

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Authors: Lüddeckens, Dorothea / Walthert, Rafael  
Title: "Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel"  
  
Published in: Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel.  
Theoretische und empirische Systematisierungen  
Bielefeld: Transcript  
  
Editors: Lüddeckens, Dorothea / Walthert, Rafael  
Year: 2010  
Pages: 19-53  
ISBN: 978-3-8376-1250-9  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783839412503-002>

---

The article is used with permission of [Transcript Verlag](#).  
© 2015 transcript Verlag

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# **Das Ende der Gemeinschaft?**

## **Neue religiöse Bewegungen im Wandel**

---

DOROTHEA LÜDDECKENS, RAFAEL WALTHERT

### **1 Einleitung**

#### **1.1 Thema und Fragestellung**

Während noch vor wenigen Jahren »Sekten« und ihre ausserkirchlichen Heilsangebote als Schreckgespenst ordentlicher Bürgerlichkeit dienten, werden heute manche ihrer Praktiken und Lehren ganz offiziell für die Unterstützung des Managements in Wirtschaftsunternehmen beansprucht, in das therapeutische Angebot staatlicher Kliniken aufgenommen und in das Kursprogramm kirchlicher Bildungseinrichtungen integriert. Gleichzeitig ist das Interesse an Neuen religiösen Bewegungen in den Massenmedien, aber auch in der Wissenschaft zurückgegangen. Was Religion angeht, steht das Thema Islam im Fokus von Presse, politischer Aufmerksamkeit und der Vergabe von Forschungsgeldern. Neben äusseren Faktoren, die zu dieser Abnahme von Aufmerksamkeit geführt haben, dürfte auch der Wandel der Neuen religiösen Bewegungen selbst dazu beigetragen haben.

Die Formen von Neuen religiösen Bewegungen als exklusive Gemeinschaften, mit denen sie seit den sechziger Jahren in Verbindung gebracht werden, haben – so die These dieses einleitenden Beitrages – unverbindlicheren und niederschwelligeren Formen der Partizipation, die durch selektive Teilnahme und schwache Gruppengrenzen geprägt sind, Platz gemacht. Religiöse Ideen und Praktiken, die zunächst in der

Form von Gemeinschaften Teil einer zunehmenden religiösen Diversität im Westen geworden sind, sind in eine breitere gesellschaftliche Verfügbarkeit diffundiert. Gleichzeitig haben die gemeinschaftlichen Formen an Wichtigkeit eingebüsst, womit ihre öffentliche Sichtbarkeit und letztlich auch ihre Bedeutung als Forschungsfeld abnahm.

Dieser Wandel wird seit einiger Zeit von Religionswissenschaftlern und Soziologen beobachtet, wurde bislang aber kaum systematisch aufgearbeitet und über Einzelfälle hinaus anhand von empirischen Beispielen belegt.<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag erarbeitet zunächst die zentralen theoretischen Begrifflichkeiten »Neue religiöse Bewegungen«, »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« (Abschnitt 1.2), um danach Neue religiöse Bewegungen in ihrer gemeinschaftlichen Form zu charakterisieren (Abschnitt 2). Zwei Neue religiöse Bewegungen, OSHO und Transzendente Meditation werden in den darauf folgenden Abschnitten 3 und 4 im Hinblick auf ihren Wandel in den letzten Jahrzehnten betrachtet. Die diesen Wandel bestimmenden Faktoren werden im Abschnitt 5 theoretisch gefasst und die typischen Eigenschaften der neuen Formen von Religion beschrieben (Abschnitt 6). Es folgen Ausführungen über das New Age, welches als prototypisch für diese Formen gesehen werden kann (Abschnitt 7). Abgeschlossen wird die Argumentation mit einem Résumé und dem Bezug auf die Begrifflichkeit der »fluiden Religion«.

## 1.2 Begriffe

### 1.2.1 Neue religiöse Bewegungen

Die Begriffe *New Religion* bzw. *New Religious Movements* wurden Ende der siebziger Jahre in den USA in Anlehnung an die japanischen Begriffe *shin shūkyō* und *shin shūkyō undō* aufgegriffen, um den im Zuge des *Anti-cult-movement* stark negativ konnotierten Terminus *cult* ersetzen zu können (vgl. Melton 2004: 20).<sup>2</sup> Der Begriff »Neue religiöse

---

1 Grundsätzlich wird den Neuen religiösen Bewegungen in der deutschsprachigen, im Gegensatz zur englischsprachigen Forschungslandschaft relativ wenig Relevanz zugemessen. Ganz besonders eklatant gilt dies für die Religionswissenschaft. Zu den Gründen für dieses Desiderat siehe Süß (2003: 305-314, vgl. auch Usarski 1988: 80). So werden z.B. Religionswissenschaftler, die nicht dem allgemeinen »Aufklärungstenor« (Süß 2003: 307) verfallen, selbst schnell stigmatisiert (vgl. auch Baumann 1995).

2 Auch der Sektenbegriff wird im Deutschen nach wie vor stark pejorativ verwendet. Der Terminus Sekte ist daher, ausser in Fällen in denen er explizit an die Webersche oder Troeltsche Begriffsbildung angeschlossen wird, als metasprachlicher Begriff wenig sinnvoll.

Bewegungen« soll im Folgenden seinen Sinn weniger darin haben, bestimmte Phänomene unter gleichzeitigen Hinweisen auf bestimmte damit verbundene Eigenschaften von anderen zu unterscheiden. Die Fähigkeit, bereits durch seine Anwendung religiöse Bewegungen, Gruppierungen oder Gemeinschaften in ihrer Spezifität zu charakterisieren, konnte der Ausdruck nie erlangen (vgl. z.B. diese Einschätzung bei Beckford 1985: 13-17; Barker 1995: 166). Bereits ein Blick auf seine Komponenten »religiös« und »neu« lässt die Hoffnung, dass dem überhaupt so sein könnte, schwinden. Die vorwiegende Verwendung des Ausdruckes im Plural zeigt an, dass es dabei um die Wahrnehmung einer Strömung geht und weniger um die Identifikation von Einzelfällen über bestimmte vorgeschriebene Merkmale.<sup>3</sup> Bei der Verwendung des Begriffes kann es deshalb nur darum gehen, einen heterogenen Bereich zu fassen, um darauf weitere, differenzierendere Begriffe anwenden zu können, die wie »Gesellschaft« oder »Gemeinschaft« eher formalsoziologisch, oder auch wie »New Age« eher historisch-kontextbezogen angelegt sind. Dies erlaubt es gerade im Hinblick auf Prozesse von Wandel und Einfluss ein breites Feld im Blick zu behalten und nicht bereits zu Beginn der Betrachtung Bereiche auszuschliessen.<sup>4</sup> Einerseits wird damit der Begriff »Neue religiöse Bewegung« entlastet, andererseits wird die Frage umso relevanter, welche differenzierenden Begrifflichkeiten der Nennung dieser inklusiven Formel folgen.

### 1.2.2 Gemeinschaft und Gesellschaft

Das Begriffspaar Gemeinschaft und Gesellschaft wurde in der Soziologie von Ferdinand Tönnies geprägt, der sie als verschiedene Arten sozialer Beziehungen charakterisiert, denen grundsätzlich unterschiedliche »ideelle Typen« menschlichen Wollens zugrunde liegen: Der »Wesenswille« bei der Gemeinschaft, der »Kürwille« auf Seiten der Gesellschaft. Während bei ersterem der Wille von Fähigkeiten und Mitteln bestimmt

---

3 Damit handelt es sich auch nicht um einen Idealtypus, dessen Anwendung bereits eine begriffliche Differenzierung darstellen würde (wie z.B. »Sekte« oder »Kirche« bei Weber). Der Komplexität der Realität wird also gerade kein scharfer Begriff »Neue religiöse Bewegung« gegenübergestellt, vielmehr wird diese zunächst einmal für eine weitere Bearbeitung begrifflich zusammengefasst.

4 Dafür spricht auch, dass viele Phänomene von verschiedenen Autoren unterschiedlich eingeordnet werden und auch in sich unterschiedliche Dimensionen aufweisen. So vermerkt zum Beispiel Sutcliffe kritisch, dass Heelas die von ihm als Neue religiöse Bewegung klassifizierte Transzendente Meditation zum Bereich des New Age zähle (vgl. Sutcliffe 2003: 33).

ist und Denk- und Handlungsweisen sich den Gegebenheiten entlang ausrichten, ist es beim Kürwillen der Zweck, der Denken und Mittel bestimmt (vgl. Tönnies 1931; 1988 [1935]). Weber griff Tönnies Begriffspaar auf, wobei bei ihm Emotionalität und Tradition auf der Seite der »Vergemeinschaftung«, die Wert- und Zweckrationalität auf Seiten der »Vergesellschaftung« angesiedelt sind.<sup>5</sup>

»Vergemeinschaftung« soll eine soziale Beziehung heissen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionalem) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht. »Vergesellschaftung« soll eine soziale Beziehung heissen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem *Interessenausgleich* oder auf ebenso motivierter *Interessenverbindung* beruht« (Weber 1972: 21; Kursives im Original gesperrt).<sup>6</sup>

Aus dem wesenhaft-substantiellen Begriffspaar von Tönnies ist bei Weber ein analytisches Instrument geworden, welches Anschlüsse an weitere von ihm formulierte Idealtypen erlaubt (vgl. Strang 1990: 78).

Talcott Parsons schliesst im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Weber auch direkt an Tönnies an: Eine Gemeinschaft definiert sich gemäss Parsons über Solidarität, das Teilen von Vor- und Nachteilen. Der Grund für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft besteht nicht in einem isolierbaren Zweck und auch die sich daraus ergebenden Pflichten sind weder genau spezifiziert noch begrenzt (vgl. Parsons 1968 [1937]: 686-694). Wo Verpflichtungen und Sanktionen ins Spiel kommen, würden sie immer in einem Kontext der Zusammengehörigkeit der involvierten Personen stehen, der diese spezifischen Elemente transzendiert. Handlungen werden als Ausdruck der Bejahung eines solchen Hintergrundes und nicht als die Verfolgung spezifischer Ziele gesehen. Im Typus der Gesellschaft dagegen werden Handlungen genau als Letzteres verstanden und die Zugehörigkeit zu dieser Form des Sozialen erschöpft sich im jeweiligen Austauschprozess und dem Sinn, den dieser für die

---

5 Die Vermutung liegt nahe, dass mit der Rede von »Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung« an Stelle von »Gemeinschaft und Gesellschaft« Weber wohl dem »reifzierenden Gebrauch eines Kollektivbegriffes« vorbeugen wollte (Lichtblau 2000: 440; Tyrell 1994: 392).

6 Dieses Zitat aus den »Soziologischen Grundbegriffen« stellt eine späte Fassung von Webers Verständnis von »Vergemeinschaftung« dar. In älteren Passagen aus »Wirtschaft und Gesellschaft« (Weber 1972) und dem Kategorienaufsatz von 1913 (vgl. Weber 1922) findet sich »Vergemeinschaftung« in einer allgemeineren, weniger nah an Tönnies liegenden Verwendung (vgl. Lichtblau 2000).

beteiligten Parteien unabhängig voneinander macht. Als Beispiele, die den Idealtypen nahe kommen, nennt Parsons Ehe und Familie auf der Seite der Gemeinschaft, geschäftlichen Austausch auf der Ebene der Gesellschaft.

Allen drei Theoretikern gemeinsam ist die an die Behandlung dieses Begriffspaars anschließende Beschäftigung mit Prozessen sozialen Wandels, die sich als zunehmende Ablösung von gemeinschaftlichen durch gesellschaftliche Formen des Sozialen deuten lassen. In den Worten Tönnies':

»[...] schreitet die Veränderung der ursprünglichen Basis des Zusammenlebens weiter fort, sie vollendet sich in der Erscheinung, die oft als Individualismus bezeichnet wird, deren wahre Bedeutung aber darin liegt, dass nicht das soziale Leben schlechthin, aber das gemeinschaftliche soziale Leben sich vermindert und ein anderes neues aus den Bedürfnissen, Interessen, Wünschen, Entschlüssen von handelnden Personen hervorgehendes Zusammenwirken sich entwickelt und zunehmende Macht, allmählich ein Übergewicht erlangt« (Tönnies 1931: 191).

»Individualismus« – wovon verschiedentlich noch die Rede sein wird – sieht Tönnies als zentralen Faktor dieses Wandels. Im Folgenden geht es nicht darum, die These des Bestehens eines universalen Prozesses des Übergangs zu gesellschaftlichen Formen zu postulieren.<sup>7</sup> Angesichts von Migrationsbewegungen und damit verbundener ethnisch-religiöser Identifikationen in modernen Gesellschaften kann dies auch nicht für den Bereich von Religion behauptet werden.<sup>8</sup> Die Frage nach dem Ende der Gemeinschaft soll vielmehr spezifisch im Hinblick auf den Bereich Neuer religiöser Bewegungen gestellt werden.

---

7 In der Gesellschaft finden sich nicht nur gesellschaftliche Beziehungen im Sinne ihrer Unterscheidung von gemeinschaftlichen. »Modern society« sei, so Shils, »no *Gesellschaft*« (Shils 1957: 131; Hervorhebung im Original) – eher müsste man im Zuge einer Verabschiedung von Ideen übergreifender Wertintegration wohl sagen »nicht nur Gesellschaft« – da sich in ihr beispielsweise auch »primordial affinities« finden.

8 Gerade die zunehmende und für viele überraschende Wichtigkeit religiöser und ethnischer Gemeinschaften in modernen Gesellschaften könnte als Hinweis gegen eine solche universale These angeführt werden. Vgl. zur Debatte um ethnische Gemeinschaften: Esser 1988; für die Situation in den USA: Alexander 1990; in Europa: Imhof 1997; mit Bezug auf Tönnies: Otnes 1990.

## **2 Neue religiöse Bewegungen als Gemeinschaften**

### **2.1 Neue religiöse Gemeinschaften**

Neue religiöse Bewegungen hatten von den sechziger bis in die achtziger Jahre typischerweise die Form von Gemeinschaften, welchen sich die religionssoziologische Forschung, begrifflich an die Forschung zu christlichen Sekten anschliessend, auch vorwiegend widmete. So setzte Bryan Wilson beim Begriff der Sekte (sect) an.<sup>9</sup> Diese Sekten waren und sind durch das Angebot einer zur breiteren Gesellschaft alternativen Ordnung gekennzeichnet, wobei dies in unterschiedlicher Form und unterschiedlichem Ausmass mit einer Abtrennung der Gemeinschaft von ihrem sozialen Umfeld einhergeht. Gegenüber sozialen Verpflichtungen wie Schulpflicht und Militärdienst bestanden dabei oft Vorbehalte und in Bereichen wie Schule oder medizinischer Behandlung wurde versucht, gemeinschaftsinterne Infrastrukturen zu schaffen (vgl. Wilson 1990).

In Anlehnung an eine Typologie von Beckford (1983: 82) kann der »devotee« als typisches Mitglied einer solchen Gemeinschaft bezeichnet werden: Hochgradige Integration in die Gruppe und gleichzeitige Polyvalenz dieser Bindung mit Beeinflussung sämtlicher Lebensbereiche sind die Eigenschaften dieses Verhältnisses, die an die Charakterisierung der Gemeinschaftsbeziehung bei Parsons erinnern. Basierend auf dieser Form lebten Bewegungen wie die Children of God über den Globus verstreut in Kommunen, während »going solo«, wie Beckford (1985: 41) beobachtete, in den siebziger Jahren aussergewöhnlich war. Für andere Gruppierungen hingegen, wie z.B. Scientology oder Transzendente Meditation, hatte die Form der kollokalen Lebensgemeinschaft bereits in dieser frühen Phase keine solche umfassende Bedeutung.

### **2.2 Gemeinschaft als Flucht vor der Moderne**

Die Neuen religiösen Bewegungen wurden zunächst in der Regel als Reaktion auf die moderne Gesellschaft begriffen. Man sah Letztere geprägt durch Bürokratien und Institutionen, die formaler Rationalität, formell geregelten Abläufen und verrechtlichten Prozessen folgten. Die

---

9 Wilson verwendet diesen Begriff ausdrücklich als neutrales Konzept (vgl. Wilson 1990). Damit schliesst er an eine soziologische Begriffstradition an, die bereits bei Weber im Gegensatz zur heutigen Begriffsverwendung im nicht-wissenschaftlichen deutschsprachigen Bereich nicht abwertend besetzt war.

Rollen, welche sich in diesen Kontexten finden, würden, so wurde angenommen, mit entsprechenden Erwartungen konfrontiert werden, während in der privaten Sphäre alles Gegenstand persönlicher Entscheidung sei. Damit wurde eine Überinstitutionalisierung auf der öffentlichen mit einer Unterinstitutionalisierung in der privaten Sphäre in Kontrast und ein Konflikt zwischen der Konformität in den öffentlichen Rollen und der Individualität in der Privatsphäre gesehen. Als eine weitere Herausforderung für die Identität des Individuums wurde dabei eine fragmentierende Diversität moderner Gesellschaften, die sich in der jeweils zeitlich begrenzten Übernahme verschiedenster sozialer Rollen ausdrücke, betrachtet (vgl. Dawson 1998; zum Überblick: Robbins 1988: 27-28). Durch Versprechungen davon, was die Gesellschaft nicht mehr bieten könne, nämlich einen bestimmten Sinn für das Leben und klare Vorgaben für die Lebensführung, würden, so vertrat es dieser Ansatz, religiöse Gemeinschaften für Individuen in der Moderne attraktiv. Der Schluss, Neue religiöse Bewegungen seien ein »entmodernisierender Impuls« und ein sozio-kultureller Protest gegen entfremdende und anomische Eigenschaften der Moderne liess sich gut mit den Beobachtungen breiterer revolutionärer Strömungen ab Ende der sechziger Jahre verbinden. Dementsprechend wurde von vielen eine grosse Bewegung vor allem Jugendlicher in diese religiösen Gemeinschaften erwartet.<sup>10</sup>

Die religionssoziologische Forschung konnte diese Erwartung nicht bestätigen. Unterdessen dürfte sich in der Religionssoziologie und Religionswissenschaft die Einschätzung durchgesetzt haben, dass im Bereich Neuer religiöser Bewegungen keine Gemeinschaften entstehen, die statistisch bedeutsame Anhängerschaften um sich scharen können. Der Blick auf verschiedene Datensammlungen bestätigt diesen Schluss auch empirisch.<sup>11</sup> Diese Zahlen dürften sich auch in den sechziger und siebziger Jahren nicht in wesentlich höheren Bereichen bewegt haben (vgl. Barker 1993: 241). In der Schweiz hatten diese Gemeinschaften jeweils eher ein paar Dutzend als Hunderte von Mitgliedern (vgl. Mayer 1995: 184).

---

10 So schreibt Beckford über Journalisten in den sechziger Jahren: »Their sensationalist reports only reinforced the public feeling that a large-scale abduction of western youth was being orchestrated by ruthless gurus and meretricious messiahs« (Beckford 1985: 18).

11 Die Daten der European Value Study zeigen für Deutschland und die Schweiz aus verschiedenen Erhebungen der letzten 20 Jahre, dass die Religionszugehörigkeit »Andere« nie 3% überstieg. Wobei auch davon nur ein kleiner Teil Neuen religiösen Bewegungen im hier interessierenden Sinn angehören dürfte (vgl. [www.jdsurvey.net/web/evs1.htm](http://www.jdsurvey.net/web/evs1.htm), 10.11.2008). Zu bedenken ist allerdings, dass Mitglieder einiger Neuer religiöser Bewegungen ihre Mitgliedschaft nicht als »Religionszugehörigkeit« einstufen dürften und sie dementsprechend auch nicht angeben werden.

### 2.3 Verhältnis zur Gesellschaft

Das Verhältnis und die Konflikte zwischen den Neuen religiösen Bewegungen und ihrer gesellschaftlichen Umwelt sind von unterschiedlichen nationalen Strukturen geprägt, wie z.B. dem jeweiligen Verhältnis zwischen Staat und Kirchen bzw. traditionellen Religionsgemeinschaften (vgl. z.B. Kehrer 1980) sowie dem Netz bereits vorhandener Organisationen.<sup>12</sup> In Bezug auf Konflikte mit Neuen religiösen Bewegungen kommen verschiedene Akteure in den Blick: Wissenschaftler, insbesondere Sozialwissenschaftler, Akteure der Antikultbewegung, Therapeuten, Vertreter der Medien und des Rechts (vgl. Barker 1998: 13; Arweck in diesem Band).<sup>13</sup> Damit entsteht eine hohe Komplexität des Konfliktes, die Beckford von einer »controversy« sprechen lässt. Mit Beckford (1985) kann geschlossen werden, dass Neue religiöse Bewegungen ohne den Einbezug dieser »cult controversies« kaum sinnvoll untersucht werden können. Als organisierte Gegenspieler treten darin Gruppen der sogenannten Antikultbewegung auf, welche sich oft aus ehemaligen Mitgliedern, Angehörigen, Therapeuten, Vertretern der grossen christlichen Kirchen und zum Teil auch Rechtsexperten zusammensetzen.<sup>14</sup> Die Medien spielten bereits früh in der Debatte eine wesentliche Rolle (vgl. Beckford 1985: 235), insbesondere Gemeinschaften in Form von Kommunen, waren dabei bevorzugter Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit. Die fast ausschliesslich negative Berichterstattung (vgl. Wilson 1999: 1-2)<sup>15</sup> stand dabei in ihrem Ausmass in Kontrast zur Marginalität der Neuen religiösen Bewegungen, sofern diese an der Anzahl ihrer Mitglieder gemessen werden kann. Dabei stimmte auch das Bild, wel-

---

12 So wurden auch sich neu formierende Eltern- und Bürgerinitiativen stark von bestehenden Organisationen, wie staatlichen Ministerien (BRD) oder einer Kirche (Frankreich) beeinflusst (vgl. Beckford 1985: 272).

13 Die Interessen bei der Auseinandersetzung mit den Neuen religiösen Bewegungen unterscheiden sich je nach Akteur und dementsprechend weichen auch die Interpretationen in erheblichen Masse voneinander ab (vgl. Wallis 1984: 130ff). Vgl. für einen Vergleich der verschiedenen Konstruktionen der jeweiligen Akteure z.B. Barker (1993). Vor allem für das deutsche und französische Umfeld wären die Vertreter des Staates noch hinzuzufügen.

14 Zuweilen wird hier zwischen religiösen »counter-cult« und säkularen »anticult« Gruppen unterschieden (vgl. Introvigne 1995; Cowan 2002), wobei die Grenzen häufig nicht klar zu ziehen sind (vgl. z.B. Arweck 2006: 111-201). Der Begriff »anticult« ist inzwischen negativ besetzt und wird zum Teil mit Eigenschaften wie anti-religiös, feindlich gegenüber der Religionsfreiheit und anti-liberal assoziiert (vgl. z.B. Arweck 2006: 125).

15 So wurde z.B. für die Neuen Bundesländer der BRD eine »flächendeckende Sekteninvasion« befürchtet (vgl. Usarski 2000: 322).

ches hier von den Anhängern gezeichnet wird, nicht unbedingt mit empirisch erhobenen Daten überein, wie von Barker für Grossbritannien gezeigt werden konnte (vgl. Barker 1983). Die Medien publizierten »negative summary events« (Beckford 1985: 235), die sich nach Beckford um die Themenbereiche Fremdartigkeit der Neuen religiösen Bewegungen, Betrug, Elend der Mitglieder, Wut der Angehörigen und Bedrohung für die Gesellschaft (vgl. Beckford 1985: 235-238) rankten. Die Nachrichten über Neue religiöse Bewegungen waren zwar nicht besonders häufig, erzeugten aber gemäss Beckford (1985: 240), über die blosser Repetition derselben Bilder und Argumente eine grosse Wirkung.

In den Medien, aber auch in der wissenschaftlichen Reflexion, konstitutierte die vorgestellte Abgeschlossenheit Neuer religiöser Gemeinschaften ein Gegenbild zur Öffentlichkeit, die im aufklärerischen Sinne über journalistische und wissenschaftliche Aufmerksamkeit Licht in dunkle Verhältnisse zu bringen versucht (vgl. zum Verständnis von Öffentlichkeit: Hölscher 1978). In diesen Rahmen gehören auch die typischen Vorwürfe von Kindesmissbrauch, Promiskuität, finanzieller Ausbeutung, Steuerhinterziehung und Gehirnwäsche. Die starke und umfassende Integration der Individuen in die Gemeinschaften wurde mit totaler Bevormundung gleichgesetzt und damit mit einem umfassenden Verlust an Freiheit des Individuums. Das populärwissenschaftliche Konzept der Gehirnwäsche<sup>16</sup> konnte als Erklärung für die Entmündigungsbereitschaft von Mitgliedern sich als aufgeklärt verstehender Gesellschaften dienen (vgl. auch Beckford 1985) und die Deprogrammierung von Mitgliedern legitimieren.<sup>17</sup> Aus dieser Perspektive wurden für die Neuen religiösen Bewegungen die Anhänger als Opfer und die Führer als Täter identifiziert.<sup>18</sup>

---

16 Bislang konnten die vorgeworfenen Praktiken der Umerziehung und »mind control« weder empirisch in ausreichendem Masse belegt werden, noch scheinen sie in sich selbst sehr plausibel (vgl. z.B. Barker 1984, Dawson 2006: 96, 103-116). Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre verabschiedeten sich amerikanische Gerichte zunehmend von dem Argument der Gehirnwäsche (vgl. Dawson 2006: 115), während die öffentliche Debatte, gerade auch in Europa, Russland und China bis heute nicht zum Abschluss gekommen ist (vgl. Dawson 2006: 96).

17 So wurde im Zusammenhang mit Vorwürfen von Entführungen und gewaltsamen Aktivitäten im Rahmen sogenannter Deprogrammierungsmassnahmen auf eine zuvor widerrechtlich erfolgte Gehirnwäsche verwiesen (vgl. Bromley 1988).

18 In Rechtsprozessen wurde von Eltern versucht mit diesem Hinweis ihre volljährigen Kinder als unfreiwillige Opfer einer kriminellen Organisation darzustellen und Massnahmen zu ihrer »Befreiung« auch gegen deren Einwilligung und trotz des Rechts auf Religionsfreiheit durchzusetzen (vgl. Dawson 2006: 95).

Über die standardisierten Vorwürfe gegenüber den Neuen religiösen Bewegungen konnten diese, ungeachtet ihrer gegensätzlichen Glaubensvorstellungen und -praktiken, als Einheit behandelt werden, welche durch eine spezifische Bedrohung für Individuen und Gesellschaft gekennzeichnet war. Letzteres wurde insbesondere deutlich in der Betonung der Bemühungen der Neuen religiösen Bewegungen politischen Einfluss zu gewinnen bzw. die offiziellen politischen Strukturen zu unterwandern.

Staatliche Akteure haben sich bis in die neunziger Jahre eher selten direkt an der Opposition gegen Neue religiöse Bewegungen beteiligt, was vor dem Hintergrund des Wertes der Religionsfreiheit, der in unterschiedlicher Weise in den Verfassungen und Gesetzen verankert ist, und dem Selbstverständnis pluralistischer Gesellschaften verstanden werden kann. Inzwischen gibt es aber eine ganze Reihe von staatlichen Stellungnahmen, die häufig auch in Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern entstanden sind.

In den meisten Fällen werden Neue religiöse Bewegungen von staatlicher Seite kritisch behandelt, kaum als Ansprechpartner betrachtet und eine positive Integration in institutionelle Settings bleibt aus. Auch von kirchlicher Seite werden in ökumenische Bezüge in der Regel allenfalls Freikirchen einbezogen. Dies steht im Gegensatz zur Etablierung staatlicher Beziehungen zu muslimischen Gemeinschaften. Diese werden unter den Gesichtspunkten von Integration und Kooperation zunehmend als relevante Gesprächspartner angesehen, obwohl sie häufig über vergleichsweise schwache übergreifende Gemeinschafts- bzw. Organisationsstrukturen verfügen. So werden hier nicht-vorhandene Organisationsstrukturen beklagt, während Neuen religiösen Bewegungen ihre (»zu starken«) Organisationsstrukturen zum Vorwurf gemacht werden.

Auch Wissenschaftler, die im Bereich der Neuen religiösen Bewegungen forschen, finden sich als Akteure des Feldes wieder.<sup>19</sup> Wissenschaftliche Publikationen werden von den Untersuchten wahrgenommen, kommentiert (vgl. Wallis 1976) und aktiv für die Selbstdarstellung eingesetzt. So wurde z.B. in dem von Scientology zur Selbstdarstellung herausgegebenen Band »Lehre und Ausübung einer modernen Religion. Scientology. Ein Überblick aus religionswissenschaftlicher Sicht« ein Text von Wilson veröffentlicht (vgl. Wilson 1998). Darüber hinaus ist es häufig aber auch nicht zu vermeiden, dass die Forscher politisch einbezogen werden (vgl. Barker 1998; Seiwert 1998, 1999). Selbst ein nicht-

---

19 Wissenschaftliches Forschen im Bereich Neuer religiösen Bewegungen bedeutet unvermeidlich eine Beeinflussung des Feldes. Zu weiteren speziellen Herausforderungen in dieser Forschung vgl. Carter (1987) und Wallis (1984: 132-144).

kritisches Behandeln von Neuen religiösen Bewegungen, das Widerlegen bestimmter Vorwürfe oder auch die Verwendung emischer Termini wird von seiten der Kritiker, aber auch der Medien, oft als Parteinahme für die sogenannten Sekten ausgelegt (vgl. Arweck 2006: 139; Baumann 1995).<sup>20</sup>

### 3 Beispiel I: OSHO

Das vielleicht bekannteste Modell einer Neuen religiösen Gemeinschaft, die durch spezifische Kennzeichen von ihrer Umwelt abgegrenzt und weitgehend autark gemeinsam mit ihrem Gründer und Guru lebte, war die von Bhagwan gegründete Grosskommune in Rajneeshpuram in Oregon (USA).<sup>21</sup> Hier lebten über vier Jahre hinweg bis zu zweitausend Neo-Sannyasin unter ihren neuen Sannyasin Namen, in orange-roter Kleidung und mit dem Bildnis Bhagwans in der Mala um ihren Hals. Nach ihrer durch die Konflikte mit dem Staat Oregon ausgelösten Auflösung im Jahr 1985<sup>22</sup> verkündete Bhagwan das Ende des erst kurz zuvor als »Religion« ausgerufenen Rajneeshismus und verbrannte dessen »bible of the Rajneesh« (vgl. Carter 1987: 152; Süß 2001: 2). Bhagwan, der sich nun Osho nannte, erklärte, die Sannyasins könnten ihre spezifischen äusserlichen Kennzeichen, orange-rote Kleidung, Mala und Namen ablegen und leitete eine zunehmende Deinstitutionalisierung ein, was zu einer starken Minimierung der organisatorischen Strukturen der

---

20 Wissenschaftlern wird vorgeworfen, das Leiden der Betroffenen nicht ausreichend zu berücksichtigen, Gefahren zu marginalisieren und nicht objektiv zu sein (vgl. Arweck 2006: 139). In diesem Rahmen wird zuweilen auch prinzipiell eine Berechtigung das Feld religionswissenschaftlich zu behandeln angezweifelt (vgl. Hemminger 1995: 71). So wirft Hemminger REMID (Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst) vor, dieser leide an einer Antihaltung gegenüber Sektenkritikern sowie einer Parteinahme für die Sekten, die mit wissenschaftlicher Neutralität nur schwer zu vereinbaren sei (vgl. Hemminger 1995: 71; Süß 1998: 312-314).

21 Rajneeshpuram umschloss ein Gebiet von ca. 250 Quadratkilometern. Ziel war der Aufbau einer alternativen Ordnung gegenüber der »Welt«, angefangen von der Sozialisation der Kinder inklusive der entsprechenden Bildungseinrichtungen bis hin zur wirtschaftlichen Autonomie. Die Osho-Gemeinschaft in Rajneeshpuram erfüllte genau das Bild dessen, was z.B. von Wilson als »sect« bezeichnet wird: Andere typische Beispiel sind die frühen Hare Krishna Selbstversorgerkommunen oder bis heute das Universelle Leben (UL).

22 Vgl. zu den Gründen des Scheiterns von Rajneeshpuram Carter (1987).

Gemeinschaft führte (vgl. Süß 1996: 23).<sup>23</sup> Mit diesen Entwicklungen schien das Ende der Bewegung gegeben zu sein (vgl. Carter 1987: 162). Tatsächlich erfüllte sich die Hoffnung mancher Sannyasins nicht, Rajneeshpuram könnte wieder aufgebaut werden und auch der von Bhagwan in Poona (Indien) gegründete Ashram, in welchem er von 1986 bis zu seinem Tod 1990 lebte, entwickelte sich nicht zu einer vergleichbaren Grosskommune.<sup>24</sup> Ebenso lösten sich viele andere kleinere Institutionen und Kommunen der Osho Bewegung in anderen Ländern nach und nach auf.<sup>25</sup> Die Zahl von Anhängern, die sich weiterhin auch nach seinem Tod einzig an Osho gebunden fühlen<sup>26</sup> hat stark abgenommen (vgl. Süß 2001: 8). Verschwunden ist die Bewegung jedoch nicht. Es gibt sie noch, allerdings in anderen Formen als in den achtziger und neunziger Jahren.

So finden sich nach wie vor Einrichtungen, die sich selbst mehr oder weniger eng an Osho anschliessen. Sie sind jedoch weniger gemeinschaftsorientiert, als dass sie spezifische Angebote offerieren, von eventartiger Freizeitgestaltung über als »spirituell« verstandene Anregungen<sup>27</sup> bis hin zur Kombination mit weiteren in der Esoterikszene beliebten

- 
- 23 Vgl. zu den Veränderungen nach der Auflösung von Rajneeshpuram und der folgenden De-institutionalisierung im Hinblick auf das Verhältnis der Bewohner zu Bhagwan Latkin/Sundberg/Littman/Katsikis/Hagan (1994). Zehn Jahre nach dem Ende von Rajneeshpuram bemerkt Joachim Süß, dass die Bewegung trotz des Scheiterns der Kommune keine bedeutenden Abgänge bei den Anhängern zu verzeichnen hat (vgl. Süß 1996: 21).
  - 24 Der Tod Rajaneeshs im Jahr 1990 bedeutete jedoch nicht das Ende des Ashrams in Poona. Dieser wurde vielmehr in den folgenden Jahren noch weiter ausgebaut und zählt gemäss Süß mit mehreren 10'000 Besuchern im Jahr zu den »grossen spirituellen Wachstumszentren Asiens« (Süß 2001: 8).
  - 25 So gab es um 1985 auch in der Schweiz eine Kommune und eine ganze Reihe von Zentren in Schweizer Städten. Die Kommune und die meisten Zentren existieren heute nicht mehr. Die international verstreuten Zentren arbeiten bis heute in institutioneller Unabhängigkeit zu Poona selbstständig auf nationaler bzw. lokaler Ebene weiter.
  - 26 Nach Bhagwans Tod wurde kein Nachfolger als spiritueller Meister eingesetzt.
  - 27 Auch innerhalb der Satsang-Szene existiert die Osho-Bewegung in der Person einiger Sannyasin weiter, die heute selbst als religiöse Meister auftreten ohne eine eigene Gemeinschaft zu gründen. Ein Beispiel ist hierfür Saajid, der sich sowohl in Rajneeshpuram als auch Poona aufhielt und von Osho eingeweiht wurde. »Saajid ist in Liebe mit OSHO, RAMANA MAHARSHI und den Meistern des ZEN verbunden.« ([www.saajid-satsang.com/saajid.html](http://www.saajid-satsang.com/saajid.html), 17.11.08). Vgl. auch Rademacher in diesem Band.

psychologisch- und medizinisch-therapeutischen Dienstleistungen.<sup>28</sup> Hinzu kommt, dass die von Bhagwan eingeführten dynamischen Meditationstechniken heute auch in »vielen Workshops und psychosomatischen Kliniken ganz selbstverständlich praktiziert« werden und die Osho-Literatur sich derzeit als »Verkaufsschlager« von Verlagen wie z.B. Econ, Goldmann, Heyne erweist (vgl. Süß 2006: 95).

Die Deinstitutionalisierung scheint damit die Möglichkeit der Diffusion in das Feld der gegen unmittelbare Bezahlung angebotenen Dienstleistungen eröffnet zu haben. Die Entwicklung ist damit weitaus komplexer, als dass man sie als einen blossen Schrumpfungsprozess beschreiben dürfte. Sie stellt vielmehr ein Beispiel für die Entwicklung von einer eher exklusiven Gemeinschaftsform hin zu einer Diffusion in die Gesellschaft dar.

#### **4 Beispiel II: Transzendente Meditation**

Die von Maharishi Mahesh Yogi (ca. 1918-2008) gegründete Transzendente Meditation (TM) wird von Rothstein (2006: 25) als eine der grössten und öffentlich am meisten diskutierten religiösen Bewegungen der vergangenen 30 Jahren bezeichnet.<sup>29</sup> TM war von Beginn an geprägt durch eine starke Schüler-Lehrer Struktur. Gemeinschaftliche Strukturen auf einer kollokalen Ebene fanden sich vor allem um Maharishi selbst bzw. während der intensiven Ausbildungsphasen von TM-Lehrern,<sup>30</sup> die er von 1961 an ausbildete. Maharishi gründete international zahlreiche unter seinem Namen geführte Zentren und Institutionen,<sup>31</sup> welche neben dem Erlernen der Meditationstechnik TM auch Heilpraktiken anbieten, die sich selbst in der Tradition des Ayurveda verorten. Neben diesen lokal orientierten Aktivitäten rief Maharishi mehrmals Projekte aus, deren Anspruch bzw. Zielsetzung jeweils die ganze Welt betrafen, wie z.B. die 1976 gegründete »Weltregierung des Zeitalters der Erleuchtung« oder der 1986 entworfene »Weltplan für die vollkommene Gesundheit«.

---

28 Die Palette reicht von Meditationen über Koch und Yoga-Kurse, ayurvedischen Massagen bis hin zu den Osho-Discos.

29 1967 wurde bekannt, dass auch die Beatles zu Maharishis Verehrern zählten, was ihn schlagartig sehr bekannt machte. Ab 1970 sollen die Anhängerzahlen um Maharishi »explosionsartig« angestiegen sein (vgl. Langel 1997: 1).

30 In diesen Phasen hielten sich die Lehrer gemeinsam in den entsprechenden Ausbildungszentren auf.

31 1962 gab es in der BRD bereits 18 TM-Zentren (vgl. Hemminger auf [www.gemeindedienst.de/weltanschauung/texte/tm\\_struktur.htm](http://www.gemeindedienst.de/weltanschauung/texte/tm_struktur.htm), 15.11.2008).

Pläne zur Befriedung und Heilung der Welt standen damit ebenso im Fokus wie die Überwindung von Naturgesetzen durch Meditation mit dem um 1980 herum propagierten »Sidhi-Programm«, in dessen Rahmen beispielsweise mit »yogischem Fliegen« die Schwerkraft ausser Kraft zu setzen versucht wurde.

Im Laufe der Jahrzehnte hat sich die Transzendente Meditation also sehr stark ausdifferenziert und eine therapeutisch-medizinische,<sup>32</sup> eine religiöse und sogar eine politische Dimension<sup>33</sup> entwickelt. TM als Organisation in dieser Ausdifferenzierung war sehr früh nicht nur auf Gemeinschaft ausgerichtet, sondern auch auf spezialisierte Angebote für spezifische Bedürfnisse bzw. Probleme.

Typisch für TM ist in allen Fällen das Bemühen sich in Lehre und Praxis als Wissenschaft zu positionieren.<sup>34</sup> Der religiöse Charakter der Bewegung wurde damit von Anfang an diskutiert, v.a. im Hinblick auf ihre medizinisch-therapeutische Dimension. Maharishi's Interesse TM als »Wissenschaft« und nicht als »Religion« zu besetzen, hing vermutlich auch mit seinem gescheiterten Versuch zusammen, TM in den USA im öffentlichen Bildungssystem zu verankern.<sup>35</sup> Ihre offiziellen Vertreter sehen TM bis heute weder als Religion, noch als religiöse Bewegung (vgl. Rothstein 1996: 203, Fn. 9.), stattdessen wurde »science [...] introduced as a means for religious expression«, wie Rothstein (1996: 62) schreibt. Bereits seit 1963 wurde die Wissenschaftlichkeit und allgemeine technische Nutzbarkeit von TM gegenüber ihrer religiösen Bedeutung immer mehr in den Vordergrund gerückt. Woodrum sieht TM dementsprechend in einer Entwicklung von einer »other-worldly religion« hin zu einer »this-worldly religion« (Woodrum 1977).<sup>36</sup> Im Zuge dieser

---

32 Der Aufbau ayurvedisch orientierter Kliniken oder Kurhäuser begann Mitte der achtziger Jahre.

33 1990 wurde in Deutschland von TM Anhängern die »Naturgesetzpartei« gegründet.

34 Maharishi gründete mehrere »Universitäten«, so die Maharishi International University MIU in Fairfield/USA und ihren europäischen Ableger die Maharishi European Research University MERU. Mikael Rothstein widmete 1996 der Beziehung zwischen Wissenschaft und Religion bei TM und ISKCON eine eigene Monographie (Rothstein 1996).

35 Die TM-Bewegung versuchte damals, in den Unterrichtsbetrieb der staatlichen Schulen und Universitäten Eingang zu finden, was aufgrund der gesetzlichen Trennung von Religion und Staat unter religiös-spirituellen Vorzeichen nicht möglich war. 1978 verlor Maharishi einen Prozess in den USA, in welchem TM als religiös bezeichnet und daraufhin die Vermittlung von TM in öffentlichen Einrichtungen untersagt wurde (vgl. Melton 1986: 188).

36 TM war immer wieder auch im Fokus sozialwissenschaftlicher Aufmerksamkeit und wurde von Stone und Bellah als »Human Potential Move-

Entwicklung wurde der hinduistische Hintergrund abgestritten und man verstand TM als allgemeingültiges Wissenssystem über die Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Geistes und der Naturgesetze.

In den letzten Jahren war TM nicht mehr in den Medien präsent und der Personenkreis ist kleiner geworden, welcher nicht nur sehr sporadisch Kontakt mit TM hat, sondern sich mit TM als Organisation identifiziert, aufgrund einer eigenen Ausbildung und Arbeit als TM-Lehrer oder -Lehrerin oder aber aufgrund der Tatsache, dass Maharishi als persönlicher Guru angesehen wird.<sup>37</sup> Diese von Rothstein als »core-members« bezeichneten Personen »explicitly interpret their engagement with the group religiously« (Rothstein 1996: 34). Während die gemeinschaftlichen Strukturen stark an Bedeutung verloren haben, ist TM jedoch weiterhin erfolgreich mit seinen spezifischen Angeboten jenseits des religiösen Interpretationsrahmens, mit Meditationskursen und ayurvedischen Behandlungen, die über die Zentren der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden.

## 5 Faktoren des Wandels

### 5.1 Innerer Wandel

Während in Religionswissenschaft und -soziologie die hier diskutierte Veränderung der gesellschaftlichen Verortung des gesamten Feldes der Neuen religiösen Bewegungen bisher eher wenig diskutiert wurde, findet sich eine lange Auseinandersetzung mit der Frage der Entwicklung religiöser Gemeinschaften in Bezug auf innere Veränderungen. Als Beispiel können die Ausführungen Webers zu Charisma und seiner Veralltäglichung (vgl. Weber 1972: 654-687), die Beschreibung des Prozesses der Denominationalisierung bei Wilson (1990), organisationelle Konso-

---

ment« bezeichnet (Rothstein 1996: 25, Stone 1976: 93; Bellah 1976: 346). Wallis rechnete sie in seiner Einteilung der Neuen religiösen Bewegungen unter die Bewegungen, die er als »world-affirming« klassifiziert (vgl. Wallis 1984: 21).

37 Vgl. auch Hemminger ([www.gemeindedienst.de/weltanschauung/-texte/tm\\_struktur.htm](http://www.gemeindedienst.de/weltanschauung/-texte/tm_struktur.htm), 15. 11. 2008). Es gibt für TM im deutschsprachigen Raum keinerlei verlässliche Angaben über die Anzahl der aktiven TM-Lehrer und Praktizierenden. Hummel nennt im »Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen« (Baer/Gasper/Müller 2005), allerdings ohne eindeutige Quellenangabe, ca. 100'000 Anhänger für Deutschland (Hummel 2005: 1314). Beckford hat bereits für die siebziger und achtziger Jahre darauf hingewiesen, wie unterschiedlich die Zahlenangaben im deutschen Bereich ausfallen (vgl. Beckford 1985: 250).

lidierung gemäss Melton (1995) oder die Zusammenstellung von Determinanten des Wandels bei Barker und Mayer (1995) genannt werden. Einigkeit unter den Autoren besteht bezüglich der Relevanz der Entwicklung von Führerfigur(en) religiöser Gemeinschaften, wobei insbesondere deren Ableben zu entscheidenden Veränderungen führen kann. Ebenso wurde der Wandel charismatischer Autorität in andere Formen, die beispielsweise durch stärkere Gewichtung zweckrationaler oder traditionaler Aspekte charakterisiert sind, beobachtet. Gerade durch die geringe Grösse Neuer religiöser Gemeinschaften dürften innere Probleme wie Uneinigheiten, Todesfälle und Austritte grosse Bedeutung für die gesamte Gruppe haben (vgl. Bruce 1999: 148). Viele der Gründerfiguren von Neuen religiösen Bewegungen, die in den sechziger Jahren entstanden waren, starben spätestens in den neunziger Jahren, eine Tatsache, die für die inneren Entwicklungen der betreffenden Neuen religiösen Bewegungen wie auch für ihren Bezug zur Umwelt eine entscheidende Rolle spielte. Diese Beobachtung erklärt jedoch nicht, warum kaum neue Gemeinschaften in die Fusstapfen der alten traten.

## **5.2 Vergesellschaftung, funktionale Differenzierung und religiöse Autorität**

Der gesellschaftliche Wandel, der als zentraler Faktor für die hier vorgeschlagene These gesehen wird, kann den vorangegangenen begrifflichen Überlegungen folgend als Vergesellschaftung bezeichnet werden. Dies erlaubt den Anschluss an vor allem von englischen Religionssoziologen geprägte Säkularisierungstheorien, in denen Vergesellschaftung, als »societalization« übersetzt,<sup>38</sup> einen zentralen Stellenwert einnimmt (vgl. z.B. Bruce 2001). Säkularisierung wird dabei als Prozess verstanden, in welchem Religion ihre soziale Relevanz verliert (vgl. z.B. Wilson 1990: 122). So stellt Wilson im direkten Anschluss an Tönnies fest:

»The course of social development that has come, in recent times, to make the society, and not the community, the primary focus of the individual's life has shorn religion of its erstwhile function in the maintenance of social order and as a source of social knowledge« (Wilson 1982: 155).

---

38 Der Begriff ist gemäss Heran (1991: 620) aus der Beschäftigung des amerikanischen Soziologen Theodore Abel mit Georg Simmel entstanden, wobei Abel »gesellschaftlich« mit »societal« und »Vergesellschaftung« mit »societalization« übersetzt habe. Die Kritik Herans an den davon ausgehenden englischen und französischen Begriffsbildungen kann hier durch Rückgriff auf das deutsche Original umgangen werden.

Daraus zieht Wilson nicht den Schluss, dass Religion gänzlich verschwindet, sondern dass sie ihre übergeordnete Rolle, die ihr in früheren Perioden zugekommen sei, einbüsst. Sowohl auf der Ebene von Individuen als auch in religiösen Organisationen findet sich nach wie vor Religion, ihre Bedeutung ist jedoch auf spezifische Ausschnitte des sozialen Lebens beschränkt.

An diese Theorie der Vergesellschaftung lässt sich mit derjenigen funktionaler Differenzierung anschließen. Diese bezeichnet die primäre Differenzierungsform moderner Gesellschaften in ungleichartige aber gleichrangige Teile (z.B. Politik, Wirtschaft, Religion), die im Gegensatz zur Differenzierung in Clans oder Klassen quer durch Familien und Einzelpersonen hindurch verläuft. In den einzelnen Teilsystemen entwickeln sich jeweils spezifische Arten der Kommunikation, die nicht ineinander übersetzt werden können. Damit kann kein Teilsystem eine Rolle als Dach sämtlicher Kommunikationen, d.h. der Gesellschaft, einnehmen (vgl. Luhmann 1998: 743-788). Wirtschaftliche, politische, rechtliche und erzieherische Prozesse können religiös zwar beobachtet werden, die Beobachtung bleibt jedoch Kommentar (vgl. Luhmann 2002: 285; ähnlich: Luckmann 1990: 125-126). Religion wird dadurch zu einer Art des Kommunizierens neben anderen. Die Integration verschiedener Lebensbereiche unter dem religiösen Baldachin einer Gemeinschaft wird unwahrscheinlich. Zusätzlich zu dieser Ausdifferenzierung trägt eine gleichzeitig wachsende Diversität religiöser Möglichkeiten dazu bei, die Selektivität bestimmter Zugehörigkeiten im Sinne einer Entscheidung von Individuen sichtbar zu machen (vgl. Bruce 1999: 19). Zugehörigkeiten dürften dadurch an Stabilität verloren haben, vor allem dort, wo sie traditionell verankert und durch den Lebenskontext in hohem Masse vorbestimmt waren. Als empirischer Beleg kann die wachsende Zahl der Konfessionslosen in westlichen Gesellschaften gesehen werden.

Mark Chaves (1994) schlägt vor, Säkularisierung in erster Linie als Rückgang religiöser Autorität zu verstehen. Dieser Rückgang bestehe auf gesellschaftlicher und organisatorischer Ebene unter anderem in einer Einschränkung religiöser Autorität auf wenige Bereiche der Gesellschaft aufgrund zunehmender funktionaler Differenzierung, wobei sich auf der Ebene des Individuums ein Rückgang der religiösen Bestimmung des Alltages feststellen lasse. Von diesen gesamtgesellschaftlichen Prozessen sind nicht nur die Kirchen, sondern genauso auch Neue religiöse Bewegungen betroffen. Auf Neue religiöse Bewegungen, die auf ein hohes Mass an Autorität setzen müssen, um angesichts der Spezifität ihrer Religion in einer funktional differenzierten und religiös pluralen

Gesellschaft gemeinschaftliche Formen bewahren zu können, trifft dies in besonderem Masse zu.

Während in den vorliegenden Überlegungen an das Verständnis von Vergesellschaftung von Wilson angeschlossen wird, soll hier Religion nicht wie bei ihm als »ideology of community« gefasst werden, da dies die Suche nach neuen Sozialformen der Religion unmöglich machen würde. Religion findet sich auch in von bestimmten Institutionen oder Gruppierungen losgelösten Formen, wie die bereits zitierten quantitativen Erhebungen zeigen und beispielsweise von Dobbelaere (1999) als »Sociocultural Christianity« bezeichnet werden.

Auch Neue religiöse Bewegungen können ausserhalb gemeinschaftlicher Strukturen in spezifischeren, eben »gesellschaftlichen« Austauschprozessen bestehen. Diese sind zudem nicht gänzlich diffus, sondern ihrerseits durch professionelle Akteure und Anbieter/Kunden-Beziehungen geprägt. Merkmale dieser sozialen Form von Religion werden im folgenden Kapitel näher erläutert.

## **6. Neue Formen Neuer religiöser Bewegungen**

### **6.1 Individualisierung**

Von Individualisierung kann einerseits auf der Ebene der Struktur, andererseits auf der Ebene von Semantik und Deutungen gesprochen werden (vgl. Wohlrab-Sahar 1997: 34). Im Rahmen dieses Prozesses der *strukturellen Individualisierung* werden Individuen von der Determinierung durch soziostrukturelle Vorgaben gelöst, wodurch sie selbst zunehmend Träger von Entscheidungen werden. Durch diesen Prozess ist Religionszugehörigkeit in der westlichen Welt immer weniger durch Herkunft determiniert und wird Gegenstand revidierbarer individueller Entscheidungen. Faktoren wie Familie und Erziehung dürften zwar die Religionszugehörigkeit weiterhin stark beeinflussen und längst nicht alle Menschen revidieren ihre Religiosität selbst immer wieder aufs Neue. Bedeutsam bleibt jedoch, dass es legitim ist, sich jederzeit für oder gegen eine Religionszugehörigkeit oder religiöse Praxis zu entscheiden. Die oft als Eigenschaft von Moderne identifizierte Reflexivität findet sich auch im Bereich von Religion, indem religiöse Bindungen beobachtet und dabei die Möglichkeit, dass sie auch anders aussehen könnten, mitbedacht wird. »Bindung ist ›commitment‹ geworden,« schliesst Luhmann (2002: 292). Religiosität wird nicht mehr aus der Natur, sondern aus der Biographie der Menschen begründet. Vor dem Hintergrund funktionaler Differenzierung sind Individuen zwangsweise in verschiedene Teilsy-

steme (z.B. Schule, Religion, Politik) involviert und stellen dabei – wie sich mit Simmel (1908) sagen lässt – exklusive Kreuzungspunkte ihrer jeweiligen Konfiguration von Teilnahmen dar, wobei Religion nur ein Bezug neben anderen darstellt.

Diese strukturelle Bedeutung des Individuums in der Moderne findet ihre Entsprechung darin, dass auch auf der Ebene religiöser Themen das Subjekt im Zentrum steht, was an der Betonung religiöser Erfahrung zu erkennen ist (vgl. z.B. Hochschild 1998: 70-74; Knoblauch 2005; Knoblauch und Walthert in diesem Band). Über die wachsende Beobachtung von Biographien als Sequenz religiösen Erlebens und Entscheidens das Individuum und seine Lebensgeschichte zum Bezugspunkt und Thema von Religiosität (vgl. Nassehi 1995: 115). Im Anschluss an Luckmann und Knoblauch lässt sich dieser Aspekt der Individualisierung als Subjektivierung von Religion bezeichnen. Mit dieser Verschiebung der religiösen Themen auf die Person, ihre Realisierung und Autonomie, schrumpfte, so Luckmann (1990: 138), die Reichweite der Transzendierungen.<sup>39</sup>

Von gesellschaftlicher Individualisierung und semantischer Subjektivierung aus- und darüber hinaus gehend, ist die Frage nach Position und Funktion des Individuums innerhalb der jeweiligen Sozialform von Religion zu stellen. Gemeinschaft und Institutionen können auch für die subjektivierte Religion in einer individualisierten Gesellschaft eine zentrale Rolle spielen, wie das Aufkommen von Neuen religiösen Bewegungen in der Form von Gemeinschaften oder die zunehmende Betonung individuellen religiösen Erlebens in evangelikalen Bewegungen, die sich durch starken Bezug zur jeweiligen Kongregation auszeichnen, zeigen. Hervieu-Léger (2004) folgend, kann zwischen vier verschiedenen Formen, wie religiöser Glaube Gültigkeit erlangt, unterschieden werden, wovon zwei für die Frage nach Individualisierung und Subjektivierung in Neuen religiösen Bewegungen besonders bedeutsam sind:

Einerseits ist dies die gemeinschaftliche Glaubensvalidation, die meist als »deviante Form« religiöser Zugehörigkeit gilt. Individualisierung stellt für die Verbreitung von Neuen religiösen Bewegungen in dieser Form eine unverzichtbare Rahmenbedingung dar. Während verschiedene religiöse Praktiken nebeneinander bestehen können, stellt exklusiv verstandene Mitgliedschaft zu einer Religionsgemeinschaft eine Absage an andere Zugehörigkeiten dar. Die Legitimität individuell gesteuerter Mobilität ist unabdingbar für die Möglichkeit der Abwendung

---

39 Freilich orientiert sich darüber hinaus das Verhältnis zwischen phänomenologischer und systemtheoretischer deutscher Religionssoziologie vor allem an Widersprüchen (vgl. z.B. Nassehi, Saake 2004).

von einem Herkunftskontext hin zu einer Neuen religiösen Gemeinschaft.<sup>40</sup> Auch in Neuen religiösen Gemeinschaften ist eine Subjektivierung von Glaubensinhalten zu beobachten, die zentrale Suche nach individueller Erlösung ist dabei jedoch an die Gemeinschaft gebunden. Gerade in Gemeinschaften, in denen sich charismatische Führerfiguren finden – und je stärker sich die Form ihrer Herrschaft diesem Idealtypus nähert, desto umfassender ist ihre Herrschaft (vgl. Schluchter 1988: 548) – stellen diese die Referenzpunkte für die Richtigkeit des persönlichen Glaubens dar. Damit ist das Subjekt zwar Gegenstand, aber nicht Quelle von Legitimation für eine bestimmte Art von Religiosität. Diese gründet sich in der Kohärenz der Gemeinschaft (vgl. Hervieu-Léger 2004: 130).

Die Möglichkeit zur Individualität mündet dabei in eine Entscheidung für eine exklusive Mitgliedschaft, deren Verbindlichkeit sich auch auf nachfolgende Generationen ausdehnen kann. Die Freiheit der Entscheidung für eine Gemeinschaftszugehörigkeit ist gerade auch eine Freiheit zur Einschränkung künftiger Entscheidungsmöglichkeiten. In der Gesellschaft wird damit das ermöglicht, was Bruce (1999: 130) als Paradoxie des Pluralismus bezeichnet.

Gemeinschaftliche Glaubensvalidation über Neue religiöse Bewegungen ist quantitativ gesehen nie bedeutend geworden. Wie Beobachtungen in der Schweiz zeigen, scheinen abgesonderte, exklusive Gemeinschaften sinkenden Erfolg zu haben, insofern dieser an der Anzahl Anhänger messbar ist. Auch das freikirchliche Milieu scheint zahlenmäßig kaum gewachsen zu sein.

Das Feld der Neuen religiösen Bewegungen scheint hingegen zunehmend durch die Form geprägt, die Hervieu-Léger (2004: 126-127) als wechselseitige Glaubensvalidation bezeichnet: Auch stark individualisierte religiös Suchende sind an Austausch mit Gleichgesinnten interessiert. Durch das Ausbleiben fester Bindungen an bestimmte Organisationen oder Gruppierungen steigt der Stellenwert von durch Tausch und lose Koordination geprägten Beziehungen, was wiederum Kopplungen an andere Beziehungen erlaubt: So findet sich wechselseitige Glaubensvalidation in Kursen, die in esoterischen Buchhandlungen eingemietet sind genauso wie in Form von Veranstaltungen, die in der Infrastruktur

---

40 Die Kritik an den Neuen religiösen Bewegungen zeigt einerseits die Grenzen dieser Akzeptanz: Angehörige und etablierte Religionsgemeinschaften wollten etwas gegen die Entscheidungen vor allem junger Menschen zu bestimmten religiösen Zugehörigkeiten unternehmen. Gleichzeitig lassen sich dabei auch die Grenzen diesbezüglicher Kritik erkennen, so wurden diese Entscheidungen nicht als solche mündiger Menschen kritisiert, sondern es wurde auf manipulative Praktiken wie Gehirnwäsche verwiesen, welche die Individuen gerade in ihrer Entscheidungsfähigkeit behindert hätten.

von Kirchgemeinden durchgeführt werden. Teilnahme erfolgt in beiden Fällen aufgrund individuellen Interesses. Durch Konsum von Kulturgütern wie Büchern, Filmen oder Zeitschriften wird die individuelle Suche gestützt. Trotz »Netzwerkbildung« bleibt beim Austausch einziges akzeptiertes Kriterium die Authentizität der individuellen Suche. Dabei steht mit dem Individuum in der wechselseitigen Glaubensvalidation eine gleichzeitig sehr konkrete und hinreichend offene Figur im Zentrum. Form (Individuum) und Inhalt (Subjekt) können in eine Deckung gebracht werden, die in anderen Modellen nicht möglich ist: Der kirchliche Anspruch auf umfassende Zuständigkeit für die Gesellschaft wirkt aufgrund funktionaler Differenzierung und religiöser Diversität wenig plausibel, während der übergreifende Anspruch der klein gebliebenen Gemeinschaften damit kontrastiert wird, dass es sich bei diesen um eine offensichtlich begrenzte und als abweichend beurteilte Angelegenheit handelt.

## 6.2 Weltbejahung

Bis in die achtziger Jahre wurden Neue religiöse Bewegungen als Gegenentwürfe zur breiteren gesellschaftlichen Ordnung gesehen, was auch ihrer eigenen Wahrnehmung entsprach (vgl. Abschnitt 2.2). Gemeinschaftliche Abschottung zur »Welt«<sup>41</sup> ist jedoch immer stärker zur Ausnahme geworden. Allerdings dürften die meisten Gemeinschaften ohnehin nie ganz um eine Involvierung in weltliche Angelegenheiten herum gekommen sein. Neu ist jedoch die betonte Öffnung von Strukturen und Inhalten der gesellschaftlichen Umgebung gegenüber, bis hin zu ihrer positiven Bewertung. Die Bejahung der bestehenden Ordnung, in Kombination mit der Wichtigkeit des Erreichens individueller Ziele und dem primären Bezug auf die Person nähert heutige Neue religiöse Bewegungen Wallis' Typ der »weltbejahenden« (world-affirming) Religionen an (vgl. Wallis 1984; Dobbelaere 1999: 235).

Diese Hinwendung zur Verbesserung von Individuum und Welt ist auch den zwei getrennten Strömungen Evangelikalismus und New Age gemeinsam (vgl. Dawson 1998). In der New Age-Bewegung lässt sie sich an der Zunahme der Bedeutung des »Prosperity Wings« beobachten (vgl. Heelas 1996) und im Evangelikalismus findet sich eine solche Bejahung der Welt bereits im Rückgriff auf Formen weltlicher Unterhaltung und die positive Bewertung wirtschaftlichen Handelns (vgl. Shibley 1998; Walthert in diesem Band).

---

41 Mit »Welt« soll hier die Menge der gesellschaftlichen Beziehungen bezeichnet werden (vgl. Weber 1972: 328).

Mit Entwicklung weg vom Typ der Sekte scheint eine zunehmende Ablehnung von Dualismen wie Diesseits/Jenseits, gut/böse oder erlöst/nicht-erlöst und damit verbundener Weltbejahung einherzugehen (vgl. Dawson 1998), was in der Verbreitung von Konzepten wie Ganzheitlichkeit und Reinkarnation zu erkennen ist.<sup>42</sup> Vor allem die zunehmende Popularität von Letzterem ist aufschlussreich: In der westlichen, weltbejahenden Zuspitzung ist der Reinkarnationskreislauf nichts mehr, dem es zu entrinnen gilt. Vielmehr scheint es sich um eine Bestätigung des irdischen Lebens über den Tod hinaus zu handeln, in welcher das Jenseits ins Diesseits verlegt wird (vgl. Clarke 1997: xviii-xix). Auch traditionell stärker gemeinschaftlich orientierte Neue religiöse Bewegungen nähern sich zunehmend der Gesellschaft an, so in ihrem Selbstverständnis der Wissenschaft, wie anhand von TM bereits gezeigt wurde und es – freilich in anderer Zuspitzung – auch bei ISKCON und Kōfuku no kagaku zu beobachten ist (vgl. Neubert und Winter in diesem Band).

### 6.3 Bewegung

Auf Neue religiöse *Bewegungen* in gemeinschaftlicher Form passt das Bild der Bewegung, wenn dabei an ein soziologisches Bewegungsverständnis, das schwach institutionalisiertes Anstreben eines geteilten Interesses durch darüber hinaus nur lose miteinander assoziierte Akteure bezeichnet (z.B. Giddens 1995: 680), nicht. Zu ihrer soziologischen Fassung besser geeignet ist Webers Idealtypus der Sekte, wobei sich Neue religiöse Bewegungen durch die Tendenz der Vergesellschaftlichung von diesem Typus entfernen.

Das Feld scheint sich damit in Richtung dessen zu verschieben, was Troeltsch als »Spiritualismus« oder »Enthusiasmus und Mystik« bezeichnete.<sup>43</sup> Dabei handelt es sich gemäss Troeltsch um einen »radikalen, gemeinschaftslosen Individualismus«, woraus er schliesst: »Keine Kultgemeinschaft, keine Organisation braucht hieraus hervorzugehen« (Troeltsch 2003 [1911]: 216). Die vorhandenen sozialen Beziehungen mit Gleichgesinnten beziehen sich auf die gemeinsamen spezifischen

---

42 Die Rede von der »Ganzheitlichkeit« (wholeness) als radikalen Protest gegen Werte und Perspektiven der Moderne zu sehen (vgl. Roof 1998: 216), scheint wenig plausibel, da, wie Roof selbst betont, die Welt mit Konzepten wie Ganzheitlichkeit nicht in einem dualen Schema verworfen wird und stattdessen die Verbesserung der Befindlichkeit in ihr angestrebt wird.

43 Troeltschs Begrifflichkeit wurde immer wieder für die Charakterisierung moderner Religiosität herangezogen (vgl. z.B. Swatos 1981; Hervieu-Léger 2004; Knoblauch 2005).

religiösen Überzeugungen, wobei der soziale Aspekt immer hinter die »Unmittelbarkeit, Gegenwärtigkeit und Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses« zurücktritt, welche »Überlieferungen, Kulte und Institutionen« überspringt (Troeltsch 2003 [1911]: 214). Die mystischen und spirituellen Bewegungen drängten »[...] nicht auf ein Verhältnis von Mensch zu Mensch, sondern auf ein Verhältnis zu Gott« (Troeltsch 1919 [1912]: 864). Dies wiederum ermögliche ein hohes Mass an Toleranz in einer solchen Bewegung, die auch mit anderweitigen Zugehörigkeiten vereinbar sei. Was Troeltsch als »positiven soziologischen Charakter« identifiziert, kommt der eben geschilderten wechselseitigen Glaubensvalidierung nahe, genauso wie seine eben skizzierte Fassung bestimmter protestantischer Strömungen auf die Formen zutrifft, die Neue religiöse Bewegungen immer stärker annehmen.

Die schwache und dezentrale Institutionalisierung, die nicht auf exklusiver Zugehörigkeit, sondern auf loser und vorübergehender Verbindung durch ähnliche religiöse Interessen basiert, führt zu einem hohen Mass an Volatilität (vgl. Luckmann 2002: 291). Dadurch hat das Feld der Neuen religiösen Bewegungen heute stärker den Charakter einer Bewegung als in früheren, durch geschlossenere Formen geprägten Phasen. Der Vergleich von Neuen religiösen Bewegungen mit sozialen Bewegungen im herkömmlichen soziologischen Sinn scheint jedoch weiterhin wenig sinnvoll, da im Fall der Neuen religiösen Bewegungen nicht wie in der Anti-Atomkraftbewegung oder der Frauenbewegung die Verfolgung kollektiver Ziele angestrebt wird.

Aktuelle Vorschläge, die hier beschriebene Form von Religion zu fassen, so der »Pilger« (Hervieu-Léger) oder der »spirituelle Wanderer« von Bochinger et al. (vgl. Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005) aber auch die Rede vom »religiösen Markt« sind jedoch ihrerseits stark mit Bewegung assoziierte Begrifflichkeiten. Das allgemeine Bild von Bewegung scheint dabei die Mobilität dieser Formen von Religion gut zu fassen. Gerade die häufige Verwendung des Begriffes »Spiritualität« auf der Objektebene als Gegenbegriff zu institutionell vorgegebener, als starr empfundener »Religion« zeigt an, dass individuelle religiöse Beweglichkeit zu einem Wert im Feld geworden ist. Die individuelle und revidierbare Entscheidung wird als legitimer Weg zur Authentizität gesehen.

## 7 Beispiel III: New Age

Die Form der wechselseitigen Glaubensvalidation und die Merkmale der Troeltschen »spirituellen Bewegungen« finden sich im sogenannten New Age (vgl. auch Knoblauch in diesem Band).<sup>44</sup> »New Age« war als Selbstbezeichnung bis in die achtziger Jahre hinein gebräuchlich. Es umfasste das heterogene Feld einer im Kontext der Hippiebewegung entstandenen Protestbewegung und Gegenkultur der siebziger Jahre, die sich vor allem in den Anfängen mit dem Paradigma eines neuen Zeitalters identifizierte bis hin zu stark kommerzialisierten Medienangeboten der achtziger Jahre.<sup>45</sup> Diese in sich sehr heterogenen Angebote, Gruppen und Individuen können als ein Netzwerk unterschiedlichster Formen einer »alternativen« Spiritualität verstanden werden, ein »buzzing hive of virtuosic individualists«, wie Sutcliffe schreibt (vgl. Sutcliffe 2003: 196). Etablierte religiöse Institutionen werden in diesem Feld meist abgelehnt und die Abkehr von einer nach-aufklärerischen Rationalität propagiert. Statt intersubjektiver Überprüfbarkeit, Tradition oder Institution wird die unmittelbare, subjektive und oft als aussergewöhnlich deklarierte Erfahrung zum Garanten von »Wahrheit« (vgl. Knoblauch 1997: 183). Paul Heelas sieht als das gemeinsame Merkmal den Fokus auf dem als »sacred« bestimmten Selbst. Die Verantwortung und Potenz für die eigene spirituelle Entwicklung wird damit in das einzelne Indivi-

---

44 Diesem Bereich wurde in religionswissenschaftlicher und -soziologischer Forschung auch eine gewisse Aufmerksamkeit zuteil. Vgl. z.B. die Monographien von Knoblauch (1989) Bochinger (1994), Hanegraaff (1996), Heelas (1996), Mayer (1989). Zum Überblick siehe Iwersen (1999). Sieht man den Höhepunkt des New Age mit der Selbstbezeichnung als »New Age« einhergehen, so ist es in den achtziger Jahren zu verorten. Als emischer Begriff wurde New Age danach aufgegeben. Vgl. insbesondere zur Selbstbezeichnung in den frühen Jahren Sutcliffe (2003: 107-115; ab den siebziger Jahren: 122-130). Für eine ausführlichere Diskussion siehe auch die folgenden Kapitel bei Sutcliffe. Zum »Ende« dieser Selbstbezeichnung siehe: 195ff. Für die Begriffsbestimmung von New Age siehe Heelas (1996: 15-28) und Bochinger (1994: 515-527).

45 Während in den Anfängen, die zum Teil bereits in den sechziger Jahren gesehen werden, die Bewegung vor allem von jungen Erwachsenen getragen wurde, politisch geprägt war und psychedelische Drogen als Mittel der Bewusstseinsweiterung eingesetzt wurden, war die Bewegung in den Achtzigern weniger politisiert, generationenübergreifend und spirituelle Techniken übernahmen die Rolle der Drogenerfahrungen (vgl. Hanegraaff 1996: 10-12). Statt eines Kanons gemeinsamer Lehren, Praktiken und übergreifender Institutionen, lassen sich nur einige ideengeschichtliche Kontinuitäten feststellen (vgl. Stuckrad 2004: 228). Nach Christoph Bochinger (1994) ist New Age eher eine Marketingstrategie von Verlagen und Publikationen als eine soziale Bewegung.

duum gelegt und dementsprechend ist die wechselseitige Glaubensvalidierung die adäquate Form der (gegenseitigen) Versicherung.

Statt gemeinschaftlicher Bindungen finden sich hier nun gesellschaftliche. Die sozialen Beziehungen werden unter dem Gesichtspunkt spezifischer Ziele und Austauschprozesse gesehen und es geht um wert- oder zweckrational motivierten Interessenausgleich bzw. ebensolche Interessenverbindungen (vgl. Weber 1972: 21). Damit werden diese Beziehungen häufig über das Medium Geld geregelt und die Rede vom religiösen Markt mit Anbietern und Kunden liegt nahe (vgl. Rademacher in diesem Band). Die »unsichtbare Religion« des New Age wird hier sichtbar an den Orten ihrer Vermittlung und Praxis, in Buchhandlungen und Bioläden, mit Kurs- und Vortragsprogrammen, den therapeutischen Angeboten der Komplementärmedizin und in Internetforen.

Die als Säkularisierung bezeichneten Entwicklungen der Moderne haben mit dem New Age, wie Walter Hanegraaff feststellt, einen ganz neuen Typus von Religion hervorgebracht (vgl. Hanegraaff 2000: 312), einen Typus der den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft über die Individualisierung hinaus angepasst ist.<sup>46</sup>

Möglich ist dies unter anderem durch die Lösung von einer strikten Selbst-Zuordnung als »religiös«, was den Einzug der entsprechenden Angebote in religiös neutrale Bereiche der Gesellschaft erlaubt (vgl. Knoblauch 2002: 299 und in diesem Band). Eng mit diesem Feld und seiner Loslösung vom Bereich der »Religion« ist der Begriff Spiritualität bzw. spirituell verbunden. Dieser wird im Feld als positiv konnotierter Begriff verwendet,<sup>47</sup> häufig in Abgrenzung zum Religionsbegriff. Was mit Letzterem verbunden wird, nämlich klare Abgrenzung von Mitgliedschaft, Lehrmeinungen und Praktiken gegenüber anderen und damit einhergehende Absolutheits- und Exklusivitätsansprüche, Institutionalisierung und Ausserweltlichkeit werden im emischen Verständnis von Spiritualität ausgenommen. Dabei oszilliert dieser Begriff zwischen einem Verständnis von etwas, das sich prinzipiell auf alle Lebensbereiche beziehen lässt und das zugleich eine eigene Qualität besitzt. Spiritualität bzw. spirituell sein bezeichnet nicht den Verweis auf eine spezifische Lehre oder Praxis, sondern eine Perspektive, welche »Ganzheit-

---

46 Der unvermittelte monetäre Austausch zwischen Individuen im Bereich der Religion ist allerdings im europäisch-christlichen Kontext nicht neu und erst im Zuge gesellschaftlicher Differenzierung in Verruf geraten. Ebenso ist diese ökonomische Regelung von Religion in aussereuropäischen Kontexten wie z.B. im Bereich der rituellen Dienstleistungen in indischen, chinesischen oder japanischen Tempeln selbstverständlich.

47 Im Gegensatz zu den Begriffen New Age und Esoterik, die inzwischen eine negative Konnotation besitzen.

lichkeit« und ein tieferes, über das Materielle, Kommerzielle oder auch rein Pragmatische hinausgehendes Verständnis beansprucht, das sich in einer »spirituellen« Einstellung gegenüber der Welt ausdrückt. Der Begriff ist damit nicht gemeinschaftsorientiert, sondern fokussiert das Individuum in seinem erfahrungsorientierten Zugriff auf die Welt.

Der Verzicht auf das Label »religiös« und die oben angedeutete Konnotation des stattdessen verwendeten Begriffs »spirituell« erlaubte den Anschluss an säkulare Bereiche, wie den der Medizin oder der Wirtschaft. Unterstützt wurde dies ebenfalls durch die implizierte lockere Bindung zwischen Praxis und Lehre, welche zudem Rezeptionen des einen Bereichs ohne den anderen erlaubte und auch das Ausbleiben von Gemeinschaft ermöglichte ein hohes Mass an Flexibilität.<sup>48</sup> So kann das New Age mit seiner Präsenz in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilsystemen als eine die funktionale Differenzierung durchbrechende soziale Bewegung gesehen werden.

## 8 Schluss

Die Eigenschaften von Gemeinschaften oder Sekten im soziologischen Sinne treffen auf Neue religiöse Bewegungen immer weniger zu. Soziale Beziehungen treten an ihre Stelle, welche wesentlich auf spezifischem Tausch basieren und in denen nicht die Bildung eines Zeit und Situation überschreitenden sozialen Zusammenhanges im Vordergrund steht. Als relevanter Aspekt in dieser Entwicklung kann die semantische und strukturelle Bedeutung des Individuums im Feld identifiziert werden. Der Bezug auf das Individuum gibt breitere gesellschaftliche Entwicklungen wieder, bestätigt und verstärkt sie. Angesichts der beobachteten Entwicklungen unter denen die strukturelle Individualisierung einen zentralen Stellenwert einnimmt und gemeinschaftliche Formen abnehmen, kann dennoch nicht von einer »Vereinsamung« des Individuums die Rede sein. Vielmehr dürfte sich die Zahl seiner sozialen Beziehungen durch die Vergesellschaftung und die damit bedingte Bewegung auch im Bereich der Religion eher vervielfachen als reduzieren.

Die Transformation des Feldes hin zu den im Vorangegangenen skizzierten Formen fluider Religion zeigt, dass nicht die Gegenentwürfe zur modernen Gesellschaft sich durchgesetzt haben, sondern Lehren und Praktiken, die sich mit den Strukturen moderner Gesellschaften kompatibel und inhaltlich anschlussfähig erwiesen. Die Beziehung zu dieser

---

48 Autoren wie Knoblauch, Clark oder Mayer verweisen auf die Diffusion von Angeboten aus dem Bereich des New Age in die Gesellschaft.

Gesellschaft und dem Leben in der bestehenden Ordnung findet auf der Ebene der Inhalte von Neuen religiösen Bewegungen eine zunehmend positive Wertung. Als Reaktion auf die Moderne sind Neue religiöse Bewegungen damit nicht zwingenderweise ausserweltlich ausgerichtet und die hier vorgestellten Formen bilden keine Fluchtsphären in der Moderne.

Die Neuen religiösen Bewegungen sind durch ihren Wandel gesellschaftlich akzeptierter und kompatibler mit säkularen Bereichen des Sozialen geworden. Das hat zur Folge, dass diese Formen von Religion an den verschiedensten Orten anzutreffen sind, auch wenn dadurch die funktionale Differenzierung der Gesellschaft nicht aufgehoben wird. So wird weder die pharmazeutische Wissenschaft auf über Ganzheitlichkeit argumentierende religiöse Argumentationen hören, noch wird die Homöopathie auf empirische Überprüfungen nach naturwissenschaftlichen Kriterien reagieren. Zugleich sind diese Formen von Religion mit den wirtschaftlichen Bedingungen der Gesellschaft kompatibel bzw. an ihnen orientiert: Offeriert wird ein relativ spezifisches Angebot, das einen bestimmten Preis hat und im Feld finden sich Unternehmen, die Steuern zahlen, mit Gewinnorientierung wirtschaften und sich dementsprechend auch nach einem Markt ausrichten.

Mit dem Prozess der Diffusion in gesellschaftliche Strukturen ist sowohl die gesellschaftliche Wahrnehmung,<sup>49</sup> als auch die wissenschaftliche Abgrenzbarkeit der Neuen religiösen Bewegungen geringer geworden. Im Feld selbst wird der Begriff »Religion« oft mit Exklusivität, Abgrenzung und Unbeweglichkeit assoziiert und durch die inklusiv konzipierten Begriffe »Spiritualität« und »Ganzheitlichkeit« ersetzt. Auf der wissenschaftlichen Seite muss die Bindung des Religionsverständnisses an bestimmte Sozialformen aufgegeben werden, da sie den Blick für diesen Wandel einschränken würde. Während die wissenschaftliche Beobachtung durch die zunehmende Fluidität des Untersuchungsgegenstandes verkompliziert wird, steigt gleichzeitig seine Verwobenheit mit dem Kontext und damit seine Relevanz.

---

49 Während, so Bryan Wilson, gerade die Abschottung von der Gesellschaft die Wahrnehmung und Kritik durch diese verstärken kann (vgl. Wilson 1990).

## Literatur

- Alexander, Jeffrey C. (1990): »Core Solidarity, Ethnic Out-Groups, and Social Differentiation«. In: Jeffrey C. Alexander/Paul Colomy (Hg.), *Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Social Perspectives*, New York: Columbia University Press, S. 267-293.
- Arweck, Elisabeth (2006): *Researching New Religious Movements. Responses and Redefinitions*, London: Routledge.
- Arweck, Elisabeth (2010): »Religious Studies, Religionswissenschaft, the Sociology Religion, and the Study of New Religious Movements«. In: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie)*, Bielefeld: transcript.
- Barker, Eileen (1983): »New Religious Movements in Britain. The Context and the Membership«. *Social Compass* Vol. 30, No. 1, S. 33-48.
- Barker, Eileen (1984): *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing*, Oxford: Blackwell.
- Barker, Eileen (1993): »Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt«. In: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.), *Religion und Kultur (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33)*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 231-248.
- Barker, Eileen/Mayer, Jean-François (1995): »Introduction«. *Social Compass* Vol. 42, No. 2, S. 147-163.
- Barker, Eileen (1995): »Plus ça change...«. *Social Compass* Vol. 42, No. 2, S. 165-180.
- Barker, Eileen (1998): »The Scientific Study of Religion? You must be joking!«. In: Dawson, Lorne L. (Hg.), *Cults in Context. Readings in the Study of New Religious Movements*, New Brunswick: Transaction Publishers, S. 5-27.
- Baumann, Martin (1995): »»Merkwürdige Bundesgenossen« und »Naive Sympathisanten« – Die Ausgrenzung der Religionswissenschaft aus der bundesdeutschen Kontroverse um neue Religionen«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft ZfR* 3, S. 111-136.
- Baumann, Martin (1995): »»Merkwürdige Bundesgenossen« und »Naive Sympathisanten« – Die Ausgrenzung der Religionswissenschaft aus der bundesdeutschen Kontroverse um neue Religionen«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft ZfR* 3, S. 111-136.
- Beckford, James A. (Hg.) (1986): *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Paris/London/Newbury Park/New Delhi: Unesco/Sage.

- Bellah, Robert N./Glock, Charles Y. (Hg.) (1976): *The New Religious Consciousness*, Berkeley: University of California Press.
- Bochinger, Christoph (1994): »New Age« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Bromley, David G. (1988): »Deprogramming as a Mode of Exit from New Religious Movements: The Case of the Unificationist Movement«. In: David G. Bromley (Hg.), *Falling From the Faith*, Newbury Park: SAGE Publications, S. 166-184.
- Bruce, Steve (1999): *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve (2001): »The Social Process of Secularization«. In: Fenn, Richard K., *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion (Blackwell Companions to Religion)*, Oxford/Malden: Blackwell Publishers, S. 249-263.
- Carter, Lewis F. (1987): »The »New Renunciates« of the Bhagwan Shree Rajneesh: Observations and Identification of Problems of Interpreting New Religious Movements«. *Journal for the Scientific Study of Religion*, S. 148-172.
- Chaves, Mark (1994): »Secularization as Declining Religious Authority«. *Social Forces* Vol. 72, No. 3, S. 749-774.
- Church of Scientology International (Hg.) (1998): *Lehre und Ausübung einer modernen Religion. Scientology. Ein Überblick aus religionswissenschaftlicher Sicht*, Kopenhagen: New Era Publications International APS.
- Dawson, Lorne L. (1998): »Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements«. *Sociology of Religion* Vol. 59, No. 2, S. 131-156.
- Dawson, Lorne L. (2006): *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press.
- Dobbelaere, Karel (1999): »Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization«. *Sociology of Religion* Vol. 60, No. 3, S. 229-247.
- Esser, Hartmut (1988): »Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft«. *Zeitschrift für Soziologie* 17, S. 235-248.
- European Values Study (2008): [www.jdsurvey.net/web/evs1.htm](http://www.jdsurvey.net/web/evs1.htm), 10. 11. 2008.
- Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph (2005): »Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus spätmoderner Religiosität«. *ZfR* 13 Heft 2, S. 133-151.

- Georg Simmel (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Giddens, Anthony (1995): *Soziologie*, Graz: Nausner & Nausner.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.
- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers.
- Hemminger, Hansjörg (1993): *Religiöses Erlebnis – Religiöse Erfahrung – Religiöse Wahrheit. Überlegungen zur charismatischen Bewegung, zum Fundamentalismus und zur New Age-Religiosität (EZW-Texte)*, Stuttgart: .
- Hemminger, Hansjörg (1995): *Was ist eine Sekte? Erkennen – Verstehen – Kritik*, Mainz/Stuttgart: Grünewald-Verlag.
- Hemminger, Hansjörg (o. J.): [www.gemeindedienst.de/weltanschauung/texte/tm\\_struktur.htm](http://www.gemeindedienst.de/weltanschauung/texte/tm_struktur.htm), 15.11.2008.
- Heran, François (1991): »Pour en finir avec ›sociétal‹«. *Revue française de sociologie* Vol. 32, No. 4, S. 615-621.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004): *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft, Band 17)*, Würzburg: Ergon.
- Hochschild, Michael (1998): »Was leisten religiöse Bewegungen?«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* No. 6, S. 65-78.
- Hölscher, Lucian (1978): »Öffentlichkeit«. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Bd. 4, Mi-Pre), Stuttgart: Klett-Cotta, S. 413-467.
- Imhof, Kurt (1997): »Gemeinschaft in der Gesellschaft: Modernisierung und Ethnizität«. In: Stefan Hradil (Hg.), *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996*, Frankfurt/New York: Campus, S. 861-875.
- Iwerson, Julia (1999): »Review: Phenomenology, Sociology, and History of the New Age«. *Numen* Vol. 46, No. 2, S. 211-218.
- Kehrer, Günter (1981): »Kirchen, Sekten und der Staat. Zum Problem der religiösen Toleranz«. In: Burkhard Gladigow (Hg.), *Staat und Religion*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, S. 142-158.
- Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.) (1997): *Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland, Loseblattwerk in einem Ordner (ab 5. Ergänzungslieferung in zwei Ordnern)*, Landsberg am Lech: Günter Olzog Verlag.

- Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (2001): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland, Loseblattwerk in einem Ordner (ab 5. Ergänzungslieferung in zwei Ordnern), München: Günter Olzog Verlag.
- Knoblauch, Hubert (1989): »Das unsichtbare neue Zeitalter. »New Age«, privatisierte Religion und kultisches Milieu«. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Vol. 41, S. 504-525.
- Knoblauch, Hubert (1997): »Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation«. Zeitschrift für Religionswissenschaft Vol. 5, No. 2, S. 179-202.
- Knoblauch, Hubert (2005): »Einleitung: Soziologie der Spiritualität«. ZfR 13 Heft 2, S. 123-131.
- Knoblauch, Hubert (2010): »Vom New Age zur populären Spiritualität«. In: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.), Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie), Bielefeld: transcript.
- Langel, Helmut (1997): »Transzendente Meditation (VIII-14)«. In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland, Loseblattwerk in einem Ordner (ab 5. Ergänzungslieferung in zwei Ordnern), Landsberg am Lech: Günter Olzog Verlag, S. 1-8.
- Lichtblau, Klaus (2000): »»Vergemeinschaftung« und »Vergesellschaftung« bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs«. Zeitschrift für Soziologie Vol. 29, No. 6, S. 423-441.
- Luckmann, Thomas (1990): »Shrinking Transcendence, Expanding Religion?«. Sociological Analysis Vol. 51, No. 2, S. 127-138.
- Luckmann, Thomas (2002): »Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa«. In: Hans-Peter Müller/Hans Bertram/Klaus Eder/Frank Ettrich/Hildegard M. Nickel (Hg.), Ein postsäkulares Europa? (Berliner Journal für Soziologie), Opladen: Leske+Budrich, S. 285-293.
- Luhmann, Niklas (1998): Die Gesellschaft der Gesellschaft (stw 1360), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): Die Religion der Gesellschaft (stw 1581), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mayer, Jean-François (1995): »L'évolution des nouveaux mouvements religieux: quelques observations sur le cas de la Suisse«. Social Compass Vol. 42, No. 2, S. 181-192.
- Melton, Gordon J. (1986): The encyclopedic handbook of cults in America (Garland reference library of social science ), New York: Garland Publishing.

- Melton, Gordon J. (2004): »An Introduction to New Religions«. In: James R. Lewis (Hg.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford/New York: Oxford University Press, S. 16-35.
- Melton, J. Gordon (1995): »The Changing Scene of New Religious Movements: Observations from a Generation of Research«. *Social Compass* Vol. 42, No. 2, S. 265-27.
- Nassehi, Armin (1995): »Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne«. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main: Campus, S. 103-126.
- Nassehi, Armin/Saake, Irmhild (2004): »Die Religiosität religiöser Erfahrung. Ein systemtheoretischer Kommentar zum religionssoziologischen Subjektivismus«. *Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* Jg. 93, 2004/3, S. 64-81.
- Neubert, Frank (2010): »Von der verfolgten ›Sekte‹ zur etablierten Religionsgemeinschaft. Die Wandlungen der Hare Krishna Bewegung«. In: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie)*, Bielefeld: transcript.
- Otnes, Per (1990): »Das Ende der Gemeinschaft?«. In: Carsten Schlüter/Lars Clausen (Hg.), *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme (Beiträge zur Sozialforschung. Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, Band 5)*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 65-74.
- Parsons, Talcott (1968): *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, Volume II*, New York/London: The Free Press/Collier Macmillan Publishers.
- Rademacher, Stefan (2010): »›Makler‹: Akteure der Esoterik-Kultur als Einflussfaktoren auf Neue Religiöse Gemeinschaften«. In: Dorothea Lüddeckens/Rafael Walthert (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie)*, Bielefeld: transcript.
- Robbins, Thomas (1988): *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, London/Newbury Park/Beverly Hills/New Delhi: Sage Publications.
- Rothstein, Mikael (1996): *Belief Transformations: Some Aspects of the Relation between Science and Religion in Transcendental Meditation (TM) and the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) (Renner studies on new religions)*, Aarhus: Aarhus University Press.

- Schluchter, Wolfgang (1988): Religion und Lebensführung. Band 2, Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seiwert, Hubert (1998): »Einleitung: Das ›Sektenproblem‹«. In: Massimo Introvigne (Hg.), Schluss mit den Sekten! Die Kontroverse über Sekten und neue religiöse Bewegungen in Europa, Marburg: diagonal-Verlag, S. 9-38.
- Seiwert, Hubert (1999): »The German Enquete Commission on Sects: Political Conflicts and Compromises«. Social Justice Research Vol. 12, No. 4, S. 323-340.
- Shibley, Mark A. (1998): »Contemporary Evangelicals: Born-Again and World Affirming«. Annals of the American Academy of Political and Social Science Vol. 558, S. 67-87.
- Stone, Donald (1976): »The Human Potential Movement«. In: Robert N. Bellah/Charles Y. Glock, (Hg.), The New Religious Consciousness, Berkeley: University of California Press, S. 93-115.
- Strang, Heinz (1990): »Gemischte Verhältnisse. Anzeichen einer Balance von ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹«. In: Carsten Schlüter/Lars Clausen (Hg.), Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme (Beiträge zur Sozialforschung. Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, Band 5), Berlin: Duncker & Humblot, S. 75-92.
- Süss, Joachim/Pitzer-Reyl, Renate (Hg.) (1996): Religionswechsel. Hintergründe spiritueller Neuorientierung (Claudius-Kontur), München: Claudius.
- Süss, Joachim (2001): »Osho-Bewegung (VIII-8)«. In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka, Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland, Loseblattwerk in einem Ordner (ab 5. Ergänzungslieferung in zwei Ordnern), München: Günter Olzog Verlag, S. 1-10.
- Süss, Joachim (2003): »Herausforderungen und Perspektiven der Neureligionenforschung«. Religion – Staat – Gesellschaft 2. Jg. 1, S. 297-319.
- Süss, Joachim (2006): »›Zorba the Buddha‹ als Ideal des spirituellen Weges. Anmerkungen zum religiösen Profil der Osho-Bewegung und ihren asiatisch-abendländischen Wurzeln«. In: Michael Bergunder (Hg.), Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht (Neue Hallesche Berichte 6), Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, S. 90-102.
- Sutcliffe, Steven J. (2003): Children of the New Age. A History of Spiritual Practices, London/New York: Routledge.

- Swatos, William H., Jr. (1981): »Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back In«. *Sociological Analysis* Vol. 42, No. 1, S. 17-26.
- Tönnies, Ferdinand (1931): »Gemeinschaft und Gesellschaft«. In: Vierkandt, Alfred (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Ferdinand Enke, S. 180-191.
- Tönnies, Ferdinand (1991): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. 3., unveränd. Aufl. des Neudrucks der 8. Aufl. von 1935 (Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Troeltsch, Ernst (1919): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften, Band 1), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, Ernst (2003): »Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht«. In: Ernst Troeltsch, Ernst Troeltsch Lesebuch. Herausgegeben von Friedemann Voigt (UTB für Wissenschaft, Band 2452), Tübingen: Mohr Siebeck, S. 208-234.
- Tyrell, Hartmann (1994): »Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne ›Gesellschaft‹«. In: Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (Hg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik* (stw 1118), Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 390-414.
- Usarski, Frank (1988): *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln: Böhlau.
- von Stuckrad, Kocku (2004): *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München: C. H. Beck.
- Wallis, Roy (1976): *The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology*, London: Heinemann.
- Wallis, Roy (1984): *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London/Boston/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Weber, Max (1922): »Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie«. In: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 403-450.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wilson, Bryan (1982): *Religion in Sociological Perspective*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan (1998): »Scientology. Vergleichende Analyse ihrer religiösen Lehre und Doktrin«. In: Church of Scientology International (Hg.), *Lehre und Ausübung einer modernen Religion. Scientology. Ein Überblick aus religionswissenschaftlicher Sicht*, Kopenhagen: New Era Publications International APS, S. 111-145.

- Wilson, Bryan R. (1990): *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford: Clarendon Press.
- Winter, Franz (2010): »West-Östliches New Age? Ein Neuzugang im religiösen Feld und seine grundsätzliche Verortung«. In: Lüddeckens, Dorothea/Walther, Rafael (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie)*, Bielefeld: transcript.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1997): »Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus«. In: Ulrich Beck/Peter Sopp (Hg.), *Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?*, Opladen: Leske+Budrich, S. 23-35.
- Woodrum, Eric (1977): »The Development of the Transcendental Meditation Movement«. *The Zetetic Scholar* No. 1, S. 16-35.