Einschätzung moderner Esoterik zentraler Aspekt sei ihr Verhältnis zum Christentum, wobei selbst für das esoterische Christentum in der Regel eine Verfremdung zentraler christlicher Inhalte festzustellen sei. Zudem sei bei der Behandlung des komplexen Phänomenbereichs zu unterscheiden zwischen der Auseinandersetzung mit Anbietern und Rezipienten oder Konsumenten.^{cxx} Hempelmanns Ausführungen sind in der Regel allgemein gehalten; es findet dabei kaum eine Auseinandersetzung mit konkreten Inhalten statt. Es entsteht der Eindruck, dass die EKD einerseits Kritik an esoterischen Angeboten übt, sich andererseits jedoch nicht durchgängig von diesen abgrenzt. Dies zeigt sich auch im von Hempelmann herausgegebenen EZW-Text 165 zum Thema „Esoterik und Mystik – eine Antwort auf den Hunger nach spiritueller Erfahrung?“. Darin lehnt etwa der Theologe Hartmut Rosenau vor dem Hintergrund historischer Verwandtschaften polemische Abgrenzungen zwischen Esoterik und (explizit legitimer) Mystik nachdrücklich ab und empfiehlt den Verzicht auf Kategorien wie „wahr und falsch, Glaube und Aberglaube, rational und irrational, nützlich und schädlich, Gotteswort und Menschenwort, echte Religion und Religionsersatz“. Als einzig sinnvolles Unterscheidungskriterium nennt er die Anthropologie und Soteriologie der verschiedenen Glaubensüberzeugungen.^{cxxi} Der Theologe Friedrich Huber spricht sich für eine „bedachte Übernahme“, d.h. Integration und Neuinterpretation, spiritueller Praktiken aus anderen Traditionen aus.^{cxxii} Seine Haltung bewegt sich dabei zwischen einer Offenheit gegenüber anderen Traditionen und einer klaren christlichen Positionierung.^{cxxiii} Die Frage nach der Legitimität des Übernehmens von Elementen aus anderen Religionen beantwortet Huber wie folgt: „Es wurde jedenfalls seit den Zeiten des Alten Testaments geübt. Und für das Neue Testament würde ich mich an Paulus halten: ‚Alles ist euer, ihr aber seid Christi‘ (1. Kor 3,23).“^{cxxiv} Insgesamt erscheint die Haltung der EKD also uneinheitlich, was auch als Ausdruck ihres Selbstverständnisses verstanden werden kann, es sei „eine Stärke des Protestantismus, der Subjektivität der einzelnen Christen und dem Austragen von Differenzen Raum zu lassen sowie Verständigungsprozesse zu ermöglichen“.^{cxxv} So gibt es beispielsweise auch regelmäßig Diskussionen um einzelne Angebote auf dem „Markt der Möglichkeiten“ des Evangelischen Kirchentages, die esoterischen Charakters verdächtigt werden. Evangelische Bildungshäuser bieten – ähnlich wie katholische – unter dem Programmpunkt „Gesundheit, Entspannung, Bewegung“

Seminare zu Yoga, Qi Gong, Japanisches Heilströmen etc. an – eine Entwicklung, die Hempelmann kritisch beurteilt: „Kirchliche Aktualitätssicherung durch die Aufnahme esoterischer Angebote in kirchliche Bildungsprogramme setzt falsche Signale, ebenso die spirituelle Profilierung von Pfarrerinnen und Pfarrern etwa als Anbieter von Reiki oder astrologischer Lebensberatung.“^{cxxvi} Ein gut dokumentiertes Beispiel für eine Auseinandersetzung um esoterische Angebote innerhalb der evangelischen Kirche ist die Debatte um das Ökumenische Zentrum Neumühle im *Materialdienst der EZW* im Jahr 2002.^{cxxvii}

4.7. Zwischenfazit

Aufgrund des gemeinsamen, wenn auch unterschiedlich ausgefüllten, Anspruchs der untersuchten Gemeinschaften, christlich zu sein bzw. das wahre Christentum zu vertreten und sich auf die Bibel zu berufen, überrascht nicht, dass Gemeinsamkeiten in der Ablehnung von Esoterik und verwandten Phänomenen zu finden sind. Hinsichtlich der konkreten Gestaltung derselben und der im Einzelnen gezogenen Grenzen sind jedoch Unterschiede erkennbar. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die schärfste, auch theologische, Ablehnung durch die Zeugen Jehovas und die Pfingstkirchen erfolgt, während die Ablehnung durch die Neuapostolische Kirche und die beiden Großkirchen moderater erscheint, zumal hier insbesondere bei den beiden Großkirchen in der Praxis eine große Grauzone erkennbar ist. Die Abgrenzung der Evangelischen Kirche gegenüber esoterischen Überzeugungen und Angeboten sowie synkretistischen Bestrebungen erscheint insgesamt am schwächsten, die Toleranz gegenüber individuellen Übernahmen alternativer Überzeugungen am Größten. Die Unterscheidung der katholischen und evangelischen Position erscheint jedoch nicht ganz trennscharf, da die Kirchen bei Bedarf wechselseitig auch Argumentationen von Vertretern der anderen Kirche heranziehen.

Während die Argumentation der katholischen und evangelischen Kirche sich vorrangig mit der Sündhaftigkeit des Menschen oder Irrtümern irrationaler oder romantisch-sehnsüchtiger Art, also menschlichen Schwächen, befasst, weisen die drei NRB auf die direkte Verbindung esoterischer Praktiken mit wirkmächtigen widergöttlichen Kräften hin. Durch den – unterschiedlich stark betonten – Verweis auf das Wirken Satans wird der Ablehnung der Esoterik über naturwissenschaftliche oder ökonomische Kritiken hinaus in besonderer Weise eine metaphysische Notwendigkeit verliehen.

5. Die Haltung der Mitglieder gegenüber Esoterik

5.1. Forschungsleitende Fragen

Vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen wurde die explorative Untersuchung der Einstellungen der Anhänger und Mitglieder der Gemeinschaften gegenüber verschiedenen esoterischen Überzeugungen und Praktiken von folgenden komparativen Fragestellungen geleitet:

1. Unterscheiden sich neue und sozialisierte Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft in ihrer Haltung zur Esoterik?

2. Unterscheiden sich die Mitglieder verschiedener Glaubensgemeinschaften hinsichtlich ihrer Einstellung zur Esoterik (je nach der spezifischen Haltung der Gruppe)?
3. Unterscheiden sich die Mitglieder der untersuchten Gemeinschaften in ihrer Haltung zur Esoterik von der allgemeinen westdeutschen Bevölkerung?

Darüber hinaus sollte gruppenübergreifend überprüft werden, ob es Hinweise auf die Interaktion anderer religiöser Faktoren mit der persönlichen Einstellung zur Esoterik gibt:

4. Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Stärke der christlichen Religiosität einer Person und der Stärke ihrer individuellen Zustimmung oder Ablehnung von Esoterik?
5. Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Gottesbild einer Person und der Stärke ihrer individuellen Zustimmung oder Ablehnung von Esoterik?

5.2. Methode

Forschungskontext, Durchführung und Stichproben

Wie bereits unter 3. dargestellt ist die vorliegende empirische Untersuchung Teil des Forschungsprojekts „Selbst gewählte Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen: Psychosoziale Gründe und Konsequenzen“. Fragen zum hier behandelten Themenkomplex wurden den neuen Mitgliedern und „Einsteigern“ der Neupostolischen Kirche (NAK_{neu}), einer Gemeinde aus dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (PF_{neu}) und der Zeugen Jehovas (ZJ_{neu}) im Rahmen der zweiten Datenerhebung, die per Fragebogen durchgeführt wurde, vorgelegt.^{cxxviii} Des Weiteren wurden einmalig Kontrollgruppen, d.h., Personen, die in den genannten Gemeinschaften oder einer der beiden Großkirchen sozialisiert worden waren, befragt (NAK_{soz}, PF_{soz}, ZJ_{soz}, RK_{soz} [römisch-katholisch], EV_{soz} [evangelisch]).^{cxxix}

Insgesamt konnten 170 Personen in die Untersuchung einbezogen werden. Tabelle 1 gibt eine Übersicht über die Größe der Subgruppen sowie ihre Zusammensetzung hinsichtlich der soziodemographischen Variablen Geschlecht, Alter, Vorhandensein eines Lebenspartners und Bildungsstand sowie Stärke der Zentralität christlicher Religiosität.

Für einen Teil der Fragestellungen wurden zudem zu Vergleichszwecken Daten für Westdeutschland aus der repräsentativen Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) 2002 herangezogen.^{cxxx} Nach Ausschluss von Personen mit mehr als einem fehlenden Wert bezüglich der relevanten Items betrug die Stichprobengröße in der vorliegenden Studie $N = 1\,917$. Die Stichprobe besteht je zur Hälfte aus Männern und Frauen (49.3 % bzw. 50.7 %). Das Durchschnittsalter der Befragten beträgt 46.65 Jahre (Standardabweichung [SD] = 17.06, Range: 18 – 93 Jahre). Zum Zeitpunkt der Befragung verteilte sich die Religionszugehörigkeit der Interviewten wie folgt: 39.6 % römisch-katholisch, 38.9 % evangelisch (ohne Freikirchen), 1.5 % evangelisch-freikirchlich; 1.9 % gehörten einer anderen christlichen, 3.3 % einer anderen nicht-christlichen Religion an; 14.9 % waren konfessionslos. Die Ausprägtheit ihrer Religiosität schätzten die Befragten auf einer Skala von 1 („nicht religiös“) bis 10 („religiös“) im Mittel bei 5.79 ein ($SD = 2.88$, Range: 1 – 10).

Tabelle 1: Stichprobenbeschreibung.

	NAK _{neu}	PF _{neu}	ZJ _{neu}	NAK _{soz}	PF _{soz}	ZJ _{soz}	RK _{soz}	EV _{soz}	Gesamt
Probandenzahl	<i>n</i> = 27	<i>n</i> = 14	<i>n</i> = 21	<i>n</i> = 27	<i>n</i> = 14	<i>n</i> = 21	<i>n</i> = 24	<i>n</i> = 22	<i>N</i> = 170
<u>Geschlecht:</u>									
weiblich	44.4 %	71.4 %	81.0 %	44.4 %	71.4 %	81.0 %	62.5 %	77.3 %	64.7 %
männlich	55.6 %	28.6 %	19.0 %	55.6 %	28.6 %	19.0 %	37.5 %	22.7 %	35.3 %
<u>Alter (in Jahren):</u>									
Mittelwert	<i>M</i> = 44.66	<i>M</i> = 40.18	<i>M</i> = 41.74	<i>M</i> = 42.74	<i>M</i> = 39.55	<i>M</i> = 41.66	<i>M</i> = 48.10	<i>M</i> = 43.30	<i>M</i> = 43.14
Standardabweichung	<i>SD</i> = 12.78	<i>SD</i> = 12.40	<i>SD</i> = 11.39	<i>SD</i> = 12.24	<i>SD</i> = 11.77	<i>SD</i> = 11.46	<i>SD</i> = 9.18	<i>SD</i> = 11.60	<i>SD</i> = 11.66
<u>Fester Lebenspartner:</u>									
ja	81.5 %	78.6 %	57.1 %	88.9 %	64.3 %	81.0 %	87.5 %	81.8 %	78.8 %
nein	18.5 %	21.4 %	42.9 %	11.1 %	35.7 %	19.0 %	12.5 %	18.2 %	21.2 %
<u>Höchster allgemein bildender Schulabschluss:</u>									
(noch) kein Abschluss	--	--	5.0 %	--	--	--	--	--	0.6 %
Volks-/Hauptschule	40.7 %	35.7 %	25.0 %	22.2 %	7.1 %	35.0 %	16.7 %	27.3 %	26.8 %
Mittlere Reife	25.9 %	7.1 %	35.0 %	33.3 %	42.9 %	50.0 %	37.5 %	27.3 %	32.7 %
Fachhochschulreife	--	35.7 %	10.0 %	11.1 %	7.1 %	--	12.5 %	18.2 %	10.7 %
Abitur	33.3 %	21.4 %	25.0 %	33.3 %	42.9 %	15.0 %	33.3 %	27.3 %	29.2 %
<u>Zentralität christlicher Religiosität:</u>									
hoch	66.7 %	85.7 %	90.0 %	74.1 %	92.9 %	81.0 %	62.5 %	50.0 %	73.4 %
mittel	33.3 %	14.3 %	10.0 %	25.9 %	7.1 %	19.0 %	37.5 %	50.0 %	26.6 %
niedrig	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Instrumente

Haltung gegenüber Esoterik. Die Haltung der Befragten gegenüber Esoterik im o.g. alltagssprachlichen Sinn wurde mit den in der ALLBUS-Umfrage 2002 verwendeten Fragen zu „Außerchristlicher Religiosität/Paraglaube/Aberglaube“ erfasst. Ihr Anliegen ist, „gerade auch neuere religiöse Entwicklungen bis hin zu einer mehr diffusen und synkretistischen Religiosität (New Age, Psychokulte, Esoterik) abzudecken“ und Analysen zur intraindividuellen religiösen Pluralisierung zu erlauben.^{cxxxix} Im Einzelnen messen die Items die Einstellung zu 11 Formen alternativer Religiosität: 1) New Age („ganzheitliches Denken/Wassermann-Zeitalter“), 2) Zen-Meditation (fernöstliche Weisheiten), 3) Anthroposophie/Theosophie, 4) Reinkarnation, 5) Mystik, 6) Magie/Spiritismus/Okkultismus, 7) Pendeln/Wünschelrutengehen, 8) Astrologie/Horoskope, 9) Tarot-Karten-Legen/Wahrsagen, 10) Wunderheiler/Geistheiler, 11) Edelsteinmedizin/Bachblüten.^{cxxxix}

Die Befragten wurden gebeten, für alle 11 Items jeweils anzukreuzen wie viel sie persönlich von den aufgelisteten „verschiedenen religiösen und übersinnlichen Richtungen und Praktiken“, halten, sofern sie diese aus eigener Erfahrung oder dem Namen nach kennen. Es wurden fünf Antwortmöglichkeiten vorgegeben: „viel“ (1), „etwas“ (2), „gar nichts“ (3), „weiß nicht“ (4), „Kenne ich nicht.“ (5).^{cxxxix} Für die statistische Auswertung wurden die Antworten zu folgenden drei Variablen zusammengefasst: a) „Anzahl an Items, von denen die Person ‚viel‘ oder ‚etwas‘ hält“, b) „Anzahl an Items, von denen die Person ‚gar nichts‘ hält“, und c) „Anzahl an Items, die die Person nicht kennt oder zu denen sie keine Meinung hat“. Der Grad der Zustimmung zur Esoterik kann vor dem Hintergrund obiger Ausführungen auch als Indikator für den Grad individueller religiöser Individualisierung verstanden werden.

Zentralität christlicher Religiosität. Die Zentralitätsskala für christliche Religiosität von Stefan Huber wurde eingesetzt, um zu messen wie religiös die befragten Personen sind.^{cxxxix} Mittels verschiedener Ratingskalen, anhand derer die Zustimmung zu Fragen bzw. die Häufigkeit des Vorkommens von Ereignissen und Situationen angegeben wird, misst die Skala in der hier verwendeten Form die Ausprägung der fünf von Charles Y. Glock postulierten Dimensionen von Religiosität – Kognitives Interesse an religiösen Fragen, Religiöse Ideologie, Gebet, Religiöse Erfahrung und Gottesdienst –^{cxxxix} mit jeweils drei Items. Zur Skalenbildung wurden alle 15 Items der Skala auf einen Wertebereich von 0 bis 4 umkodiert und addiert, so dass Zentralitätswerte von 0 bis 60 erreicht werden können. Die Reliabilität (Cronbachs Alpha) der Skala liegt in dieser Untersuchung für die Gesamtstichprobe bei .83. Der Wert kann als zufrieden stellend bewertet werden, liegt jedoch unter den vom Autor angegebenen sehr guten Reliabilitätswerten von $.92 \leq \text{Alpha} \leq .96$.^{cxxxix} Zur Stichprobenbeschreibung wurden die Summenwerte den drei von Huber postulierten Religiositätsausprägungen mit je spezifischen Wertebereichen zugeordnet: 0-15 Punkte entsprechen einer niedrigen Zentralität, 16-44 Punkte einer mittleren Zentralität und 45-60 Punkte einer hohen Zentralität christlicher Religiosität.^{cxxxix}

Gottesvorstellungen.^{cxxxviii} Die Gottesvorstellungen der Befragten wurden mit einer Vorform der Indikatoren zu Gottesbildern aus Hubers Religiositäts-Struktur-Test erfasst.^{cxxxix} Die Skala gibt verschiedene mögliche Vorstellungen von „Gott“ vor und bittet die Befragten einzuschätzen wie sehr jede der genannten Aussagen ihrer persönlichen Vorstellung von „Gott“ entspricht. Es wird eine fünfstufige Ratingskala mit den Polen „gar nicht“ (1) und „sehr“ (5) zum Ankreuzen vorgegeben. Für die vorliegende Fragestellung wurden die vier Einzelitems a) „wie ein persönliches Gegenüber“, b) „einem Vater vergleichbar“, c) „wie eine Energie, die alles durchströmt“ und d) „Liebe“ ausgewählt. Die Beschreibungen „wie ein persönliches Gegenüber“ und „einem Vater vergleichbar“ wurden als Kennzeichen eines christlichen Glaubens definiert, während die Vorstellung einer „Energie, die alles durchströmt“ für eine alternativ-religiöse esoterische Gottesvorstellung charakteristisch ist. Der Aspekt „Liebe“ kann sowohl als ein Teil der christlichen als auch alternativ-religiöser esoterischer Gottesvorstellung aufgefasst werden.

5.3. *Analysen*

Alle Auswertungen wurden mit der statistischen Software SPSS für Windows 14.0 durchgeführt. Für alle Analysen wurde ein Alpha-Signifikanz-Niveau von mindestens $p < .05$ festgelegt. Ergebnisse mit $p < .001$ werden als hochsignifikant bezeichnet, Ergebnisse mit $p < .10$ als Trend. Alle angegebenen Signifikanzen sind zweiseitig.

5.4. *Ergebnisse*

Gruppenvergleiche zur Einstellung gegenüber Esoterik

a) *Vergleiche hinsichtlich der mittleren Anzahl an Items zu Esoterik, denen die Befragten nicht-ablehnend gegenüberstehen, ablehnend gegenüberstehen oder die sie nicht kennen*

Tabelle 2 zeigt Mittelwerte und Standardabweichungen für die drei Variablen a) „Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person ‚viel‘ oder ‚etwas‘ hält“, b) „Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person ‚gar nichts‘ hält“ und c) „Anzahl an Items zu Esoterik, die die Person nicht kennt oder zu denen sie keine Meinung hat“. Die deskriptiven Daten deuten auf Mittelwertunterschiede zwischen einzelnen Gruppen hin, die durch die hochsignifikanten Ergebnisse von Varianzanalysen bestätigt werden.^{cxl} Die Berechnung von Scheffé Post-Hoc-Tests zur Bestimmung der Subgruppen, die sich im Einzelnen voneinander unterscheiden, ergibt keine signifikanten Unterschiede zwischen den Gruppen sozialisierter und neuer Mitglieder der drei neuen religiösen Gemeinschaften. Unterschiede finden sich jedoch für Befragte verschiedener religiöser Gemeinschaften. Hinsichtlich der *Anzahl der Items zu Esoterik, von denen die Befragten mindestens „etwas“ halten*, ergeben sich signifikante Unterschiede für die beiden Gruppen mit dem geringsten Mittelwert, PF_{soz} und ZJ_{soz}, im Vergleich zur Gruppe mit dem höchsten Mittelwert, RK_{soz}. Für die *Anzahl der Items zu Esoterik, von denen die Befragten „gar nichts“ halten*, zeigt der Scheffé-Test eine Reihe signifikanter Mittelwertunterschiede: Die Gruppe mit der geringsten mittleren Ablehnung von Esoterik, NAK_{neu}, unterscheidet sich jeweils hochsignifikant von den drei Gruppen mit der höchsten mittleren Ablehnung, PF_{soz}, ZJ_{soz} und ZJ_{neu}. Zudem findet sich ein Trend für den Unterschied zwischen NAK_{neu}

und PF_{neu} . Für die Gruppen sozialisierter Neuapostolen und sozialisierter Katholiken zeigt sich eine signifikant geringere mittlere Anzahl an Formen von Esoterik, von denen die Befragten „gar nichts“ halten, als für die drei Gruppen mit der höchsten mittleren Anzahl, PF_{soz} , ZJ_{soz} und ZJ_{neu} . Für die Befragten der Gruppe EV_{soz} ergibt sich eine signifikant geringere mittlere Ablehnung von Esoterik als für sozialisierte Pfingstler und ein Trend in Richtung geringerer mittlerer Ablehnung im Vergleich zur Gruppe ZJ_{soz} . Ein Scheffé-Vergleich der mittleren *Anzahl an Items zu Esoterik, die die Befragten nicht kennen oder zu denen sie keine Meinung haben*, zeigt, dass die Gruppe mit dem höchsten Wert, NAK_{neu} , sich jeweils signifikant von den drei Gruppen mit dem geringsten Wert, PF_{soz} , ZJ_{soz} und ZJ_{neu} , unterscheidet.

Tabelle 2: Mittelwerte und Standardabweichungen für die Variablen zur Haltung gegenüber Esoterik für alle befragten Gruppen.

	<i>N</i>	Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person „viel“ oder „etwas“ hält <i>M (SD)</i>	Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person „gar nichts“ hält <i>M (SD)</i>	Anzahl an Items zu Esoterik, die die Person nicht kennt oder zu denen sie keine Meinung hat <i>M (SD)</i>
NAK_{neu}	27	1.96 (2.16)	5.00 (2.91)	4.00 (2.70)
NAK_{soz}	27	1.89 (1.78)	5.81 (2.75)	3.30 (3.15)
PF_{neu}	14	1.71 (2.56)	7.71 (2.46)	1.57 (1.45)
PF_{soz}	14	0.21 (0.58)	9.64 (1.34)	1.14 (1.41)
ZJ_{neu}	21	1.00 (2.12)	8.62 (2.09)	1.38 (1.47)
ZJ_{soz}	21	0.38 (0.59)	9.19 (1.21)	1.38 (1.32)
RK_{soz}	24	2.71 (2.46)	5.83 (2.35)	2.33 (2.04)
EV_{soz}	22	1.95 (1.46)	6.55 (2.06)	2.50 (1.85)

Die deskriptive Betrachtung der Standardabweichungen in Tabelle 2 deutet zudem an, dass sich die Streuung der Werte in den einzelnen Gruppen unterscheidet. Im Hinblick auf die Zustimmung zu Items zeigen sich die höchsten Standardabweichungen für die Gruppen PF_{neu} und RK_{soz} , im Hinblick auf die Ablehnung von Items für die Gruppen NAK_{neu} und NAK_{soz} . Durchweg ergeben sich die niedrigsten Standardabweichungen für die Gruppen PF_{soz} und ZJ_{soz} .

Vergleiche der fünf religiösen Gemeinschaften (NAK_{ges} , PF_{ges} , ZJ_{ges} , RK_{soz} , EV_{soz})^{cxli} mit der repräsentativen westdeutschen Bevölkerung hinsichtlich der mittleren Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person „viel“ oder „etwas“ bzw. „gar nichts“ hält, ergeben deutliche Unterschiede (zur Veranschaulichung s. auch Abbildung 1). Die Befragten aller fünf religiöser Gemeinschaften berichten eine geringere durchschnittliche Zustimmung zu den Items. Der Unterschied zur

allgemeinen Bevölkerung ist für alle Gruppen mit Ausnahme der katholischen signifikant oder hochsignifikant.^{cxliii} Die Ablehnung der Items ist in allen Gruppen signifikant oder hochsignifikant größer als in der allgemeinen Bevölkerung.^{cxliiii}

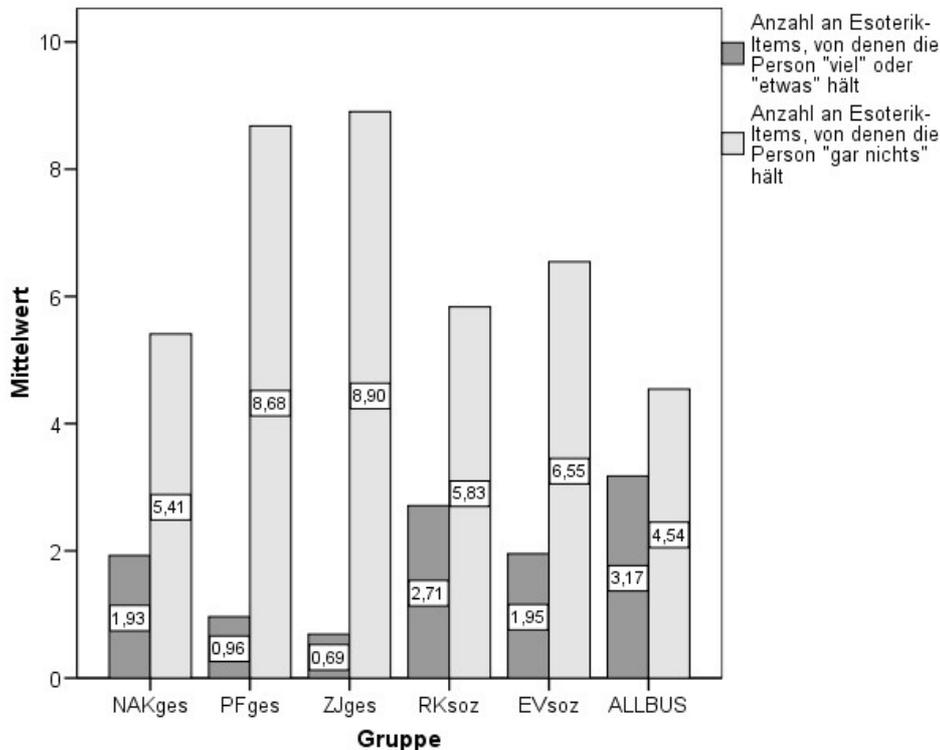


Abbildung 1: Mittlere Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person „viel“ oder „etwas“ bzw. „gar nichts“ hält, für alle untersuchten religiösen Gemeinschaften und die allgemeine westdeutsche Bevölkerung (ALLBUS 2002).

b) Ergänzende Vergleiche hinsichtlich der Antwortverteilungen für die Variable „Anzahl an Items, von denen die Person ‚viel‘ oder ‚etwas‘ hält“

Für eine nähere Analyse der Variable „Anzahl an Items, von denen die Person ‚viel‘ oder ‚etwas‘ hält“, wurden die Antworten so umkodiert, dass drei Kategorien entstanden: „0“: die Person, hält von keiner der aufgelisteten Formen von Esoterik mindestens etwas, „1“: die Person hält von einer der aufgelisteten Formen von Esoterik mindestens etwas und „2“: die Person hält von zwei oder mehr der aufgelisteten Formen von Esoterik mindestens etwas. Abbildung 2 zeigt den prozentualen Anteil an Befragten der verschiedenen religiösen Gemeinschaften und der ALLBUS-Vergleichsstichprobe, der jeweils jeder der drei Kategorien zuzuordnen ist. Es wird deutlich, dass etwa zwei Drittel der Befragten der Gruppen PF_{ges} und ZJ_{ges} von keiner der aufgelisteten Formen von Esoterik etwas hält, wogegen etwa zwei Drittel der Befragten der Gruppen RK_{soz} und EV_{soz} sowie der ALLBUS-Vergleichsstichprobe von zwei oder mehr der aufgelisteten Richtungen oder Praktiken mindestens etwas hält. Unter den neuapostolischen Befragten gab knapp die Hälfte bei zwei oder mehr Items an mindestens etwas davon zu halten, 28% halten von keiner der aufgelisteten

Formen von Esoterik etwas. Ein Gruppenvergleich hinsichtlich der Antwortverteilungen (Chi-Quadrat-Test) ergibt ein hochsignifikantes Ergebnis.^{cxliv} Die Antwortverteilungen der neuen religiösen Gemeinschaften unterscheiden sich signifikant oder hochsignifikant von der Verteilung der ALLBUS-Stichprobe, die Antwortmuster der Großkirchen hingegen nicht.^{cxlv}

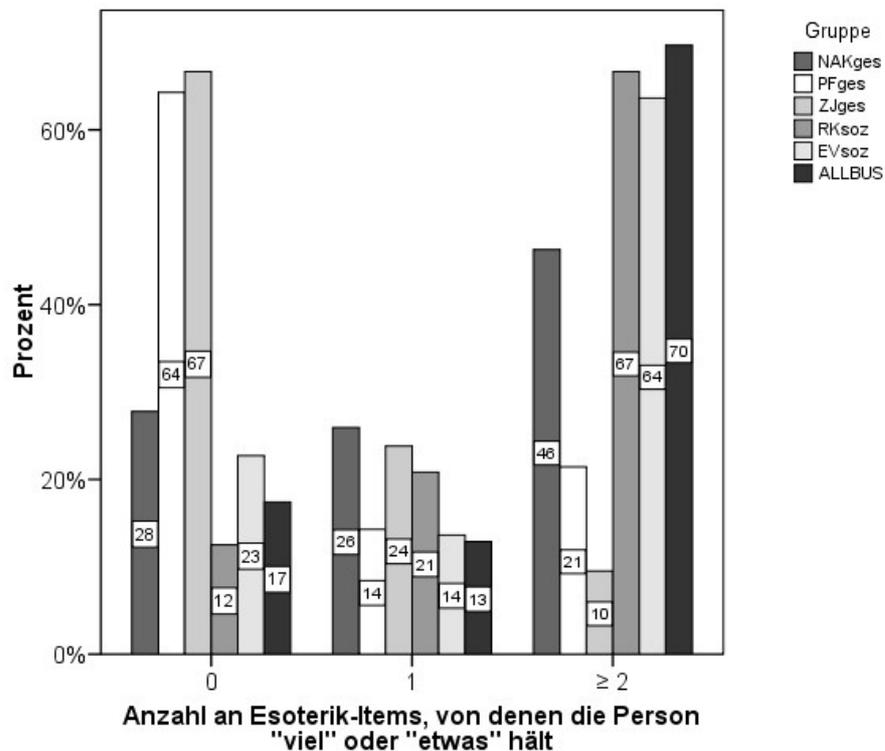


Abbildung 2: Gruppenspezifische Antwortverteilungen zur Variable „Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person ‚viel‘ oder ‚etwas‘ hält“, mit Werten für die allgemeine westdeutsche Bevölkerung (ALLBUS 2002).

Korrelationen zwischen Haltung gegenüber Esoterik und Zentralität christlicher Religiosität sowie Gottesvorstellungen

Tabelle 3 enthält Korrelationen zwischen der Anzahl an Items zu Esoterik, von denen eine Person „viel“ oder „etwas“ bzw. „gar nichts“ hält, einerseits und Zentralität christlicher Religiosität sowie individuellen Gottesvorstellungen andererseits. Es zeigen sich signifikante bis hochsignifikante, wenn auch schwache, Korrelationen zwischen Aspekten christlicher Religiosität und der Haltung gegenüber Esoterik. Eine höhere Anzahl an Items zu Esoterik, von denen eine Person mindestens etwas hält, ist signifikant negativ korreliert mit Zentralität christlicher Religiosität und einem Vaterbild Gottes. Signifikant positive Korrelationen finden sich hingegen zwischen einer höheren Anzahl an Items, die abgelehnt werden, und den Aspekten Zentralität, Gott als persönliches Gegenüber und Gott als einem Vater vergleichbar. Für die beiden Variablen zur Haltung gegenüber Esoterik und Gott als eine Energie zeigen sich ebenfalls eine signifikante und eine hochsignifikante

Korrelation, wobei die Richtung des Zusammenhangs jeweils gegenläufig zu der ist, die für den Zusammenhang zwischen Haltung gegenüber Esoterik und Aspekten christlicher Religiosität gefunden wurde. Die Vorstellung von Gott als Liebe ist hingegen nicht mit der Einstellung gegenüber Esoterik korreliert.

Tabelle 3: Korrelationen zwischen Haltung gegenüber Esoterik und Zentralität christlicher Religiosität sowie Gottesvorstellungen.

	Zentralität christlicher Religiosität	Vorstellung von Gott			
		„wie ein persönliches Gegenüber“	„einem Vater vergleichbar“	„wie eine Energie, die alles durchströmt“	„Liebe“
Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person „viel“ oder „etwas“ hält	-.158*	-.095	-.289***	.199**	-.023
Anzahl an Items zu Esoterik, von denen die Person „gar nichts“ hält	.243**	.168*	.302***	-.274***	.053

Anmerkungen: $N = 168-170$. *** $p < .001$. ** $p < .01$. * $p < .05$.

6. Diskussion

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie stützen die Vermutung, dass sich religiöse Individualisierungsprozesse im Sinne einer synkretistischen Akzeptanz esoterischer Überzeugungen und Praktiken im Kontext religiöser Zugehörigkeiten nicht grenzenlos ausbreiten, sondern durch die theologischen und praktischen Angebote religiöser Gemeinschaften mitbedingt werden. In Übereinstimmung mit dem Fazit aus den (Text)Analysen auf Gruppenebene, dass unter den untersuchten religiösen Gemeinschaften die dezidierteste Abgrenzung von Esoterik bei Zeugen Jehovas und Pfingstlern zu sehen ist, zeigt sich auch in den quantitativen Analysen zur Einstellung der Mitglieder gegenüber Esoterik, dass, insbesondere sozialisierte, Pfingstler und Zeugen Jehovas Esoterik durchweg mit der entschiedensten Ablehnung gegenüberstehen. Die Ablehnung von Esoterik unter Mitgliedern der NAK und insbesondere der Großkirchen fällt, ebenfalls in Übereinstimmung mit den Analysen auf Gruppenebene, etwas geringer aus. Dieses Ergebnis erscheint auch insofern interessant, als die Stichproben der Gruppen mit der höchsten Ablehnung von Esoterik einen sehr hohen Frauenanteil aufweisen, es jedoch Hinweise aus anderen Untersuchungen gibt, dass Frauen insgesamt eine höhere Affinität zur Esoterik haben als Männer.^{cxlvi} Möglicherweise gilt dieser Zusammenhang nicht für exklusivistisch religiöse Personen.

Der Befund, dass sich neue und sozialisierte Mitglieder der drei befragten neuen religiösen Gemeinschaften jeweils nicht signifikant voneinander unterscheiden, deutet darauf hin, dass eine Involvierung mit den entsprechenden Gruppen schnell zu einem Angleichen von Einstellungen führt. Es ist anzunehmen, dass neue Mitglieder aufgrund ihres externen Referenzrahmens, der Mitgliedern, die in einer Gemeinschaft sozialisiert wurden, fehlt, zunächst eine größere Offenheit gegenüber Esoterik mitbringen, dann im Zuge des Erwerbs und der Festigung eines neuen Weltbildes jedoch eine starke Abgrenzung gegenüber alternativen Weltanschauungen entwickeln,^{cxlvii} die diese vermutlich ausgleicht. Eine leichte, wenn auch nicht signifikante, Tendenz zu einer größeren Offenheit gegenüber Esoterik unter neuen Mitgliedern und Interessenten der Gemeinschaften legen die Daten nahe. Zudem deutet die deskriptive Betrachtung der Varianz auf eine etwas größere Bandbreite unterschiedlicher Einstellungen unter neuen Mitgliedern hin. Die Vergleiche mit der allgemeinen Bevölkerung zeigen erwartungsgemäß, dass die Mitglieder der drei untersuchten neuen religiösen Gemeinschaften durchweg eine geringere Akzeptanz der vorgegebenen esoterischen Überzeugungen und Praktiken berichten, während die befragten Mitglieder der Großkirchen mit ihrer Haltung eine Zwischenstellung zwischen der allgemeinen Bevölkerung und den Befragten der neuen religiösen Gemeinschaften einzunehmen scheinen. Vor dem Hintergrund der Analysen auf Gruppenebene ist dieses Ergebnis gut nachvollziehbar, da sich für die Volkskirchen einerseits ein zum Teil großer Pragmatismus im Umgang mit esoterischen Angeboten beobachten lässt, gleichzeitig jedoch immer wieder auch ein Bemühen um das Wahre des christlichen Selbstverständnisses in Abgrenzung zu entsprechenden Angeboten zu erkennen ist. Entgegen dem Eindruck aus der Analyse der Gruppen-Theologien und -Haltungen, weisen die Daten auf die größte Akzeptanz esoterischer Überzeugungen und Praktiken unter Katholiken – und nicht wie zu erwarten gewesen wäre unter Mitgliedern der evangelischen Kirche – hin. So überraschend dieses Ergebnis einerseits erscheint, so entspricht es doch dem Befund von Christof Wolf, der feststellt, dass in West- und Ostdeutschland ein höherer Anteil an Katholiken mit einem exklusiv christlichen Glaubenssystem und auch ein, wenn auch geringfügig, höherer Anteil mit einer Patchwork-Religiosität als unter Protestanten zu finden ist.^{cxlviii} Möglicherweise ist das Ergebnis auch Ausdruck von Karl Gabriels Beobachtung, dass „Katholiken [...] die religiöse Reflexionskultur der Westdeutschen an vorderster Stelle mit“ tragen.^{cxlix} Es zeigt sich hier zudem eventuell eine höhere Affinität von katholisch sozialisierten Personen zur Esoterik, die durch eine größere Integration von religiöser Erfahrung, Spiritualität und Glaubensheilung im Katholizismus als im Protestantismus^{cl} zu erklären ist.

Andererseits kann nicht ausgeschlossen werden, dass das Ergebnis der vorliegenden Studie durch die Art des verwendeten Messinstruments zur Esoterik mitbedingt ist, dessen Spezifität bei der Interpretation der Daten berücksichtigt werden muss. Es bietet zwar den Vorteil der Vergleichbarkeit der eigenen Befragungsdaten mit den ALLBUS-Daten, ist jedoch hinsichtlich der Itemauswahl zu hinterfragen, zumal Items wie Mystik und Wunderheilung auch ureigenste Teile des katholischen Glaubens sind. Möglicherweise rächt sich hier die Verwendung von Items, die ursprünglich für den Kontext einer evangelischen Umfrage entworfen wurden.^{cli} Zur Einschätzung dieser Problematik und der Brauchbarkeit des verwendeten Messinstruments erscheint weitere

Forschung zur Messung esoterischer Religiosität notwendig. Eine große Schwierigkeit wird dabei jedoch immer die Unschärfe des Gegenstands, insbesondere im Kontext des hier verwendeten Begriffsverständnisses bleiben.

Hinsichtlich der Frage nach einem Zusammenhang zwischen der Stärke christlicher Religiosität und der individuellen Einstellung zur Esoterik weisen die Daten darauf hin, dass Menschen mit einer höheren Zentralität dazu neigen Esoterik stärker abzulehnen. Allerdings ist dieser Zusammenhang nur schwach und sollte in zukünftigen Studien mit größeren und heterogeneren Stichproben weiter untersucht werden. In der vorliegenden Studie ist die Schwäche des Zusammenhangs möglicherweise durch die eher geringe Varianz der Variablen, wie die relativ durchgängig hohe Zentralität der Befragten, bedingt.^{cliii} Die Zusammenhänge zwischen Einstellung zur Esoterik und Gottesbild entsprechen im Wesentlichen den Befunden früherer Studien: Eine höhere Offenheit gegenüber Esoterik geht mit einem weniger personalen und stärker apersonalen Gottesbild einher.^{cliii} Das Ergebnis, dass die Vorstellung von Gott als Liebe nicht mit der Einstellung gegenüber Esoterik korreliert ist, entspricht der Zuordnung dieses Gottesbildes zu Esoterik und Christentum, die im Vorfeld vorgenommen wurde. Das Konzept der Liebe spielt zwar im Bereich der Esoterik eine wichtige Rolle, ist jedoch nicht spezifisch esoterisch.

Die vorliegenden Analysen und Daten liefern interessante Hinweise auf mögliche Grenzen von religiösen Individualisierungsphänomenen. Wie vermutet konnten diese sowohl auf der Ebene der Gruppentheologien als auch auf der Ebene individueller Einstellungen von Mitgliedern und Interessenten, insbesondere der Zeugen Jehovas und Pfingstler, belegt werden. Für die Neuapostolische Kirche sowie die beiden Volkskirchen deutet sich ein höherer Individualisierungsgrad an, jedoch erscheint auch hier die durchschnittliche Ablehnung der angegebenen esoterischen Überzeugungen und Praktiken deutlich höher als die Zustimmung zu diesen.

Aus methodischer Perspektive ist anzumerken, dass sich das quantitative Vorgehen für die vorliegende Fragestellung bewährt hat, dass jedoch auf einige methodische Einschränkungen hinzuweisen ist. Ein wichtiger Aspekt ist die Stichprobengröße, die aufgrund der speziellen untersuchten Gruppen im statistischen Sinne eher klein bleiben musste und damit ein Argument gegen eine Ausweitung der Analysen, z.B. auf Itemebene oder die Berücksichtigung soziodemographischer Variablen, darstellte. Weiterführende Studien sollten eine differenziertere komparative Untersuchung des hier global behandelten Gegenstands Einstellung zur Esoterik anstreben.^{cliv} Zudem muss bei der Interpretation der Daten berücksichtigt werden, dass es sich bei den befragten Personen um aktive Kirchenmitglieder mit einer mindestens mittleren und überwiegend hohen Zentralität handelte, was insbesondere für die evangelische und katholische Kirche nicht repräsentativ ist.^{clv} Im Sinne der Fragestellung erscheint diese Auslese insofern unproblematisch, wenn nicht gar gewinnbringend, als die These einer zunehmenden quasi grenzenlosen Individualisierung engagierte Kirchenmitglieder explizit mit meint.^{clvi} Alle Rückschlüsse aus den Daten müssen hypothetisch verstanden werden und dürfen nicht übergeneralisiert werden. Auf eine Alpha-Adjustierung wurde wegen des explorativen Charakters und der aufgrund der kleinen Stichprobe ohnehin verringerten Teststärke verzichtet.^{clvii}

Auf mögliche Probleme des verwendeten Messinstruments zur Einstellung zur Esoterik wurde bereits hingewiesen. Zusätzlich ist anzumerken, dass mit der Operationalisierung von religiöser Individualisierung über die Zustimmung zu esoterischen Überzeugungen und Praktiken eine explizite Einschränkung des Individualisierungsbegriffs verbunden ist, die andere mögliche Formen von Individualisierung zunächst ausschließt.^{clviii} Auch ist zu fragen, inwieweit die mit den Fragen erhobenen Daten wirklich die Einstellungen der befragten Personen und nicht die jeweiligen Gruppen-Theologien abbilden. Die damit angesprochene Sorge, dass die Befragten möglicherweise im Sinne sozialer Erwünschtheit geantwortet haben könnten, ist ein häufig auftretendes Problem der empirischen Forschung, das letztlich schwer zu lösen ist.^{clix} Im vorliegenden Projekt wurde versucht, mittels der Testinstruktion möglichst explizit nach den persönlichen Einstellungen der Studienteilnehmer zu fragen (vgl. FN 142). Damit kann zwar nicht ausgeschlossen werden, dass Befragte im Sinne der Gruppentheologien geantwortet haben, jedoch liegen keine Hinweise vor, dass die Antworten v.a. im Sinne sozialer Erwünschtheit gegeben wurden. In den teilstrukturierten Interviews, die im Verlauf des Forschungsprojekts mit einem Teil der Einsteiger geführt wurden, entstand vielmehr der Eindruck, dass die Befragten sehr offen berichteten. Eine Zeugin Jehovas im Status einer ungetauften Verkündigerin^{clx} erzählte beispielsweise, wie sie von einem Yoga-Kurs über Zen und ein Engagement in einer evangelischen Gemeinde nahtlos zu Jehovas Zeugen gekommen sei. Sie empfand diese Entwicklung nicht als widersprüchlich, sondern vielmehr als „göttliche Führung“, praktizierte zum Zeitpunkt des Interviews nach eigenen Aussagen weiterhin morgens eine Viertelstunde Yoga und wünschte sich mehr Zeit für eigene tiefere Studien und Zeit auch für Meditation. Auch wenn diese Art der Glaubenspraxis unter Zeugen Jehovas sicher eine Ausnahme darstellt, so belegt das Beispiel doch, dass aus der Außenperspektive widersprüchlich erscheinende Aspekte aus der Innenperspektive häufig stimmig erlebt und auch berichtet werden. Darüber hinaus berichteten Interviewte auch offen von Konflikten, die sie erleben –^{clxi} so etwa ein neues Mitglied der NAK, das sich die Möglichkeit der Reinkarnation entgegen der klaren Ablehnung der Amtsträger, mit denen er gesprochen hatte, offen lassen wollte. Gehen wir vor dem Hintergrund der Ergebnisse zur Ausgangsfrage der vorliegenden Untersuchung zurück, der Frage danach, ob sich individuelle Patchwork-Religiositäten mit esoterischen Elementen wirklich flächendeckend und konfessionsübergreifend ausbreiten, so ist noch einmal festzuhalten, dass sowohl die theoretischen Analysen als auch die empirischen Daten auf Grenzen des Individualisierungsphänomens hinweisen. Die Annahme einer Tendenz zu einer „geradezu lawinenartigen“ Ausbreitung entsprechender Merkmale, wie Gebhardt und Kollegen sie erwarten,^{clxii} scheint sich insofern, zumindest für den hier untersuchten Aspekt, nicht zu bestätigen. Die Annahme einer Überschätzung der Verbreitung alternativ-religiöser Orientierungen, wie sie u.a. Pollack vertritt,^{clxiii} wird dagegen gestützt. Offen bleiben muss, inwieweit unterschiedliche Schlussfolgerungen auf Unterschiede in Methoden zurückzuführen sind. Möglicherweise bergen qualitative Studien aufgrund der „hohen Suggestionskraft“ der „Vorstellung, dass das moderne Individuum nicht mehr den Lehren der christlichen Kirchen folge, sondern sich aus der zunehmenden Vielfalt religiöser Angebote seine eigene Religiosität zusammenstelle“^{clxiv} die Gefahr, dass der Forscherblick genau auf diesen, in der erzählerischen Darstellung oft sehr eindrücklich wirkenden, Aspekt gelenkt wird. Insgesamt bestätigt sich der Eindruck einer mehrgleisigen

Entwicklung von Religiosität, in der individualistische und exklusivistische Tendenzen koexistieren. Ein solches Nebeneinander verschiedener Typen von Religiosität kann, wie auch die vorliegenden Daten andeuten, sowohl inter- als auch intragrupal – etwa im Fall der Volkskirchen –^{clxv} vorliegen. Zukünftige Forschung sollte insofern, auch bei innerkirchlichen Untersuchungen, beide Tendenzen im Blick behalten.

Literature and Notes:

- i. Siehe z.B. H. Kűfner, "Bindung und Autonomie als Grundmotivationen des Erlebens und Verhaltens", in: Forum Psychoanalyse 5, 1989, 99-123; R. Kegan, Die Entwicklungsstufen des Selbst: Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben, Műnchen 1986.
- ii. M. Baumann; S. M. Behloul, "Einleitung: Zur Aktualitűt von Religion und religiűsem Pluralismus", in: Dies. (Hg.), Religiűser Pluralismus: Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld 2005, 7-17, 9.
- iii. M. Baumann, "Religionspluralitűt in Deutschland – Religiűse Differenz und kulturelle ‚Kompatibilitűt‘ asiatischer Zuwanderer", in: M. Baumann; S. M. Behloul (Hg.), Religiűser Pluralismus..., 123-144, 124. Vgl. auch K. Gabriel, "Religiűser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland", in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gűtersloh 2008, 76-84.
- iv. Siehe z.B. C. Wolf, "Empirische Befunde zum Prozeű der religiűsen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland", in: M. Klűcker; U. Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland (5. EL, I - 9), Landsberg am Lech 2001, 1-20.
- v. G. Kűenzlen, Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der sűkularen Moderne, Műnchen 2003.
- vi. J. Schroth, 1999, zit. nach B. Grom, Hoffnungstrűger Esoterik?, Regensburg 2002, 95.
- vii. M. Gűckel, "Esoterik fűr Krisengebeutelte: Der űbersinnliche DAX", 30.03.2009, online verfűgbar unter: <http://www.taz.de/1/zukunft/wirtschaft/artikel/1/der-uebersinnliche-dax/> [letzter Zugriff: 25.01.2012]; A. Lachenmann, " Sehnsucht nach dem Urwissen. Keine Branche ist so undurchsichtig wie der Milliardenmarkt Esoterik", in: Stuttgarter Zeitung Nr. 69, 23.03.2006, 32; J. S., "Religion befeuert den Sachbuchmarkt", 22.05.2008, online verfűgbar unter: http://www.welt.de/welt_print/article2021590/Religion_befeuert_den_Sachbuchmarkt.html [letzter Zugriff: 25.01.2012].
Vgl. auch Edgar Piel, der feststellt: „Mit fernűstlichen Religionen sympathisieren in Deutschland 17 Prozent. Daű man sich ernsthaft mit Astrologie und Horoskopen beschűftigen sollte, meinen 19 Prozent. 8 Prozent sind ernstlich űberzeugt, daű man durch Kartenlegen und Tarot etwas űber sein persűnliches Schicksal erfahren kűnnte. 5 Prozent glauben an die Seelenwanderung. Die Prozentzahlen, die sich auf die unzűhligen einzelnen Glaubenspartikel aus der Esoterikecke – Pendeln, Zahlenmystik, Reiki, Geistheilung, Chakra, Channels, Handlesen (man kann unendlich aufzűhlen) – versammeln, sind im allgemeinen sehr klein. Aber sie summieren sich alles in allem genommen inzwischen zu einer stattlichen Zahl von Esoterikanhűngern.“ E. Piel, Was glauben die Deutschen?, in: W. Bergsdorf; H. Hoffmeister; J. Rűpke (Hg.), Weltreligionen im 21. Jahrhundert. Weimar 2001.
- viii. H. Knoblauch; A. Graff, "Populűre Spiritualitűt oder: Wo ist Hape Kerkeling?", in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gűtersloh 2009, 725-746, 727; H.-J. Ruppert, "Suche nach Erkenntnis und Erleuchtung – moderne esoterische Religiositűt", in: R.

- Hempelmann; U. Dehn; A. Fincke; M. Nüchtern; M. Pöhlmann; H.-J. Ruppert; M. Utsch (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts (vollständig überarbeitete Neuauflage), Gütersloh 2005, 201-303, 286.
- ix. R. Hempelmann, Religion und Religiosität in der modernen Gesellschaft. Evangelische Beiträge, EZW-Texte 179, Berlin 2004, 12; siehe auch G. Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion...
- x. Zu Esoterik-Begriff und wissenschaftlichen Diskussionen siehe C. Bochinger, ‚New Age‘ und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh ²1995; B. Grom, Hoffnungsträger Esoterik?; K. von Stuckrad, Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München 2004; H. G. Hödl, "Alternative Formen des Religiösen", in: J. Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, 485-524.
- xi. Es sei darauf hingewiesen, dass der Individualität religiöser Entwürfe insofern Grenzen gesetzt sind, als die Ausgestaltung der Beziehungen zu den Kirchen „nicht in einem asozialen Vakuum“ stattfindet. Menschen sind vielmehr „soziale Akteure“, die aufgrund „habituelier Übereinstimmungen“ dazu tendieren soziale Situationen ähnlich wahrzunehmen und auf ähnliche Weise darin zu handeln. A. Dubach, "Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in den Volkskirchen", in: R. J. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion: Faszination und Entzauberung (unter Mitarbeit von R. Broquet; A. Dubach; J. Stolz), Zürich 2004, 129-177, 132.
- xii. Vgl. z.B. K. Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996; D. Pollack, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009, 44ff.; H. Knoblauch, Religionssoziologie, Berlin; New York 1999, 199ff.
- xiii. M. Hero, "Religious pluralisation and institutional change: The case of the new religious scene in Germany", in: Journal of Religion in Europe 1, 2008, 200-226.
- xiv. W. Gebhardt; M., Engelbrecht; C. Bochinger, "Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität", in: ZfR 13, 2005, 133-151, 150.
- xv. Ebd., 151.
- xvi. Exklusivismus ist ein Merkmal von Religiosität, das v.a. im Kontext des Phänomenbereichs Fundamentalismus im weiteren Sinne Beachtung gefunden hat. Vgl. z.B. die Fundamentalismusdefinition von Andreas Grünschloß: „Eine der Moderne inhärente kollektive religiöse Reaktion auf bestimmte, als ‚bedrohlich‘ empfundene Auswirkungen der Moderne, - die für millenaristische Zeitdeutungen empfänglich ist, - die selektiv (nativistisch) auf ‚fundamentale‘ Traditionselemente rekurriert, deren unfehlbare Geltung exklusiv eingefordert wird und ‚traditionalistische‘ Verhaltensweisen begründen soll, - wobei der Erwählungsgedanke zu einer manichäischen (dualistischen) Grenzziehung zur Außenwelt führt - und die Autorität charismatischer Führerpersonen dominiert.“ A. Grünschloß, "Was heißt ‚Fundamentalismus‘? Zur Eingrenzung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Sicht", 04/1999, online verfügbar unter: <http://wwwuser.gwdg.de/~agruens/fund/fund.html> [letzter Zugriff: 25.01.2012]. Zur Verwendung des Konzeptes Exklusivismus vgl. z.B. auch H. Höhn, "Wir sind das Original!?" Das evangelikale Projekt und die Gefahr des Exklusivismus, in: zur debatte 37, 2007, 11-12 oder G. Graf, Wahrheitsansprüche von Religionen und religiöser Exklusivismus. Münster 2011.
- xvii. Z.B. G. Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion...
- xviii. Vgl. H.-J. Ruppert, "Suche nach Erkenntnis und Erleuchtung...", 234; H. Knoblauch, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009, 81.

- xix. Trotz deutlicher Überlappung der Konzepte von Exklusivismus und Fundamentalismus wird im folgenden Text der Begriff des Exklusivismus präferiert, da Fundamentalismus zunehmend zum Kampfbegriff geworden ist, der im allgemeinen Sprachgebrauch mit Engstirnigkeit und Gewaltbereitschaft assoziiert wird, was hier vermieden werden soll.
- xx. Vgl. auch H. Hemminger, "Fundamentalismus, ein vielschichtiger Begriff", in: H. Hemminger (Hg.), *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*, Stuttgart 1991, 5-16, 6; S. Huber, "Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien", in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt?...*, 17-52, 29.
- xxi. P. L. Berger; T. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise: Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995, 45.
- xxii. V. Saroglou, "Religious bricolage as a psychological reality: Limits, structures and dynamics", in: *Social Compass* 53, 2006, 109-115, 112.
- xxiii. V. Genia, "I, E, quest, and fundamentalism as predictors of psychological and spiritual well-being", in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, 1996, 56-64. Zum sinngebenden Aspekt von Fundamentalismus siehe auch R. W. Hood, Jr.; P. C. Hill; W. P. Williamson, *The psychology of religious fundamentalism*, New York 2005.
- xxiv. Vgl. K. Lutze; T. Klein, *Identität und Weltoffenheit: Versuch eines anthropologisch-bildungstheoretischen Zugangs zum Phänomen Fundamentalismus*, Eitorf 1996.
- xxv. Zu möglichen Gewinnen fundamentalistischen Glaubens siehe auch K. I. Pargament, "The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness", in: *Psychological Inquiry* 13, 2002, 168-181, 172f..
- xxvi. Vgl. H. Keupp, "Fundamentalismus", in: S. R. Dunde (Hg.), *Wörterbuch der Religionspsychologie*, Gütersloh 1993, 118-125.
- xxvii. Zu Konflikten im Kontext religiöser Mitgliedschaften siehe S. Murken, "Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte", in: *ZfR* 12, 2004, 113-139; S. Murken; S. Namini, "Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften", in: *ZfR* 12, 2004, 141-187.
- xxviii. Sie dürfen allerdings nicht als absolute Kategorien verstanden werden, sondern sind vielmehr als Endpunkte eines Kontinuums an Strategien zu verstehen.
- xxix. Vgl. M. Wohlrab-Sahr; M. Krüggeler, "Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Replik zu Pollack/Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland", in: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 2000, 240-244, 242. Reinhard Hempelmann stellt gar einen „paradoxen Effekt“ fortschreitender Individualisierungsprozesse fest: Je individualisierter Glaubenssysteme würden, umso größer werde auch das Bedürfnis nach Rückversicherung des eigenen Glaubens durch Gemeinschaft. R. Hempelmann, "Wir sind nicht von dieser Welt. Wieviel Freiheit und Weltbejahung verträgt der Glaube?", in: *Materialdienst der EZW* 65, 2002, 323-331, 324. Manche Autoren weisen gar darauf hin, dass individualistisch geprägte Religiosität und die damit verbundene Beliebbarkeit und Unsicherheit letztlich religiösen Strebungen an sich widersprechen. So formuliert Peter L. Berger: "Dem religiösen Temperament widerstrebt es zutiefst, an die Stelle von Verkündigung eine Hypothese zu setzen." P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (durchgesehene und verbesserte Ausgabe), Freiburg i. Br. 1992, 76. Und Vassilis Saroglou fragt aus religionspsychologischer Sicht, „whether

- [...] religious bricolage can last since what pragmatically constitutes the interest of symbolic benefits of religious beliefs, ideas, and practices, is precisely their centrality, intensity, and integrative character.“ V. Saroglou, "Religious bricolage as a psychological reality...", 112.
- xxx. Zur Bedeutung kognitiver Bewertungsprozesse für das individuelle Erleben von Ereignissen siehe R. S. Lazarus; S. Folkman, *Stress, appraisal, and coping*, New York 1984; R. S. Lazarus, *Stress and emotion: A new synthesis*, London 1999.
- xxxii. Unter Personen, für die Religion eine zentrale Bedeutung im Leben hat, berichten 26% eine hohe exklusive Positionalität, weitere 34% können als etwas exklusiv eingeordnet werden. Unter Personen, die als mittel und nicht religiös eingeordnet werden können, geben nur jeweils 5% bzw. 3% an hoch und 29% bzw. 20% an etwas exklusiv zu sein. V. Krech, "Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen", in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, 33-43.
- xxxiii. Ebd.
- xxxiiii. K. Gabriel, "Religiöser Pluralismus...", 83. Siehe auch K. Gabriel, "Die Kirchen in Westdeutschland: Ein asymmetrischer religiöser Pluralismus", in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt?...*, 99-124; H. Knoblauch; A. Graff, "Populäre Spiritualität oder: Wo ist Hape Kerkeling?". Ähnliche Ergebnisse berichtet auch Christof Wolf, der unter Kirchenmitgliedern „eine deutlich ausgeprägte Tendenz zur religiösen ‚Fleckerlteppich-Näherer‘“ verzeichnet. C. Wolf, "Empirische Befunde zum Prozeß der religiösen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland", 12ff., 15.
- xxxv. A. Nassehi, "Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors", in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, 113-132.
- xxxvi. Siehe Presseinformation vom 07.04.2006, online verfügbar unter: http://identity-foundation.de/images/stories/downloads/PM_Lang_Studie_Spiritualitaet.pdf [letzter Zugriff: 25.01.2012], 1.
- xxxvii. E. Piel, "Was glauben die Deutschen?..."
- xxxviii. V. Krech, "Zwischen hohem Engagement und Religion bei Gelegenheit: Die evangelischen Landeskirchen", in: M. Hero; V. Krech; H. Zander (Hg.), *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen: Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Paderborn 2008, 67-83, 81.
- xxxix. J. Fahrenberg, "Die Weltanschauung der Deutschen", 26.07.2006, online verfügbar unter: http://www.jochen-fahrenberg.de/uploads/media/Die_Weltanschauung_der_Deutschen.pdf [letzter Zugriff: 25.01.2012], 2.
- xl. D. Pollack, *Rückkehr des Religiösen?...*; siehe auch D. Pollack; G. Pickel, "Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland", in: *Zeitschrift für Soziologie* 28, 1999, 465-483.
- xli. P. M. Zulehner, "Spirituelle Dynamik? Ein Vergleich zwischen Deutschland, Österreich und der Schweiz", in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt?...*, 351-385.
- xlii. Beispielsweise stimmen 41% der Syn-Christen, aber auch 27% der Christen der Aussage zu, „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.“ Die Offenheit gegenüber religiösen Themen, die nicht oder nicht allein dem christlichen Glaubenssystem angehören, ist bei Syn-Christen etwas größer ausgeprägt als bei Christen: Eine Offenheit für „übersinnliche Mächte“ berichten beispielsweise 48% der Syn-Christen gegenüber 32% der Christen, eine Offenheit gegenüber Astrologie 18% bzw. 12%. Ebd.
- xliii. Ebd., 363.
- xliiii. Dieses Projekt wurde von Mai 2002 bis September 2007 unter Leitung von Sebastian Murken von der Arbeitsgruppe Religionspsychologie des Forschungszentrums für Psychobiologie und Psychosomatik der Universität Trier durchgeführt. Die Finanzierung erfolgte durch die VolkswagenStiftung, Hannover, der an

dieser Stelle für ihre großzügige Unterstützung gedankt sei. Für nähere Informationen zum Forschungsprojekt siehe S. Murken; S. Namini, "Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften"; S. Murken, *Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive*, Marburg 2009.

- xliv. Vgl. W. Gebhardt; M. Engelbrecht; C. Bochinger, "Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts...".
- xlv. Der Begriff „neue religiöse Bewegungen“ wird hier in einem sehr weiten Sinne verwendet und bezieht auch „Grenzfälle“ wie die Pfingstbewegung mit ein, G. D. Chryssides, *Exploring new religions*, London 1999, 22. Rainer Flasche, "Neue Religionen", in: P. Antes (Hg.), *Die Religionen der Gegenwart: Geschichte und Glauben*, München 1996, 280-298, 282, folgend werden alle Bewegungen, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden sind, eingeschlossen. Sowohl im Hinblick auf ihre Inhalte als auch auf ihre Strukturen können sich die einzelnen Gemeinschaften stark unterscheiden. Wie Sebastian Murken, "Neue religiöse Bewegungen", in: P. Antes (Hg.), *Vielfalt der Religionen: Baha'i – Buddhismus – Christentum – Hinduismus – Islam – Judentum – Naturreligionen – Neue religiöse Bewegungen – Astrologie*, Hannover 2002, 285-313, 285f., deutlich macht, teilen neue religiöse Bewegungen neben der Entstehungszeit und den – zumindest in Deutschland – im Vergleich zu den Großkirchen geringen Mitgliederzahlen v.a. die, in der Regel ablehnende, gesellschaftliche Dynamik, der viele von ihnen sich gegenübersehen.
- xlvi. Siehe K. Rakow, *Neuere Entwicklungen in der Neuapostolischen Kirche: Eine Dokumentation des Öffnungsprozesses*, Berlin 2004.
- xlvii. Für erste Analysen der Haltungen der untersuchten neuen religiösen Gemeinschaften gegenüber Esoterik sei Robert Kordts herzlich gedankt.
- xlviii. R. Hempelmann, "Moderne Esoterik und christlicher Glaube", in: R. Hempelmann; M. Pöhlmann, *Esoterik als Trend. Phänomene – Analysen – Einschätzungen*, EZW-Texte 198, Berlin 2008, 41-60, 53.
- xlix. Eingeleitet wird die Artikelserie mit dem Hinweis, der Stammapostel habe in den vergangenen Jahren immer wieder auf die Gefahren der Esoterik hingewiesen. *Neuapostolische Kirche* (Hg.), "Esoterik. Teil 1", in: *Unsere Familie. Die Zeitschrift der Neuapostolischen Kirche* 63(1), 2003, 30-33, 30.
- i. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die Autoren der Artikel über fundiertes (religions-)wissenschaftliches Wissen über den Themenbereich der Esoterik verfügen und dies auch relativ differenziert aufzeigen. Die Literaturliste am Ende der drei Artikel lässt auf eine ausführliche Beschäftigung mit dem Thema schließen.
- ii. Ebd., 33.
- iii. Ebd., 33.
- liii. Dies., "Esoterik. Teil 3", in: *Unsere Familie...* 63(5), 2003, 32-35.
- liv. Ebd., 34. Zur Ablehnung synkretistischer Tendenzen siehe auch Dies., "Neue Religiosität", in: *Unsere Familie...* 66(11), 2006, 33-37.
- lv. Dies., "Esoterik. Teil 2", in: *Unsere Familie...* 63(3), 2003, 33-37, 35.
- lvi. Dies., "Esoterik. Teil 3", 32.
- lvii. Ebd., 33.
- lviii. Dies., "Gewisse Heilmethoden bergen Gefahren für den Glauben", in: *Unsere Familie...* 63(19), 2003, 34-35, 34.
- lix. Ebd., 34.
- lx. Ebd., 35.
- lxi. Ebd., 35.

- lxii. Suchen & Finden. Das Anzeigenforum für Leser von ‚Unsere Familie‘ 19/2006, 1.
- lxiii. Inserat in Suchen & Finden... 22/2006, 4.
- lxiv. Inserat in Suchen & Finden... 22/2009, 3.
- lxv. Inserat in Suchen & Finden... 21/2006, 9.
- lxvi. Die Zeitschrift Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden wurde im Jahr 2009 umbenannt. Sie heißt seit November 2009 GEISTbewegt! Aktuelles aus dem BFP – Zeitschrift des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden KdöR.
- lxvii. H. Harter, "Editorial. Mitten ins Herz getroffen", in: Wort und Geist..., 11/2001, 2.
- lxviii. H. Scherz, "Kleines Esoterik-Lexikon", in: Wort und Geist..., 11/2001, 11.
- lxix. Ebd.
- lxx. M. Staudenmann, "Esoterik hilft nicht weiter!", in: Wort und Geist..., 11/2001, 8-9.
- lxxi. K. Humrich, "In nur einer Woche", in: Wort und Geist..., 11/2001, 9.
- lxxii. Siehe z.B. D. Hari, "Befreiung vom Guru", in: Wort und Geist..., 7/2005, 16. Ein dramatischer Erfahrungsbericht findet sich z.B. in der Zeitschrift Healing Times des Christlichen Zentrums Wiesbaden, einer evangelischen Freikirche, mit der auch viele pfingstliche Gläubige in Kontakt stehen: Eine junge Frau, die im Rahmen esoterischer Praktiken mit „Geistwesen“ Kontakt aufgenommen habe, berichtet von ihnen in einen Selbstmordversuch mit erheblichen gesundheitlichen Folgen getrieben worden zu sein. Mit Hilfe von Heilungsgottesdiensten sei sie gerettet worden, auch eine körperliche Verbesserung ihres Zustandes sei erfolgt. Sie schließt ihren Lebensbericht mit den Worten: „Ich kann nur, aus meinen Erfahrungen, davor warnen, sich mit okkulten Praktiken einzulassen. Der einzige Weg zur Erlösung und zum Heil führt über Jesus Christus, der für unsere Sünden am Kreuz starb und damit den Weg zu Gott frei machte.“ K. El., "Die Geister, die ich rief...", in: Healing Times, 2003, 12-13.
- lxxiii. I. Ellßel, "Die Suche nach Gesundheit – eine Gratwanderung?", in: Wort und Geist..., 2/2007, 3.
- lxxiv. Siehe www.cig-online.de [letzter Zugriff: 25.01.2012].
- lxxv. H. Illgen, "Hauptsache gesund werden!? Eine kleine Orientierungshilfe auf dem Weg zur Gesundheit", in: Wort und Geist..., 2/2007, 6-7, 7.
- lxxvi. Ebd., 7. Ähnlich kritisiert H. Scherz, "Kleines Esoterik-Lexikon", 11: „Unter dem Deckmantel einer alternativen Heilmethode verbirgt sich in Bachs Blütentherapie jedoch eine religiöse Lehre, die Elemente aus Hinduismus, New Age, Spiritismus, Psychotherapie und Aberglauben beinhaltet.“
- lxxvii. B. Glunkler; R. Köller, "Alternative Heilverfahren aus der Sicht praktizierender christlicher Ärzte", in: Wort und Geist..., 2/2007, 13.
- lxxviii. Siehe z.B. die Traktate/Flyer zu „Esoterik, Okkultismus, Aberglaube“ von Truth Press International, online verfügbar unter: <http://www.tpi-flyer.de/> [letzter Zugriff: 25.01.2012] und der Titel In welchem Verhältnis steht die New-Age-Bewegung zum Christentum?, Hamburg 2003, von Alpha-Kurs-Autor Nicky Gumbel, der einen Auszug aus seinem Buch Heiße Eisen angepackt, Hamburg ⁴1995, darstellt.
- lxxix. Idea e.v., "Esoterikern das Evangelium bringen", 03.02.2010, online verfügbar unter: <http://www.idea.de/nc/nachrichten/artikel-drucken/artikel/esoterikern-das-evangelium-bringen-1.html> [letzter Zugriff: 25.01.2012].
- lxxx. Z.B. Titelthema von Erwachet! vom 08.03.1994: „New Age – Steht ein neues Zeitalter bevor?“; Titelthema vom Wachturm vom 01.04.2000: „Ist gegen Hexerei etwas einzuwenden?“; Erwachet!-Ausgabe vom 22.08.1986 zu Okkultismus.

- lxxxi. Z.B. Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft (Hg.), Was lehrt die Bibel wirklich?, Selters/Taunus 2005, 96ff.; Dies., Was erwartet Gott von uns?, Selters/Taunus 1996, 8, 20f.; Dies., Die Suche der Menschheit nach Gott, Selters/Taunus 1990, 69ff.; Dies., Unterredungen anhand der Schriften, Selters/Taunus 1985/1990, 395ff.; Dies., Du kannst für immer im Paradies auf Erden leben, Selters/Taunus 1982/1989, 90ff.
- lxxxii. Dies., "Beherrscht der Aberglaube unser Leben?", in: Der Wachturm 123(15), 2002, 4-7, 6.
- lxxxiii. Dies., "Wie wird das wahre neue Zeitalter kommen?", in: Erwachtet! 75(5), 1994, 10-11, 11.
- lxxxiv. Dies., "Junge Leute fragen sich: Was ist schon dabei, wenn ich mich ein wenig mit dem Okkulten beschäftige?", in: Erwachtet! 83(2), 2002, 25-27, 27.
- lxxxv. Ebd.; Dies., Was lehrt die Bibel wirklich?, 103f.
- lxxxvi. Z.B. Dies., "Die Dämonen hatten mich in der Gewalt", in: Erwachtet! 67(16), 1986, 11-13; Dies., "Ich habe eine Hoffnung gefunden, die mich stützt", in: Erwachtet! 81(24), 2000, 20-24.
- lxxxvii. So heißt es etwa in einem Artikel zum Thema Aberglaube: „Statistiken belegen, dass die Menschen in Ländern, wo angestammte abergläubische Vorstellungen vorherrschen, nicht länger oder besser leben als die Menschen in anderen Ländern. Abergläubische Vorstellungen gewähren somit keinen gesundheitlichen Vorteil.“ Dies., "Beherrscht der Aberglaube unser Leben?", 7. Eine ähnliche Argumentation findet sich zum Thema Astrologie: „Die Forscher Robert Culver und Philip Ianna untersuchten über 3 000 ausführliche astrologische Voraussagen und stellten fest, dass nur 10 Prozent eintrafen. Jeder gut informierte Analytiker hätte eine bessere Trefferquote.“ Dies., "Ermöglicht uns die Astrologie einen Blick in die Zukunft?", in: Erwachtet! 86(15), 2005, 18-19, 19.
- lxxxviii. „Besonders spricht gegen die Astrologie, dass sie in der Bibel eindeutig verurteilt wird.“ Ebd., 19.
- lxxxix. Dies., "Joga – Wirklich nur Körperübungen?", in: Der Wachturm 123(15), 2002, 20-22, 21.
- xc. Ebd.
- xc. Z.B. „Eine Frau in Suriname wuchs in einer Familie auf, in der Spiritismus praktiziert wurde, und konnte direkt mit ansehen, dass die Dämonen Menschen, die sich ihnen widersetzen, nur zu gern . . . quälen?. Sich mit diesen grausamen Geistgeschöpfen in irgendeiner Form einzulassen ist also äußerst gefährlich!“ Dies., "Junge Leute fragen sich: Was ist schon dabei, wenn ich mich ein wenig mit dem Okkulten beschäftige?", 27.
- xcii. Dies., "Räucherwerk – Ist es in der wahren Anbetung am Platz?", in: Der Wachturm 124(11), 2003, 28-30.
- xciii. Dies., "Wie wird das wahre neue Zeitalter kommen?" 11.
- xciv. Z.B. Dies., Das Geheimnis des Familienglücks, Selters/Taunus 1996, 125f.; Dies., "Ist diese Diagnosemethode etwas für dich?", in: Der Wachturm 115(24), 1994, 19-22.
- xcv. Ebd.
- xcvi. Siehe Artikelserie zu alternativen Heilverfahren in Erwachtet! 81(20), 2000; Dies., "Alternativmedizin – immer populärer", in: Erwachtet! 88(1), 2007, 9.
- xcvii. „Es gibt jedoch ein verbürgtes Mittel gegen Krankheiten, und Millionen haben es bereits gefunden. Dieses Heilmittel hat unser Schöpfer, Jehova Gott, der große Arzt, bereitgestellt. Wenn wir Glauben an ihn ausüben und uns das Lösegeld, den sündensühnenden Wert des Opfers seines Sohnes, Jesus Christus, zunutze machen, werden wir uns in einer Welt ohne Krankheiten einer vollkommenen Gesundheit und ewigen Lebens erfreuen! (Matthäus 20:28). Die Bibel verheißt für diese neue Welt: ‚Kein Bewohner wird sagen: ‚Ich bin krank‘ (Jesaja 33:24).“ Dies., "Die Wahl der Behandlung", in: Erwachtet! 81(20), 2000, 11-12, 12.

- xcviii. Katechismus der Katholischen Kirche, 1997, Artikel 1 "Das Erste Gebot", Abschnitt III "Du sollst neben mir keine anderen Götter haben", online verfügbar unter: http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P7L.HTM [letzter Zugriff: 25.01.2012].
- xcix. Päpstlicher Rat für die Kultur, Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Jesus Christus, der Spender lebendigen Wassers. Überlegungen zu New Age aus christlicher Sicht, o.J., online verfügbar unter: http://www.kath.ch/infosekten/pdf/new_age.pdf [letzter Zugriff: 25.01.2012], 3. Das Original erschien im Jahr 2003 in englischer Sprache unter dem Titel Jesus Christ – The bearer of the water of life. A Christian reflection on the ‚New Age‘; siehe R. Hempelmann, "Moderne Esoterik und christlicher Glaube", 53.
- c. Päpstlicher Rat für die Kultur, Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Jesus Christus, der Spender lebendigen Wassers..., 5.
- ci. Ebd., 20. An späterer Stelle heißt es: „Menschen, die sich fragen, ob es möglich ist, sowohl an Christus als auch an den Wassermann zu glauben, müssen wissen, dass sie hier vor einer Entweder-oder-Situation stehen. ‚Kein Sklave kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird zu dem einen halten und den anderen verachten‘ (Lk 16,13).“ Ebd., 24.
- cii. Ebd., 20.
- ciii. Siehe z.B. folgende online verfügbare Informationen: <http://www.sekten-sachsen.de/wanted-e.htm>; <http://cms.bistum-trier.de/bistum-trier/Integrale?MODULE=Frontend&ACTION=ViewPageView&Filter.EvaluationMode=standard&PageView.PK=1&Document.PK=42192>; [letzte Zugriffe: 25.01.2012].
- civ. So veröffentlichte das Referat für Religions- und Weltanschauungsfragen Augsburg im Jahr 2002 in seinem Materialdienst eine Ausgabe zum Thema unkonventionelle Medizin, in der Krista Federspiel, Medizinjournalistin und Mitglied der Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften (GWUP), zum Ergebnis kommt: „Die verschiedenen Konzepte der Alternativmedizin-Angebote weichen stark voneinander ab; sie sind esoterisch orientiert, widersprechen Naturgesetzen oder sind reine Phantasieprodukte. [...] – Viele Mittel sind nicht überprüft, das Risiko ist unbekannt. – Behauptete Erfolge halten Überprüfungen häufig nicht Stand.“ K. Federspiel, Unkonventionelle Medizin. Weltanschauliche und andere alternative Heilungsangebote. Referat für Religions- und Weltanschauungsfragen. Weltanschauung, 3. Augsburg Bischöfliches Seelsorgeamt 2002. Siehe auch die Informationen des Bistums Trier zur Bach-Blütentherapie, online verfügbar unter: <http://cms.bistum-trier.de/bistum-trier/Integrale?MODULE=Frontend&ACTION=ViewPageView&Filter.EvaluationMode=standard&PageView.PK=1&Document.PK=42105> [letzte Zugriffe: 25.01.2012].
- cv. K. Hartmann, "Aberglaube – zwischen Brauchtum und Esoterik", in: Referat für Religions- und Weltanschauungsfragen Augsburg (Hg.), ‚Aber-Glaube‘ – zwischen Faszination und Versuchung!?, Weltanschauung 2/2001, 3-8, 8.
- cvi. Die Katholische Theologin Maria Widl beobachtet: „Seit etlichen Jahren werden in den katholischen Bildungseinrichtungen Veranstaltungen angeboten, die nicht dem klassischen Repertoire religiöser Bildung entsprechen, sondern aus dem Bereich der "Esoterik" stammen. Die Nachfrage verlagert sich beträchtlich in diese Richtung. Während Bibelseminare wegen mangelnder Teilnehmerzahlen oft nicht mehr zustande kommen, sind z.B. Kurse zu Tarot, I-Ging, Bachblüten, Tai Chi, autogenem Training oder Aromatherapie Garant für volle Säle. Positives Denken, Selbsterfahrung für Frauen, Meditation als Weg zur Seele und das

- Schicksal als Selbsterkenntnis interessieren offensichtlich das Publikum weit mehr als theologische Themen.“
M. Widl, "Esoterische Nischen in Katholischen Bildungshäusern und Akademien", in: *Lebendige Seelsorge* 49, 1998, 277-279, 277.
- cvii. Siehe <http://www.meditationshaus-dietfurt.de> [letzter Zugriff: 25.01.2012].
- cviii. Siehe z.B. [Amazon.de](http://www.amazon.de) [letzter Zugriff: 25.01.2012].
- cix. Päpstlicher Rat für die Kultur, Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, *Jesus Christus, der Spender lebendigen Wassers...*, 26.
- cx. M. Widl, "Esoterische Nischen in Katholischen Bildungshäusern und Akademien", 279.
- cxii. Dies zeigt sich auch in der Aufnahme entsprechender Items in die dritte EKD-Befragung. K. Engelhardt; H. von Loewenich; P. Steinacker (Hg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997, 413f.
- cxiii. Z.B. M. Pöhlmann, "Im Kraftstrom göttlicher Energien. Erscheinungsformen und Hintergründe moderner Esoterik", in: R. Hempelmann; M. Pöhlmann, *Esoterik als Trend...*, 5-40.
- cxiiii. Siehe <http://www.ekd.de/glauben/abc/esoterik.html> [letzter Zugriff: 25.01.2012].
- cxv. M. Pöhlmann, *Esoterik, EZW Kompakt-Infos*, Berlin 2009.
- cxvi. Michael Utsch beendet seine eher allgemein gehaltenen Ausführungen mit den Worten: „An der Schnittstelle von wissenschaftlich begründeten Heilverfahren und weltanschaulichen Heilsversprechen erhält das zugrunde liegende Weltbild eine zentrale Funktion. Gerade bei alternativen Heilverfahren ist es ratsam, die weltanschaulichen Hintergründe genauer anzuschauen und zu prüfen, ob sie mit dem eigenen Weltbild übereinstimmen. Wenn Heilung von der Übernahme dieses Weltbildes abhängig gemacht wird, sollte es der eigenen Anschauung entsprechen. Neuere Studien zur Wirksamkeitsforschung der Alternativmedizin weisen unmissverständlich darauf hin, dass dem gemeinsamen Weltbild von Therapeut und Patient ein enormes Heilungspotential zukommt, das zu nutzen sich lohnt.“ M. Utsch, "Alternativmedizin", Januar 2005, online verfügbar unter: http://www.ekd.de/ezw/Lexikon_101.php [letzter Zugriff: 25.01.2012].
- cxvii. C. Ruch, "Reinkarnationsglaube als Alternative?", in: *Materialdienst der EZW* 72, 2009, 224-229; M. Utsch, "Ein neuer Stern der Satsang-Szene", in: *Materialdienst der EZW* 71, 2008, 33-35; J. Schnare, "Deeksha und das Wunder der Erleuchtung. ‚Oneness Blessing‘ in Hannover", in: *Materialdienst der EZW* 72, 2009, 22-28.
- cxviii. Z.B. R. Hempelmann, *Religion und Religiosität in der modernen Gesellschaft...*, 6ff. Der säkulare Charakter, der esoterischer Religiosität von Seiten der evangelischen Kirche zugeschrieben wird, zeigt sich auch in anderen Kontexten. So stellt die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft fest: Es „gibt [...] heute eine Vielzahl religiöser oder quasireligiöser Konkurrenten. [...] Daneben stehen neue Religionen, Jugendsekten, vor allem aber auch ‚verkappte‘ Religionen (Carl Christian Bry), die eine Art Religionsersatz bieten: Lebensreform und Wissenschaftsglaube, Psychologie und Esoterik, politische Ideologien und soziale Bewegungen, welche erhebliche Lebensenergien freisetzen können.“ K. Engelhardt; H. von Loewenich; P. Steinacker (Hg.), *Fremde Heimat Kirche...*, 350.
- cxix. R. Hempelmann, "Vagabundierende Religiosität und Kirchen", in: Ders. (Hg.), *Esoterik und Mystik – eine Antwort auf den Hunger nach spiritueller Erfahrung?*, *EZW-Texte* 165, Berlin 2002, 2-13, 9.
- cxix. Ebd., 9.
- cxx. Z.B. R. Hempelmann, "Moderne Esoterik und christlicher Glaube", 51.
- cxxi. H. Rosenau, "Zum Verhältnis von Esoterik und Mystik", in: R. Hempelmann (Hg.), *Esoterik und Mystik...*, 14-26.

- cxxii. Anhand verschiedener Praktiken östlichen Ursprungs (Zen-Meditation, Metta-Meditation, Mantra-Rezitation, Yoga) erläutert Friedrich Huber wie bestimmte Aspekte für die christliche Spiritualität nutzbar gemacht werden können, indem sie beispielsweise in ihrer Zielsetzung verändert oder nur in einzelnen Teilen übernommen werden. F. Huber, "Zur christlichen Rezeption spiritueller Praktiken aus anderen Religionen", in: R. Hempelmann (Hg.), *Esoterik und Mystik...*, 27-44.
- cxxiii. Z.B.: „So machen uns die hinduistischen und buddhistischen Texte auf einen notwendigen Gleichmut aufmerksam, dessen Geringschätzung uns und unserer Gemeinschaft schadet. Vom Hinduismus und Buddhismus können wir auch lernen, dass sich dieser Gleichmut nicht von selbst versteht, sondern dass er eingeübt und gepflegt werden muss, wenn er sich im Handeln auswirken soll. Und die Metta-Meditation zeigt einen Weg solchen Einübens.“ Ebd., 35. „Ich denke, wir müssen und dürfen den Yoga aus seinem philosophischen Kontext herauslösen und ihn in unseren eigenen, christlichen Kontext einfügen. Damit wird ihm zwar seine soteriologische Spitze – wenn man so sagen will – abgebrochen, die er im Hinduismus hat. Aber er erhält zugleich für die christliche religiöse Praxis eine doppelte Bedeutung.“ Ebd., 39.
- cxxiv. Ebd., 44.
- cxxv. K. Engelhardt; H. von Loewenich; P. Steinacker (Hg.), *Fremde Heimat Kirche...*, 362. Vgl. auch Hempelmann, der schreibt: „Selbstverständlich darf es einen individuellen Religionsvollzug geben.“ R. Hempelmann, "Patchwork-Religiosität – ein Thema von bleibender Aktualität", in: *Materialdienst der EZW* 71, 2008, 123-124, 124.
- cxxvi. R. Hempelmann, "Moderne Esoterik und christlicher Glaube", 55.
- cxxvii. Die evangelischen Weltanschauungsbeauftragten Hansjörg Hemminger und Joachim Keden kritisierten das Zentrum in scharfen Worten für seine offene Beschäftigung mit esoterischen Inhalten mit Astrologie und kamen zu dem Urteil, es handele sich nicht um ein eigentliches, sondern um ein „esoterisches Christentum“. J. Keden; H. Hemminger, "Neue Formen des esoterischen Christentums: Das Ökumenische Zentrum Neumühle – ein Beispiel", in: *Materialdienst der EZW* 65, 2002, 35-46. Zu den Reaktionen, die dieser Beitrag auslöste, siehe *Materialdienst der EZW* 9/2002.
- cxxviii. Für nähere Informationen zum Forschungsprojekt, der Gewinnung von Studienteilnehmern und seiner Durchführung siehe S. Murken; S. Namini, "Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften"; S. Murken, *Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive*.
- cxxix. Die Kontrollgruppe sozialisierter Mitglieder der untersuchten NRB wurde zur besseren Vergleichbarkeit der Daten hinsichtlich Glaubensgemeinschaft, Alter und Geschlecht mit der Einsteiger-Gruppe parallelisiert. Für nähere Informationen zu den beiden Kontrollgruppen und ihrer Rekrutierung siehe S. Namini, *Selbst gewählte Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen – eine Frage der Passung? Empirische Befunde und kritische Überlegungen*, Marburg 2009, 120ff.; C. Zieroff, *Subjektive Konstruktion religiöser Selbstkonzepte im Kontext religiöser Sozialisation und religiöser Veränderung*, Dissertation, Universität Oldenburg, 2006, online verfügbar unter: <http://docserver.bis.uni-oldenburg.de/publikationen/dissertation/2006/ziesub06/ziesub06.html> [letzter Zugriff: 25.01.2012], 90ff.
- cxxx. Die in diesem Beitrag benutzten Daten entstammen der "Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften" (ALLBUS 2002). Das ALLBUS-Programm ist 1980-86 sowie 1991 von der DFG gefördert worden. Die weiteren Erhebungen wurden von Bund und Ländern über die GESIS (Gesellschaft Sozialwissenschaftlicher Infrastruktureinrichtungen) finanziert. ALLBUS wird von ZUMA (Zentrum für

Umfragen, Methoden und Analysen e.V., Mannheim) und Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung (Köln) in Zusammenarbeit mit dem ALLBUS-Ausschuss realisiert. Die Daten sind beim Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung (Köln) erhältlich. Die vorgenannten Institutionen und Personen tragen keine Verantwortung für die Verwendung der Daten in diesem Beitrag.

- cxxx. M. Blohm; J. Harkness; S. Klein; E. Scholz, Konzeption und Durchführung der ‚Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften‘ (ALLBUS) 2002, ZUMA-Methodenbericht 2003/12 (überarbeitete Version), Mannheim August 2004, 14-15.
- cxxxii. Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln; Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen, Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2002: Codebuch ZA-Studien-Nr. 3700, Köln; Mannheim Juni 2004; M. Blohm; J. Harkness; S. Klein; E. Scholz, Konzeption und Durchführung der ‚Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften‘ (ALLBUS) 2002...
- cxxxiii. Die Vorgabe der einzelnen Items wurde gegenüber ALLBUS 2002 leicht verändert. Um die Befragung ökonomischer zu gestalten wurden die ALLBUS-Fragen zu „Erfahrung“ und „Bewertung“ wie beschrieben zusammengefasst. Die Art der Kenntnis (aufgrund von Erfahrung oder davon gehört haben) wurde nicht erhoben. Der genaue Wortlaut der Instruktion lautete: „Im Folgenden finden Sie verschiedene religiöse und übersinnliche Richtungen und Praktiken. Sofern Sie diese aus eigener Erfahrung oder dem Namen nach kennen, geben Sie bitte jeweils an, wie viel Sie persönlich davon halten: viel, etwas oder gar nichts bzw. ‚weiß nicht‘, falls Sie gar keine Meinung dazu haben.
- cxxxiv. S. Huber, Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität, Opladen 2003; S. Huber, "Zentralität und multidimensionale Struktur der Religiosität: Eine Synthese der theoretischen Ansätze von Allport und Glock zur Messung der Religiosität", in: C. Zwingmann; H. Moosbrugger (Hg.), Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie, Münster 2004, 79-105.
- cxxxv. C. Y. Glock, "Über die Dimensionen von Religiosität", in: J. Matthes (Hg.), Kirche und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek bei Hamburg 1969, 150-168; R. Stark; C. Y. Glock, American piety: The nature of religious commitment (3rd printing), Berkeley 1974.
- cxxxvi. S. Huber, "Zentralität und multidimensionale Struktur der Religiosität...", 103. Für eine Diskussion dieses Befundes siehe S. Namini, Selbst gewählte Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen..., 126.
- cxxxvii. S. Huber, "Zentralität und multidimensionale Struktur der Religiosität...", 104.
- cxxxviii. Da die Fragen zur Gottesvorstellung nicht zu allen Datenerhebungspunkten eingesetzt wurden, wurden für die vorliegenden Analysen die Daten vom ersten Befragungszeitpunkt, der etwa ein halbes Jahr vor der zweiten Befragung stattgefunden hatte, herangezogen.
- cxxxix. S. Huber, Fragebogen zu Religion und Glaube, Bad Kreuznach 2002, unveröffentlicht. Aktuelle Informationen und Items finden sich in S. Huber, "Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T): Systematik und operationale Konstrukte", in: W. Gräb; L. Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, Berlin; Münster 2008, 137-171.
- cxl. ANOVA für Anzahl an Items zu alternativer Religiosität, von denen die Person „viel“ oder „etwas“ hält: $F(7, 162) = 4.19, p = .000$; ANOVA für Anzahl an Items zu alternativer Religiosität, von denen die Person „gar nichts“ hält: $F(7, 162) = 12.07, p = .000$; ANOVA für Anzahl an Items zu alternativer Religiosität, die die Person nicht kennt oder zu denen sie keine Meinung hat: $F(7, 162) = 5.17, p = .000$.

- cxli. Da die vorstehenden Analysen keine Mittelwertunterschiede zwischen neuen und sozialisierten Mitgliedern einer Gemeinschaft zeigten, wurden die beiden Subgruppen in den folgenden Analysen jeweils zu einer Gesamtgruppe (NAK_{ges} , PF_{ges} , ZJ_{ges}) zusammengefasst.
- cxlii. T-tests für eine Stichprobe: $NAK_{ges} - ALLBUS$: $t(53) = -4.66$, $p = .000$; $PF_{ges} - ALLBUS$: $t(27) = -5.92$, $p = .000$; $ZJ_{ges} - ALLBUS$: $t(41) = -10.24$, $p = .000$; $RK_{soz} - ALLBUS$: $t(23) = -0.92$, $p = .367$; $EV_{soz} - ALLBUS$: $t(21) = -3.90$, $p = .001$.
- cxliii. T-tests für eine Stichprobe: $NAK_{ges} - ALLBUS$: $t(53) = 2.25$, $p = .029$; $PF_{ges} - ALLBUS$: $t(27) = 10.05$, $p = .000$; $ZJ_{ges} - ALLBUS$: $t(41) = 16.56$, $p = .000$; $RK_{soz} - ALLBUS$: $t(23) = 2.69$, $p = .013$; $EV_{soz} - ALLBUS$: $t(21) = 4.56$, $p = .000$.
- cxliv. $\chi^2(8, N = 170) = 42.25$, $p = .000$ (Monte Carlo-Signifikanz).
- cxlv. Chi-Quadrat-Tests: $NAK_{ges} - ALLBUS$: $\chi^2(2, N = 54) = 14.70$, $p = .001$; $PF_{ges} - ALLBUS$: $\chi^2(2, N = 28) = 44.70$, $p = .000$ (exakte Signifikanz); $ZJ_{ges} - ALLBUS$: $\chi^2(2, N = 42) = 84.18$, $p = .000$; $RK_{soz} - ALLBUS$: $\chi^2(2, N = 24) = 1.54$, $p = .463$ (exakte Signifikanz); $EV_{soz} - ALLBUS$: $\chi^2(2, N = 22) = 0.48$, $p = .842$ (exakte Signifikanz).
- cxlvi. Vgl. z.B. E. Piel, "Was glauben die Deutschen?..."
- cxlvii. Vgl. H. Hemminger, Grundwissen Religionspsychologie: Ein Handbuch für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2003, 101.
- cxlviii. C. Wolf, "Empirische Befunde zum Prozeß der religiösen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland", 15. Vgl. auch Karl Gabriels Ergebnisse zur Verteilung theistischer und pantheistischer Spiritualitätsmuster in Westdeutschland, die den gleichen Trend zeigen. K. Gabriel, "Die Kirchen in Westdeutschland...", 120.
- cxlix. K. Gabriel, "Die Kirchen in Westdeutschland...", 116.
- cl. R. Hempelmann, "Vagabundierende Religiosität und Kirchen", 9.
- cli. K. Engelhardt; H. von Loewenich; P. Steinacker (Hg.), Fremde Heimat Kirche...
- clii. Auf eine Diskussion des Einsatzes von S. Hubers Zentralitätsskala im Kontext der Erforschung der untersuchten Gruppen wird hier verzichtet. Es sei hierfür auf S. Namini, Selbst gewählte Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen..., 126, verwiesen.
- cliii. Vgl. W. Gebhardt; M., Engelbrecht; C. Bochinger, "Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts..."
- cliv. Unterschiede in der Bewertung einzelner Items zeigen sich z.B. bei K. Engelhardt; H. von Loewenich; P. Steinacker (Hg.), Fremde Heimat Kirche..., 413f. Auf Unterschiede in der Bewertung verschiedener Aspekte neuer Religiosität im Zusammenhang mit unterschiedlichen Typen von Kirchenmitgliedern weisen Daten für die evangelische Kirche in Nordrhein-Westfalen hin. V. Krech, "Zwischen hohem Engagement und Religion bei Gelegenheit...", 80.
- clv. Zu Unterschieden in den Überzeugungen aktiver und repräsentativer Katholiken und Protestanten siehe C. Zwingmann; H. Moosbrugger; D. Frank, "Der gemeinsame Glaube der Christen: Empirische Analysen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis", in: C. Zwingmann; H. Moosbrugger (Hg.), Religiosität..., 107-130.
- clvi. So untersuchten auch W. Gebhardt; M., Engelbrecht; C. Bochinger, "Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts...", engagierte Kirchenmitglieder.
- clvii. Bei einer großen Zahl von Einzeltestungen steigt die Wahrscheinlichkeit, dass Signifikanzen gefunden werden, die zufällig zustande gekommen sind, so dass jeweils zu überlegen ist, wie mit diesem Problem am besten umgegangen wird. Zum Problem der sog. Alpha-Inflation siehe z.B. P. Zöfel, Statistik verstehen: Ein Begleitbuch zur computergestützten Anwendung, München 2002, 67-69.

- clviii. Zur Relevanz der spezifischen Operationalisierung von Variablen für Unterschiede in Ergebnissen vgl. auch Michael Terweys Ausführungen zu Befunden zu Paraglauben. M. Terwey, "Kirchen weiter auf der Verliererstraße – Inferno und Aberglauben im Aufwind?", in: ZA-Information 52, 2003, 93-119.
- clix. Vgl. S. Namini, Selbst gewählte Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen..., 123.
- clx. Ungetaufte Verkündiger sind Personen, die sich am „organisierten Predigtwerk der Zeugen Jehovas“ beteiligen, jedoch noch nicht getauft sind. Voraussetzung ist ein Gespräch mit Ältesten, in dem eine Person, die ungetaufter Verkündiger werden möchte, zeigt, dass sie „die Grundlehren der Bibel“ verstanden hat und an sie glaubt, „nach Gottes Grundsätzen“ lebt und „wirklich ein Zeuge Jehovas werden“ will. Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft (Hg), Was lehrt die Bibel wirklich?, 177.
- clxi. Vgl. S. Murken; S. Namini, "Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften".
- clxii. Vgl. W. Gebhardt; M., Engelbrecht; C. Bochinger, "Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts...", 151.
- clxiii. D. Pollack, Rückkehr des Religiösen?...
- clxiv. D. Pollack, Rückkehr des Religiösen?..., 170.
- clxv. Vgl. H. Hemminger, Grundwissen Religionspsychologie..., 202.

About the Authors:

Prof. Dr. Sebastian Murken
Arbeitsgruppe Religionspsychologie
des FPP der Universität Trier
Franziska-Puricelli-Str. 3
D-55543 Bad Kreuznach
smurken@mainz-online.de

Dr. Sussan Rößler-Namini
Arbeitsgruppe Religionspsychologie
des FPP der Universität Trier
Franziska-Puricelli-Str. 3
D-55543 Bad Kreuznach
su.namini@yahoo.de

Dipl.-Inf. (FH) Daniel Böttger, M.A.
Zentrum für Psychische Gesundheit der Universität Leipzig
Sammelweisstraße 10
D-04103 Leipzig
daniel.boettger@medizin.uni-leipzig.de

© Sebastian Murken (Bad Kreuznach, 2012), Sussan Rößler-Namini (Bad Kreuznach, 2012), Daniel Böttger (Trier, 2012), Marburg Journal of Religion, ISSN 1612-2941