



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Auf der Suche nach dem Selbst-
Strategien spiritueller Selbsterfahrung
und religiöse Pluralität in Wien“

Verfasserin

Sarah Kohlmaier

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag^a. Phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Prof. Dr. Ernst Halbmayer

**„DU BIST DAS INSTRUMENT,
DURCH DAS DAS LEBEN SICH VERWIRKLICHT.“**
(HANS STEINKE, AM 20.02.2009)

MEIN DANK

gilt all jenen, die den Verlauf dieser Arbeit, Phasen des Erfolges und der Unsicherheit an meiner Seite miterlebt haben. Besondere Gedanken möchte ich den Begegnungen und Gesprächen widmen, die meine Forschung, aber auch mein Weltbild und somit mein eigenes Leben inspirierten.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	5
1.1. Der wissenschaftstheoretische Hintergrund	6
1.2. Zentrale Forschungsfragen	9
1.3. Einführendes zu Forschungsfeld und methodischer Herangehensweise.....	10
1.4. Forschungsrelevanz innerhalb und außerhalb der Disziplin.....	11
2. Die Diskussion um den Glauben.....	12
2.1. Die Religiosität der Österreicher	12
2.2. Religionskritische Stimmen.....	16
2.2.1. Ludwig Feuerbach und das Wesen des Christentums	17
2.2.2. Karl Marx‘ Kritik an der Religion	19
2.2.3. Sigmund Freud und die „Zukunft einer Illusion“	20
2.2.4. Sartre und der Existentialismus	22
2.3. Auf der Suche nach der Mitte der Religionen- von Spiritisten bis zur einer bewusstseinsweiternden Psychotherapie	24
2.3.1. Die Theosophie auf der Suche nach der überreligiösen Vereinigung	24
2.3.2. Neue religiöse Bewegungen, Esoterik und New Age.....	27
2.3.2.1. Definitionen und zentrale Inhalte neuer religiöser Bewegungen	27
2.3.2.2. Esoterik und New Age als alternative Formen des Religiösen	29
2.3.3. Stanislav Grofs bewusstseinsweiternde Psychotherapie	32
2.4. Religion als Erfahrung- Grundzüge der Religionspsychologie.....	36
2.4.1. William James und die Erforschung religiöser Emotionen	37
2.4.2. C.G. Jungs Zugang zu der Schnittstelle von westlicher und östlicher Religion	38
2.5. Religion, Gesellschaft und Individuum unter dem Blickwinkel der Kultur- und Sozialanthropologie.....	41
2.5.1. Überblicke sozial- anthropologischer Herangehensweisen	43
2.5.2. Von der Funktionalität von Religion, Mythos und Magie.....	45
2.5.3. Religion, Individuum und Gesellschaft	47
2.5.4. Religionsethnologie und die „Moderne“- von Transkulturalität bis Fundamentalismus	54
3. Säkularisierung und die Privatisierung der Religion	56
3.1. Diskussionen über den Begriff der Säkularisierung	56
3.2. Religion im Spannungsfeld von Privatisierung und Pluralität	59

4.	Individualisierungstheorien in der Gegenwart.....	62
4.1.	Riceurs hermeneutischer Zugang zu einem Verständnis des menschlichen "Selbst".....	63
4.2.	Individualisierung und Identität in der Moderne.....	65
4.2.1.	Die Herausbildung einer Identität innerhalb der Gesellschaft.....	65
4.2.2.	Von der Sinnggebung der Religion für das individuelle Leben.....	68
4.2.3.	Individualisierte Religion- alternative Persönlichkeitskonzepte im Rahmen moderner Glaubenssysteme.....	69
5.	Empirische Untersuchungen.....	72
5.1.	Teilnehmende Beobachtungen.....	74
5.1.1.	Der Zugang zum Feld und Charakterisierung des Forschungsmodus.....	77
5.1.2.	Die Rolle der Forscherin.....	80
5.1.3.	Selbstfindungsseminare in Wien- 3 Beispiele.....	81
5.1.3.1.	Mentaltraining nach Kurt Tepperwein.....	82
5.1.3.1.1.	Die Philosophie des Mentaltrainings.....	83
5.1.3.1.2.	Techniken im Mentaltraining.....	86
5.1.3.1.3.	Das Ich und das Selbst im Mentaltraining.....	88
5.1.4.	Der Avatar- Weg.....	89
5.1.4.1.	Die Entstehungsgeschichte.....	90
5.1.4.2.	Die Philosophie des Avatar- Weges.....	91
5.1.4.3.	Übungen zur Diskreation und Kreation von Überzeugungen.....	92
5.1.4.4.	Identität und Sein im Avatar.....	93
5.1.5.	Sat Zen.....	94
5.1.6.	Analyse der Seminare.....	96
5.1.6.1.	Methoden und Übungen:.....	97
5.1.6.2.	Lösungsansätze persönlicher Problembereiche.....	100
5.1.6.3.	Wahrnehmung der Eigenverantwortung.....	101
5.1.6.4.	Der Stellenwert zwischenmenschlicher Beziehungen.....	102
5.1.6.5.	Körper und Geist als Einheit.....	103
5.1.6.6.	Persönlichkeitskonzepte und Charakterstrukturen.....	103
5.1.6.7.	Das „Selbst“ im Gegensatz zum „Ich“.....	105
5.2.	Die Interviews.....	106
5.2.1.	Der Zugang zu den InterviewpartnerInnen.....	107
5.2.2.	Zu den Fragestellungen der Leitfadenterviews.....	107
5.2.3.	Analyse der Interviews.....	109

5.2.3.1.	Analyse der Interviews der VeranstalterInnen- der Versuch einer Typenbildung	112
5.2.3.2.	Analyse der Interviews der TeilnehmerInnen	118
6.	Conclusio- Die Bedeutung spiritueller Selbsterfahrung im Kontext religiöser Pluralität.....	122
7.	Bibliographie.....	124
8.	Anhang	135
8.1.	Verzeichnis der InterviewpartnerInnen	135
8.2.	Abbildungsverzeichnis	136
8.3.	Interviewleitfäden	136
8.3.1.	Befragung der VeranstalterInnen	136
8.3.2.	Befragung der TeilnehmerInnen	138

1. Einleitung

Die Diplomarbeit, die im Rahmen meines Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie verfasst wurde, trägt einen Namen, der auf den ersten Blick die methodischen Untersuchungen und sozialwissenschaftliche Methoden zu übersteigen droht. „Auf der Suche nach dem Selbst- Strategien spiritueller Selbstfindung und religiöse Pluralität in Wien“ lässt ein Forschungsfeld vermuten, das kaum fassbar, sich in den Weiten der menschlichen Vorstellungen zu verlieren scheint.

Im Laufe meines Studiums hatte ich die Ehre, unter der Leitung der Amazonienforscherin Joanna Overing eine Seminararbeit zu verfassen, die sich mit Individualität und Selbstbild im indigenen Amazonien auseinandersetzt. Zentrale Fragestellung dieser Arbeit war, wie eine Art „Ich- Identität“ innerhalb einer Gesellschaft geformt werden konnte, die zusätzlich auf das Engste mit der indigenen Kosmologie zusammenhängt¹. Konnten in Bezug auf westliche Industriegesellschaften ähnliche Beobachtungen gestellt werden?

Es ist mittlerweile fast unmöglich, dem breiten Angebot unterschiedlichster Glaubensrichtungen auszuweichen, wenn man sich durch die moderne Welt bewegt. Aber es muss nicht einmal eine Reise in ein fremdes Land sein, das uns mit fremden Sitten in Kontakt bringt und uns alternative Weltbilder vorstellt. Schon ein Streifzug durch die eigene Heimatstadt - in meinem Fall Wien - erlaubt Einblicke in Glaubensrichtungen und Denkweisen, die nicht unbedingt etwas mit dem hier so verwurzelten Christentum zu tun haben. Das Auge kann durch vielerlei Bilder von Gottheiten und Engeln, der bunten Zusammenstellung von gemalten Energiefeldern, spiegelnden Windspielen und dem Menschen wohltuenden Steinen entzückt werden, genauso, wie die Nase sich im Duft von Patschuli und Sandelholz verlieren kann. Phänomene, die vermuten lassen, dass nicht mehr eine einzelne Religion tonangebend für die in Österreich lebenden Menschen sein muss.

Dass Menschen sich mittlerweile ihren persönlichen Glauben aus unterschiedlichen Quellen zusammenstellen, kann als beobachtbares Faktum festgestellt werden. Synkretistische Glaubensvorstellungen sind in Zeiten von Pluralität und Globalisierung Teil des alltäglichen Lebens (vgl. Lipp 1996). Es ist Ziel dieser Arbeit, ein derartiges Phänomen im Raum von Wien empirisch fassbar zu machen und vor dem Hintergrund von Individualisierungstheorien und Identitätsbildung zu analysieren.

¹ Overing spricht im Fall der Piaroa im indigenen Amazonien von einer „cosmological embeddedness of the everyday“ (Overing 2003: 298f). „Piara ideas about the everyday relate to a discourse that posits

Anhand qualitativer Forschungsmethoden soll untersucht werden, wie der Mensch als Individuum sich selbst innerhalb dieser Vielfalt an Glaubensrichtungen positioniert, selektioniert und seine eigene Identität „bastelt“.

Es soll also keinesfalls angestrebt werden, die jene bunte Vielfalt an Glaubensrichtungen und deren Entstehung ausschließlich anhand sozialer Dynamiken erklärbar zu machen. Vielmehr wird angestrebt, im Rahmen theoretischer Diskurse zur Rationalisierung, Säkularisierung und Globalisierung das Individuum in das Zentrum der Betrachtung zu rücken.

Dies ist meines Erachtens nur in Anbetracht eines transdisziplinären Ansatzes möglich, der es erlaubt, unterschiedlichen Theorien Raum zu geben:

1.1. Der wissenschaftstheoretische Hintergrund

Da die empirischen Untersuchungen dieser Arbeit sich auf die Stadt Wien konzentrieren, ist es notwendig, sich mit der Herausbildung eines „modernen“, westlichen Weltbildes zu befassen, auf dem die Konzeption von Individualität und Selbsterfahrung wesentlich gründet. Die in der vorliegenden Arbeit behandelten theoretischen Positionen, Forschungsansätze und Philosophien wurden bewusst ausgewählt, um darzustellen, auf welchen Grundsätzen sich westliche Individualität in der heutigen Zeit entwickelt hat.

Mit einem wissenschaftstheoretischen Querschnitt soll dargestellt werden, welche Forschungen über die Religiosität der Österreicher bereits unternommen worden sind. Die Erhebungen Paul Zulehners² (1974, 1981, 2001) bieten in diesem Bereich umfassendes Material.

Auf der anderen Seite soll auf den religionskritischen Diskurs eingegangen werden, der besonders seit der Aufklärung den Zugang zu Religiosität und Glauben und das Weltbild westlicher Industriegesellschaften³ geprägt hat. Mir ist bewusst, dass es im Rahmen dieser Arbeit unmöglich ist, die gesamte Geschichte der Aufklärung nachzuzeichnen und welchen Einfluss jene Überlegungen und revolutionären Postulate auf das religiöse Weltbild in westlichen Breitenkreisen wirklich gehabt haben. Werke von Feuerbach (1973), Marx (1975, 1978), Freud

many other worlds than that of human jungle existence" (ebd.). Jene Forschungen sollen in Kapitel 2.5.1 noch einmal Erwähnung finden.

² Zulehners Untersuchungen scheinen nach intensiver Recherche in Bezug auf die Religiosität der Österreicher in ihrer Intensität einzigartig. Es besteht eindeutig ein Bedarf an intensiveren Studien zu diesem Thema, vor allem für qualitative Studien.

³ Die Bezeichnung der „Industriegesellschaft“ kann mittlerweile relativiert werden. Es kann festgestellt werden, dass „die Gesellschaft, in der wir leben, sich vom Typus der „industriellen“ zum Typus der „spätindustriellen“ gewandelt hat. Nicht mehr „Arbeit“ im Sinne von Industriearbeit, steht als beherrschender, ordnender Faktor hier im Mittelpunkt, sondern „Dienstleistung“ im Sinne menschenbezogener, verwaltender, versorgender, sozialer und kommunikativer Aktivitäten“ (Lipp 1996: 41)

(1927, 1949) und Sartre (1979) dürfen in solch einer Diskussion dennoch nicht ausgelassen werden.

Durch vertiefte Literaturrecherchen wurde ersichtlich, dass fast parallel zu Bewegungen der Säkularisierung Bewegungen einer „Re - Religionisierung“ stattgefunden haben. Der Glaube scheint auf unterschiedliche Art und Weise (wieder) Eingang im Gedankengut der Menschen gefunden haben. Das soll anhand unterschiedlicher Beispiele anschaulich gemacht werden: Die von Helena Blawatskys gegründete Richtung der Theosophie (siehe Blawatsky 1877, 1888; Botheryd 1995; Figl 1993) stellt sich als Bewegung dar, die versucht das Wesen unterschiedlicher Glaubensrichtungen herauszufiltern. Ähnliche Tendenzen lassen sich auch bei einer individualisierten Religion der Gegenwart entdecken. In diesem Sinne spielt bereits ab dem 19. Jahrhundert Individualisierung in Bezug auf einen persönlichen Glauben eine große Rolle.

Auch innerhalb der Psychologie wurde dem Thema „Religion“ auf unterschiedliche Weise Aufmerksamkeit geschenkt. In der auf LSD- und holotroper Atemtechnik beruhenden Psychotherapie Stanislav Grofs (Grof 1981, 1997, 1999), aber auch innerhalb der Religionspsychologie (Dunde 1993; Freud 1927; Heine 2005; Jung 1967; James 1997) wird die Rolle von Spiritualität für ein Individuum unterschiedlich thematisiert. Auch das Thema neuer religiöser Bewegungen (NRM) soll behandelt werden, da eben im Zuge aktueller, spiritueller Öffnungen die „Esoterik“ und „Spiritualität“ Gläubigkeit der modernen Gesellschaft ein neues Gewand gefunden haben. In solchen Bewegungen können unterschiedliche Elemente verschiedenster Glaubenssysteme wahrgenommen werden, wobei innerhalb dieser Bewegungen eine enge Verbindung zwischen dem Individuum und dem Göttlichen postuliert wird (vgl. Feder 1991; Figl 1993, 2002, 2003; Hödl 2003a; Morris 2006; Sudbrack 1993). Die Beziehung von Individuum, Gesellschaft und Spiritualität ist für diese Arbeit von besonderer Bedeutung.

Da es sich um Untersuchungen handelt, die im Feld der Kultur- und Sozialanthropologie relevant sein sollen, möchte ich darauf eingehen, welche Bedeutung der religiösen Traditionen und spirituellen Glaubensinhalten innerhalb sozialanthropologischer Studien beigemessen wurde. Erst soll ein Überblick über die unterschiedlichen Themenbereiche der Religionsanthropologie geboten werden (siehe Bowie 2006; Hauschild 1993; Morris 2006; Schmidt 2008; Wernhart 2002, 2004;). Der funktionale Aspekt von Religion für ein Individuum wird durch die Theorien von Durkheim (1899, 1915, 1919, 1966) Malinowski (1931, 1986) und Radcliffe-Brown (1952) im Vergleich diskutiert. Wie Religiosität und Glaube mit verschiedensten Sphären des gesellschaftlichen Lebens zusammenhängt, zeigen unterschiedlichste Beiträge

der Kultur- und Sozialanthropologie. Die Beziehungen zwischen Kosmologie, Macht, ökologischen Bedeutungen rituellen Handelns, Genderbeziehungen, Konzeptionen von Körper und Heiltraditionen werden thematisiert (vgl. Bourguignon 1973; Comaroff 1985; Douglas 1966; Harris 1966; Hödl 2003b; Kapferer 1991; Mader 2001, 2008; Obeyesekere 1976). Auch der Zusammenhang von sozialem Status, Identitätsbildung und rituellen Handlungen wird analysiert (vgl. Turner 1969; Van Gennep 1986). Unter den vielseitigen, ethnologischen Studien befinden sich sogar Beiträge von ForscherInnen, die über ihre Studien hinaus selbst zu Lehrlingen schamanischer Meister wurden (vgl. Castaneda 1972; Harner 1994).

Zunehmende Tendenzen von Globalisierung und Transkulturalität der Gegenwart sprechen für eine Zunahme an kulturellem Austausch und der Bildung synkretistischer und hybrider Kulturmerkmale. Dadurch bilden sich auch für das Feld der Religionsanthropologie (u.a. durch transdisziplinäre Zusammenarbeit) neue Forschungsfelder. Dadurch gilt es, die Konzepte von Individualität und Identität einer neuen Interpretation zu unterziehen (siehe Kap. 4.2). Im Lichte philosophischer Diskussionen über das Wesen des Menschen (vgl. Reagan 1978; Riceur 1981, 1974; Van de Hegel 1982) sollen Begriffe, wie „Individualität“ und „Identität“ diskutiert werden (siehe Berger 1967, 2004; Dumont 1986, 1991; Luckmann 1985). Beiträge der Soziologie (vgl. Berger 1967, 2004; Hahn 1974, Helsper 1996, Lipp 1996, Mörth 1986, Murken 1998), Religionspädagogik (vgl. Fraas 1983), Religionssoziologie (vgl. Chaves 1994), der Kultur- und Sozialanthropologie (Dumont 1986, 1991; Gellner 1992; Hefner 1998; Nagata 2001), aber auch der Geschichtswissenschaft (vgl. Van Dülmen 1989) erforschten den Sinn von Religion und die Bedeutung des Glaubens für das Individuum einer „säkularisierten“, westlichen Gesellschaft. Der Zugang, den ich mittels der verfassten Diplomarbeit gewählt habe, stellt Religion in das Licht eines individuellen Glaubens- nicht, um wie schon oben angedeutet diesen aufgrund von sozialer Dynamiken erklärbar zu machen, sondern, um dessen Bedeutung für das Individuum vor dem Hintergrund jener „Subjektiven Wende“ in den Vordergrund zu heben.

Die Auswirkung säkularer Entwicklungen auf das religiöse Bewusstsein einer Gesellschaft wird so Thema des dritten großen Kapitels der vorliegenden Arbeit. Der Religionssoziologe Chaves (1994) beschreibt in diesem Zusammenhang, wie der Organisationsgrad einer Gesellschaft mit jenen von Säkularisierung zusammenhängen kann. Auch das Bedürfnis nach der Entwicklung einer eigenen Identität und Prozesse der Individualisierung können als kollektives Phänomen moderner, westlicher Industriegesellschaften interpretiert werden.

Relativistische Weltanschauungen der Moderne, die sich auf individuelle Bedürfnisse und persönliche Glaubensüberzeugungen konzentrieren, werden genauso so ins Zentrum der Betrachtung gerückt, wie Rationalismus und religiöser Fundamentalismus.

Das ist genau der Punkt, an dem ich meine persönlichen empirischen Untersuchungen angesetzt habe.

1.2. Zentrale Forschungsfragen

Um genau jene Schnittstelle von Individualität und persönlichen Glaubensüberzeugungen innerhalb eines modernen, säkularisierten Kontextes zu betrachten, habe ich mich im Zuge meiner eigenen, empirischen Forschung auf Selbsterfahrungsseminare in Wien konzentriert. Teilnehmende Beobachtungen und qualitative, problemzentrierte Interviews waren Instrumentarien für jene Untersuchungen, die in Kap. 1.3. noch vorgestellt werden sollen. Inwiefern Selbstbewusstsein, Individualität und individuelle Lebensführung mit dem persönlichen Glauben zusammenhängen war zentrale Fragestellung, der sich als Leitfaden durch meine Beobachtungen und Interviews zog:

- Was für ein Angebot besteht in Wien, um Menschen „auf der Suche nach sich selbst“ behilflich zu sein?
- Welche Strategien werden von den TeilnehmerInnen der gewählten Veranstaltungen verfolgt, um auf einer „Suche nach dem Selbst“ ihrem individuellen Sein näher zu kommen?
- Welche Mittel werden von den VeranstalterInnen angewendet, um auf einer „Suche nach dem Selbst“ die Teilnehmer mit Individualisierungsprozessen zu konfrontieren?
- Inwiefern beziehen sich genannte VeranstalterInnen auf religiöse Glaubensinhalte innerhalb der angebotenen Veranstaltungen?
- Wenn ja, welche Elemente unterschiedlicher religiöser, esoterischer oder spiritueller Glaubensrichtungen sind in den Veranstaltungen zu finden?
- Was wird in diesem Zusammenhang von den Beteiligten unter „Individualität“, dem eigenen „Selbst“ und der eigenen Identität verstanden?
- Besteht ein Zusammenhang zwischen (persönlichen) religiösen Glaubensinhalten der Beteiligten und einer bestimmten Konzeption des „eigenen Selbst“?

- Welche Reaktionen auf das Angebot unterschiedlicher Glaubensrichtungen und religiöser Strömungen können in diesem Sinne festgestellt werden?
- Welche Rolle spielt demnach die religiöse Pluralität der Gesellschaft in Bezug auf die Prägung des eigenen Selbst- Bewusstseins und Individualitätsgefühls einer Person?

1.3. Einführendes zu Forschungsfeld und methodischer Herangehensweise

Anhand welcher Methoden die Forschung vollzogen wurde, will ich nun vorstellen:

Als ich eines Tages meine Wohnung betreten wollte, befand sich auf meinem Postkasten eine kleine Zeitschrift mit dem Namen „Bewusstsein“. Die Zeitschrift, gemeinsam mit dem mit ihr verbundenen Internetportal www.bewusst-sein.net (Url1), das „Umfassende Internetportal für Spiritualität und ganzheitliches Leben“ bestehen als Teilinstitution des Wiener Arbeitskreises für Metaphysik. Dieser wurde 1982 ins Leben gerufen, wobei seit dem ein gezielter Vertrieb der Zeitschrift (Url2) besteht, was bedeutet, dass diese sowohl in spirituellen, esoterischen Geschäften aufliegt und in die eigene Wohnung bestellt werden kann.

Die Zeitschrift selbst bietet einen Einblick in das aktuelle Angebot unterschiedlicher Seminare religiösen, esoterischen und spirituellen Inhalts, wobei Kontaktadressen und weitere Links angeführt werden. Das Angebot umfasst sämtliche Veranstaltungen, die dem geistigen, wie auch körperlichen Wohlbefinden des Menschen förderlich sein können. Praktiken wie Yoga, Reiki, Massagen finden hier ihren Platz, genauso wie spirituelles Singen, schamanische Reisen, Rückführungen, Räucherworkshops und themenspezifischen Fachvorträgen. Da es sich um ein interaktives Portal handelt, ist es jedem möglich, eigene Veranstaltungen, oder Produkte zu inserieren, sofern man registriert ist. Ausgehend von diesem breiten Angebot habe ich in der Phase meiner Feldforschung Kontakt zu jenen Veranstaltungen gesucht, die Schlagworte wie „Selbstfindung“, „Selbstentfaltung“, „Persönlichkeitsentwicklung“, „Selbstentwicklung“ o.ä. in deren Anzeigen veröffentlicht hatten.

Zugegebenermaßen erwies es sich schwieriger, als gedacht, Zugang zu dem gesuchten Feld zu bekommen. Es geschah durch aus, dass über Monate hinweg keine Reaktion auf Anfragen zu erhalten war. Über den Zugang zum Forschungsfeld und die Erfahrungen durch meine Rolle als „Beobachterin“ wird in Kapitel 5.1.1 und 5.1.2. ausführlich berichtet werden.

Wie bereits erwähnt, entspringt das notwendige Material für eine eigenständige Forschung im Zuge meiner Arbeit der qualitative Sozialforschung (siehe Flick 2000; Glaser 1998; Mayring 2002). Das fünfte Kapitel ist den empirischen Untersuchungen, Vorgehensweisen, Methoden

und Ergebnissen meiner Arbeit gewidmet. Teilnehmende Beobachtung in drei verschiedenen Selbstfindungsseminaren (siehe Kap. 5.1.) und zehn qualitativen Leitfadeninterviews (siehe Kap. 5.2.) bilden den Grundstock und das Datenmaterial der empirischen Forschung. Auch Problematiken, die sich im Zuge der Feldforschung ergeben haben, sollen in einzelnen Kapiteln des Empirischen Teils näher spezifiziert werden.

1.4. Forschungsrelevanz innerhalb und außerhalb der Disziplin

Wie bereits erwähnt, ist es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, sämtliche Lebensbereiche, in denen Religion und persönlicher Glaube für das Individuum relevant werden, empirisch oder theoretisch aufzuarbeiten.

Ich bin dennoch überzeugt, dass in der präsentierten Arbeit durch transdisziplinäre, exemplarische Eindrücke neue Schritte innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie vorzuschlagen ist:

Wie sehr individueller Glaube zwischenmenschliche Beziehungen, die Arbeitswelt, das Bildungswesen oder das Zusammenleben von verschiedenen Nationalitäten beeinflussen kann, ist leicht täglichen Meldungen diverser Medien zu entnehmen.

Welche Rolle individueller Glaube in einer „säkularisierten“ Welt spielen kann, ist für eine Welt, in der Kulturkontakt und kultureller Austausch unvermeidbar geworden sind, eine zentrale Fragestellung. Ich bin davon überzeugt, dass Unterscheidungen wie „religiös“ oder „nicht religiös“, „Glaube“ oder „nicht Glaube“ in einem neuen Kontext relativiert werden können.

Ob sich Säkularisierung, Individualisierung, Rationalisierung und Aufklärung von einer individuellen, spirituellen Sinngebung des Menschen für sein Leben wirklich streng voneinander trennen lassen, halte ich in Anbetracht des aktuellen Zeitgeistes für mehr als fragwürdig.

Wie sich dieses Verhältnis gestaltet, möchte ich empirisch zeigen.

2. Die Diskussion um den Glauben

2.1. Die Religiosität der Österreicher

„Der Begriff „Religion“ meint im allgemeinen (sic!) die geschichtlich und kulturelle vielfältige Erscheinung der Beziehung von Menschen zu einem Göttlichen bzw. Außerweltlichen, das persönlich erfahren, gemeinsam verehrt, in Schriften benannt, in Riten verehrt und im Lebensalltag wirksam werden kann.“ (Dunde 1993: 228)

Bevor individuelle Ausformungen von Religiosität und ein persönlicher Glaube⁴ ins Blickfeld gebracht werden können, ist es wichtig, Definitionen heranzuziehen.

Jene „Beziehung von Menschen zu einem Göttlichen“⁵ (ebd.) findet in unterschiedlichen Glaubensrichtungen Ausdruck in mannigfaltigen Erscheinungen des Göttlichen. Auf diese möchte ich an dieser Stelle jedoch nicht detaillierter eingehen, da es den Rahmen der Arbeit übersteigen würde. Innerhalb individueller Glaubenskonzepte und persönlicher Religiosität ist es das Element religiöser Erfahrung, welches außerhalb von Individualität Menschen eine Gemeinschaft bilden lässt. Die Verwirklichung von Religiosität im Alltagsleben, egal in welcher Form, kann auf einer individuellen Ebene angesiedelt werden. Gläubigkeit manifestiert sich so in der gesamten Lebensphilosophie eines Menschen.

Die Grundlage, individuelle Glaubensvorstellungen in Österreich frei (aus)leben zu können und ihnen Ausdruck zu verleihen, ist neben anderen Grundrechten⁶ im Artikel 63 des Staatsvertrags von St. Germain seit 1919 rechtlich festgelegt:

„Österreich verpflichtet sich, allen Einwohnern Österreichs ohne Unterschied der Geburt, Staatsangehörigkeit, Sprache, Rasse, oder Religion vollen und ganzen Schutz von Leben und Freiheit zu gewähren. Alle Einwohner Österreichs haben das Recht, öffentlich oder privat jede Art von Glauben, Religion oder Bekenntnis frei zu üben, sofern deren Übung nicht mit der öffentlichen Ordnung oder den guten Sitten unvereinbar ist.“ (StGBI 303/1920)

Wie äußert sich diese grundrechtliche Freiheit?⁷ Abbildung 1 veranschaulicht die Zahlen der Volkszählung 2001 (Statistik Austria, Volkszählung 2001; siehe Url3) betreffend die Zugehö-

⁴ Weitere Definitionen zentraler Begriffe für die Thematik, wie „Individualist Religion“ (Cookson 2003: 194 -199), oder „Esoterik“ (Dunde 1993: 77- 86) wie auch die der „New Religious Movements“ (Cookson 2003: 297- 301) sollen in späteren Kapiteln diskutiert werden.

⁵ Das „Göttliche“ bezeichnet hier keinesfalls eine Gottesidee, wie sie in monotheistischen Traditionen üblich ist. Eher wird ein „Transzendenzbezug“ beschrieben, da es auch Religionen ohne Gottesvorstellungen gibt.

⁶ Der allgemeinen Gewährleistung von Grundrechten nachzugehen, sie genauer auszuführen und deren Handhabung in der alltäglichen Lebenspraxis der österreichischen Bevölkerung genauer nachzugehen, kann in diesem Rahmen nicht näher ausgeführt werden. Siehe dazu Potz 2007.

⁷ Welche Kirchen und Religionsgemeinschaften rechtlich anerkannt werden, folgt gewissen Kriterien. Siehe dazu Potz 2007: 45- 55.

rigkeit zu unterschiedlichen Konfessionen in Wien. Abbildung 2 zeigt nach derselben Volkszählung die Ergebnisse für Österreich in absoluten Zahlen und Prozentanteil der Österreichischen Bevölkerung:

Religion	Wien
Insgesamt	1.550.123
Römisch-katholisch	762.089
Griechisch-katholisch (uniert)	900
Evangelisch	72.492
Orthodox	93.294
Andere christliche (christlich orientierte) Gemeinschaften	19.593
Islamisch	121.149
Israelitisch	6.988
Andere nicht-christliche Gemeinschaften	10.317
Ohne Bekenntnis	397.596
Ohne Angabe	65.705

Abb.1.: Konfessionen in Wien⁸ (vgl. Statistik Austria, URL 3)

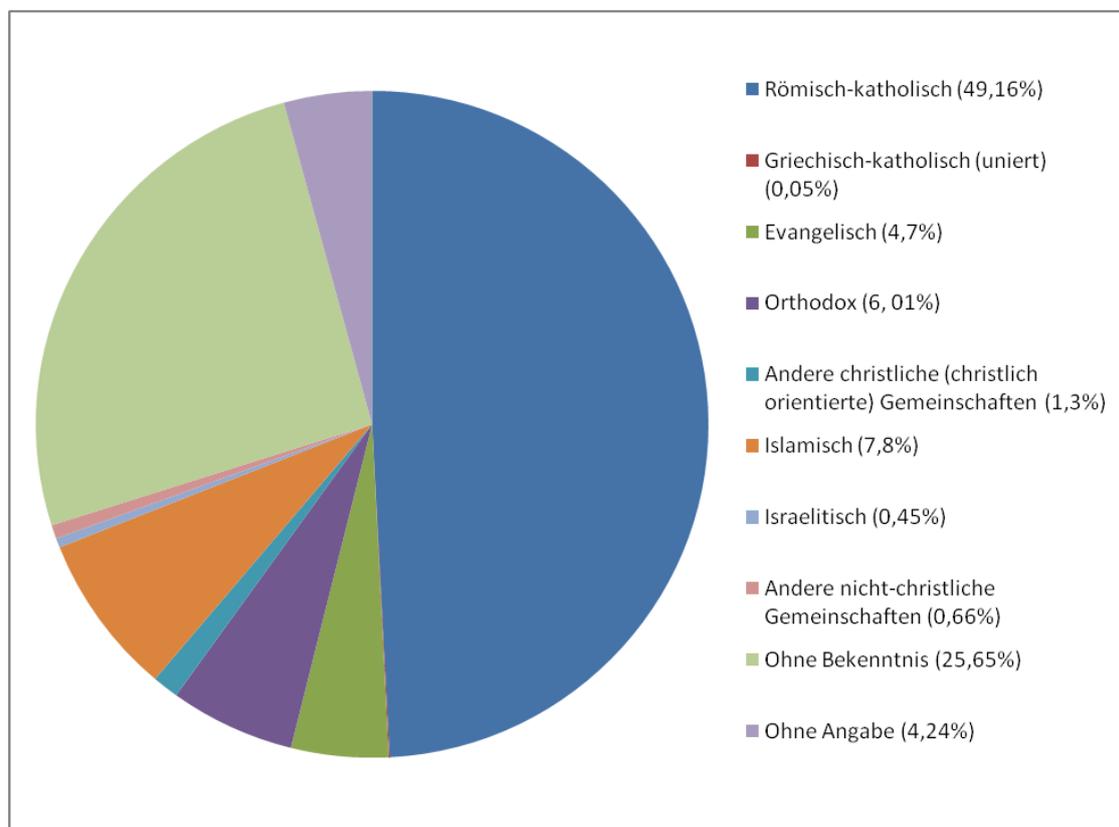


Abb. 2: Religiöse Konfessionen in Wien in Prozentzahlen (absolute Zahlen siehe Abb.1.)

Darauf aufbauend sind Erhebungen von Interesse, die einzelne religiöse Inhalte betreffen. Im Zuge meiner Recherchen habe ich mich dabei hauptsächlich auf Paul Zulehners Erhebungen gestützt (vgl. Zulehner 1974, 1989, 2001).

Laut Zulehner (1981: 16) können, gereiht nach Verbreitung der Basiswerte, folgende Variablen⁹ genannt werden, die befragte Österreicher in ihrem Leben als wichtig erachten:

	stark.....schwach			
	1	2	3	4
Ordoedürfnis	64%	30%	5%	/
"Selbstverwirklichung"	52%	36%	10%	2%
soziale Freiheit	63%	11%	23%	2%
Beheimatung	47%	37%	16%	1%
Beweglichkeit	33%	39%	24%	4%
Zufriedenheit	25%	39%	28%	8%

Abb.3: Reihung der Bedürfnisse für die Österreicher (ebd.)

Daraus wird ersichtlich, dass die Möglichkeit nach „Selbstverwirklichung“ zum Zeitpunkt der Erhebungen bereits für die Hälfte der Befragten als sehr wichtig eingestuft wird. Welche Strategien der Selbstverwirklichung und Selbsterfahrung heute verfolgt werden, ist nun auch demnach zentrale Frage der gegenständlichen Arbeit.

In Bezug auf die Religiosität der Österreicher¹⁰ wurden von Zulehner im Jahr 2001 folgende Werte erhoben:

Sehr religiös	8%
Religiös	59%
Gleichgültig	14%
Eher nicht religiös	10%
Nicht religiös	7%

Abb.4: Einstufung der Österreicher nach Grad der Religiosität (vgl. Zulehner 2001: 23)

⁸ Anm. der Verfasserin: Unter dem gleichen Link wurden auch Zahlen in Bezug auf ganz Österreich veröffentlicht. Da sich bei der Überprüfung der Prozentwerte herausgestellt hat, dass diese ungenau sind, wurde jene Tabelle nicht in die Arbeit aufgenommen.

⁹ Anm.: Unter „Ordoedürfnis“ versteht Zulehner den Wunsch eines Menschen nach Frieden. Dieser Wunsch beinhaltet u.a. Trost zu finden, das Leben tapfer zu meistern, ein guter Mensch zu sein und in geordneten Verhältnissen zu leben (vgl. Zulehner 1981: 13).

¹⁰ Zulehner konzentriert sich in seinen Studien ebenfalls auf Geschlechterverteilung und Bildungshintergrund in Bezug auf Religiosität. Seinen Ergebnissen nach zeigt sich bei Frauen ein intensiverer Zugang zu religiösen Inhalten, als bei Männern. Auch bei älteren Menschen ist eine intensivere Religiosität zu beobachten (vgl. Zulehner 2001: 24). Wie stark Religiosität im Leben der Österreicher ausgeprägt ist, zeigt er auch in einem internationalen Vergleich (vgl. ebd.: 27). Es konnte im Zuge meiner empirischen Studien erkannt werden, dass weit aus mehr Frauen, als Männer in Selbsterfahrungsseminaren anzutreffen waren. Demnach waren 84,6% der gesamten TeilnehmerInnen Frauen und 15,4% Männer.

„Religion, wie sich bei den Menschen anzutreffen ist, hat zu tun mit *Trost, Ermutigung, schwere Situationen bestehen*. Sie dient gleichsam als „*heiliger Lebensschild*“¹¹: Was Leben bedroht, soll ferngehalten, was an Leben entstanden ist, soll geschützt werden. So ist verständlich, daß Religion mit einem ausgeprägten Verlangen nach Unveränderlichkeit einhergeht.“ (Zulehner 1981: 116)

Eine der Funktionen, die Religion, Glaube und auch Magie im Leben der Menschen erfüllt, ist demnach die Befriedigung eines Sicherheitsbedürfnisses. Daneben erkennt Zulehner auch andere Teilfunktionen, die Religion erfüllen kann. Diese setzen sich aus kognitiven, emotionalen und handlungsrelevanten Funktionen zusammen (Zulehner 2001: 29f). Erstere würden dem Leben einen Sinn geben, und Antworten, wie auch Gesamtzusammenhänge deutlich machen. Emotionale Funktionen beinhalten Qualitäten, die das Gefühlsleben einer Person und ihre Empfindung beeinflussen. Dies schließt Trostgefühle, Pflicht, Solidarität und Verantwortung mit ein, und hat somit einen Einfluss auf das Identitäts- Bewusstsein eines Menschen, auf das Selbstbewusstsein und den persönlichen Handlungsspielraum. Handlungsrelevante Funktionen bilden die ethische Komponente im zwischenmenschlichen Zusammenleben, welche Handlungsspielräume, das Leben, wie auch persönliche Beziehungen strukturieren. Wie aber werden jene Bedürfnisse befriedigt, wenn religiöse Vorstellungen in den Hintergrund treten und das eigenverantwortliche, aufgeklärte Individuum sein Leben bewusst bestimmt? Inwiefern hilft Religiosität¹² dem Individuum dennoch, sich selbst wirklich zu definieren und in der heute als säkular geltenden Gesellschaft zu positionieren?

Individualität¹³ dürfte auch nach den Forschungen Zulehners eines der Heiligtümer der Österreicher sein. Insofern spricht er von einer „gebremste[n] Säkularisierung“ (Zulehner 1989: 35). Nach seinen Erhebungen ist- entgegen einiger Säkularisierungstheorien- die „Transzendenzspannweite“ (ebd.). der Menschen nicht weiter geschrumpft. Er erkennt dass die Religiosität der Österreicher dennoch nicht mehr auf traditionelle, kirchliche Glaubensinhalte beschränkbar ist und so untersucht er, was passiere, wenn Religion sich immer weiter in den privatisierten, individualisierten Bereich einer Person bewegt und ob sie sich in diesem Sinne „unter den Bedingungen der modernen Kultur“ (Zulehner 2001: 16) wandeln würde. Er fragt, ob das, was er als „religionssoziologische Säkularisierungsannahme“ (ebd.) bezeichnet, in der heutigen Gesellschaft immer noch aktuell wäre, oder ob nicht entgegen der bisherigen Säkula-

¹¹ Anm.: Sofern nicht anders angegeben, entsprechen Hervorhebungen dem zitierten Original.

¹² An dieser Stelle sei fest gehalten, dass Religiosität und Kirchlichkeit in der von mir aufgearbeiteten Literatur durch aus unterschiedlich behandelt werden.

¹³ „Unter den Österreichern gibt es einen ausgeprägten „*Individualismus*“ (34% sehr stark, 39% stark)“ (Zulehner 1989: 115).

risierungstheorien die Spiritualität mit der Moderne einherginge, anstatt dass die Menschen zunehmend „unreligiös“ werden.

Eine der Aufklärung charakteristische Annahme, dürfte sein, dass Selbstständigkeit den Glauben zunehmend ersetzt. Zulehner scheint diese anhand seiner Befragungen sogar in ihr Gegenteil zu überführen: Nur 8% würden dieser Ansicht voll zustimmen, 14% etwas weniger. 20% sind gegen diese Aussage und 35% stimmen sogar völlig dagegen. 23% geben eine Position im Mittelfeld an. Das würde bedeuten, dass die sich angeblich seit der Aufklärung widersprechenden Prinzipien von Religiosität und individueller Selbstbestimmung einander nicht mehr ausschließen würden.

Anhand dieser Überlegungen können Begriffe wie Säkularisierung und Individualisierung im Kontext moderner Spiritualität neu interpretiert werden.

2.2. Religionskritische Stimmen

„Was die Erkenntnis betrifft, muß (sic!) nur zweierlei betrachtet werden, wir nämlich, die wir erkennen, und die Dinge selbst, die erkannt werden sollen. In uns gibt es nur vier Fähigkeiten, die wir dazu gebrauchen können, nämlich Verstand, Einbildungskraft, Sinne und Gedächtnis.“ (Descartes 1996: 75)

Die menschliche Vernunft als Quelle jeder Erkenntnis bestimmte schon früh das Denken aufgeklärter Religionskritiker. Einige Autoren suchen die Anfänge säkularen Gedankenguts in der „religiösen Tradition des Abendlandes“ (vgl. Berger 1967; Weber 2002). Um säkulare Entwicklungen und deren Auswirkungen auf das religiöse Verständnis einer Gesellschaft verstehen zu können, ist es wichtig, vorerst jene religionskritischen Stimmen zu betrachten, die seit der Aufklärung bestimmend für das rationalistische Weltbild des Westens waren. Auch wenn diese Stimmen sich anfangs hauptsächlich der Geschichte des Christentums zugewandt hatten, betreffen sie dennoch Themen, die andere Religionen ebenso ins Blickfeld der Kritik rücken.

Ohlig (2002: 231- 241) fasst die Entwicklungen einer rationalistischen Auffassung von der Welt als „*Die kritische Wende*“ (ebd.: 231) zusammen. Schon in der lateinischen Spätantike setzt Ohlig jene genannte Wende an, die bis zur frühen Neuzeit einen verstärkten Fokus auf das Individuum legte. Mit einigen Ausnahmen¹⁴ war es vor allem das Christentum der lateini-

¹⁴ „(...) im griechischen Christentum waren die durch die hellenistische Inkulturation gegebenen Seinsreflexion und latent monistischen Denkweisen der Grund dafür, dass der Einzelne eher wieder hinter dem Allgemeinen zurücktrat“ (Ohlig 2002: 232).

schen Welt, das neue Formen einer mehr individualisierten Inkulturation vorzustellen begann. Ethische Fragen, vor allem in Bezug auf die Erbsündenlehre, führten dazu, dass Individualität an Bedeutung gewann. Das Individuum sollte Verantwortung für sein Leben übernehmen, wenn es nicht auf sein persönliches Heil verzichten wollte. Im Mittelalter ermöglichte der Zugang zu Bildungseinrichtungen (zumindest in vornehmlich klerikalen Kreisen) die Nutzung der subjektiven Vernunft. Religiöse Lehrinhalte sollten nicht nur weitergegeben, sondern auch verstanden werden. Daneben waren es neue vornehmlich pädagogisch motivierte Sittenlehren, welche die Vernunft als neues Leitbild menschlichen Handelns in den Vordergrund hoben. Im Folgenden soll der Blick auf die Subjektivität des Menschen, das Zentrum seiner Existenz¹⁵ betrachtet werden. Sie kann als Quelle persönlicher Glaubensüberzeugungen interpretiert werden.

2.2.1. Ludwig Feuerbach und das Wesen des Christentums

Ludwig Feuerbach war es, der mit seinem Werk „Das Wesen des Christentums“ (Feuerbach 1973) eine Ära moderner Religionskritik einleitete. Grundstock seiner Gedanken war, dass der Mensch an sich konstitutiv zwar als religiös gelten kann, dass es aber notwendig erscheint, zu verstehen, *warum* Religion existiert. Er setzt seine Philosophie folgendermaßen an: „weder in dem kindisch phantastischen Sinne unserer christlichen Mythologie, die sich jenes Ammenmärchen der Historie als Tatsache aufbinden lässt, noch in dem pedantischen Sinne unserer spekulativen Religionsphilosophie, welche, wie weiland die Scholastik, den articulus fidei (Glaubensartikel) ohne weiteres als eine logisch- metaphysische Wahrheit demonstriert“ (Feuerbach 1973: 3).

Der menschlichen Vernunft doch zuzugestehen, sie würde einem Glauben widersprechen, hält Feuerbach aber für unsinnig. Denn der, der von seinem Glauben überzeugt ist, hält diesen auch für vernünftig. Wohl wird wahrscheinlich zwischen einer heidnischen, oder einer erleuchteten, natürlichen, oder christlichen Vernunft unterschieden, doch kann Glaube als persönliche Wahrheit im Sinn einer religiösen Überzeugung nicht von Vernunft an sich unterschieden werden. Feuerbach intendiert in seinem Werk, jene Wahrheiten aufzuzeigen, die Religion für den Menschen im wahrsten Sinne des Wortes glaubhaft machen¹⁶. Zu bemerken ist, dass er vornehmlich das Christentum heranzieht, dessen Inhalt er als „längst völlig naturalisiert und anthropomorphisiert“ (ebd.: 7) betrachtet.

¹⁵ Es sei betont, dass jene Überlegungen dem modernen, westlichen Weltbild entspringen. Sie können daher keinesfalls als anthropologische Konstante interpretiert werden!

Der Mensch unterscheidet sich durch Selbstreflexion und das damit verbundene Selbst- Bewusstsein vom Tier. Die Welt und all ihre Erscheinungen begegnen ihm hierbei aber als Spiegel seiner selbst. Die Art, wie der Mensch Phänomene der Welt wahrnimmt, ist Zeugnis seines Wesens. Auf den Inhalt der Religion nun angewendet, existiert der Grund der Religion ebenso im Wesen des Menschen- in sich selbst.

„Der Grund der Religiosität ist die Natur des Gefühls, liegt *in ihm selbst*.¹⁷“ (Feuerbach 1973: 42)

Das Göttliche, heilige, religiöse wird somit nur zu einer Spiegelung des dem Menschen Inhärenten. Nach Feuerbach schafft sich das menschliche Bewusstsein Gegenstände, Bilder, Prinzipien (auch in der spirituellen Welt), die seinen eigenen Werten entsprechen müssen, da das Bewusstsein des Menschen nicht fähig ist, ihn selbst zu nicht übersteigen.

„*Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.*“ (ebd.: 46)

Bevor der Mensch also fähig wird, sich selber zu erkennen, wird sein Wesen von ihm in Form religiöser Vorstellungen nach außen projiziert. Was in der Religion wirksam wird, ist nur deswegen wirksam, weil es aus dem Menschen heraus wirksam wird¹⁸. Die Inhalte jener Vorstellungen sind im Sinne Feuerbachs also nichts anderes, als Inhalte des menschlichen Lebens, Projektionen menschlicher Bestimmungen, wodurch subjektive, menschliche Werte in objektive umgewandelt werden.

¹⁶ „es [ist] auch die Aufgabe dieser Schrift, nachzuweisen, daß den übernatürlichen Mysterien der Religion ganz einfache, natürliche Wahrheiten zugrunde liegen“ (Feuerbach 1973: 6).

¹⁷ Anm.: Wenn nicht anders angemerkt, entsprechen sämtliche Hervorhebungen im Text dem Original.

¹⁸ Die Liebe Gottes gilt nach Feuerbach als Beweis dafür, dass der Mensch an sich in Wirklichkeit Objekt seiner religiösen Vorstellungen ist. „Der klarste, unwiderprechlichste Beweis, daß der Menschen der Religion *sich als göttlicher Gegenstand, als göttlicher Zweck Objekt* ist, dass er also in der Religion nur zu *seinem eigene Wesen*, nur zu *sich selbst* verhält- ist die *Liebe Gottes zum Menschen: der Grund und Mittelpunkt* der Religion. (...) Die Liebe Gottes zum Menschen ist eine *wesentliche Bestimmung* des göttlichen Wesens: Gott ist ein *mich*, den *Menschen überhaupt, liebender Gott*“ (Feuerbach 1973: 115).

2.2.2. Karl Marx‘ Kritik an der Religion

„Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo eine einen Übermenschen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur seinen *Schein* seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß.“ (Marx 1976: 488)

Wie auch in Marx „Thesen zu Feuerbach“ (Marx 1978) zum Ausdruck kommt, widmet sich Marx der Kritik an der Religion. Er hingegen empfindet es als ein Mangel von Feuerbachs Ausführungen, dass dieser sich zu wenig der praktischen Seite menschlicher Handlungsweisen zuwendet und im „Wesen des Christentums“ (Feuerbach 1973) die Gesinnung des Menschen zu theoretisch betrachtet wird (vgl. Marx 1978). Weiteres wirft er Feuerbach vor, die religiöse Vorstellung des Menschen von der Welt der Wirklichkeit zu trennen. Doch auch die Konzeption von Wirklichkeit müsse einen Ursprung haben, genau wie die Welt religiöser Sinnbilder.

Marx setzt also da an, wo die Auswirkungen menschlichen Denkens sich in der Praxis des Alltags niederschlagen. Wenn es also darum geht, die Welt zu verändern, darf es nicht dabei belassen werden, diese Welt zu interpretieren. Es gilt, an der Praxis anzusetzen. Der Mensch wird nicht von der Religion gemacht, sondern die Religion vom Menschen. Religion ist ein Ausdruck der Welt, von der sie geschaffen wird. Die Existenz Gottes, oder sämtlichen göttlichen Wesenheiten ist nach Marx in diesem Sinne als „hohle Tautologie“ (Marx 1975: 75) zu bezeichnen, da subjektive Vorstellungen für einen Menschen notgedrungen in dessen (subjektiver) Wirklichkeit existent sind.

In diesem Sinne könnte man fast behaupten, dass Marx und Feuerbach in der Bewertung der menschlichen Vorstellungskraft durchaus ähnliche Ansätze vertreten. Wo Marx seine Kritik an Feuerbach dennoch ansetzt ist das Moment sozialer Veränderungen:

Der Mensch und in weiterer Form die gesamte Sozietät, der Staat und die Gesellschaftsform sind jene Elemente, die Religion produzieren. Sie produzieren sie laut Marx aber als „*verkehrtes Weltbewußtsein*“ (Marx 1976: 378), aus dem Grund, weil sie selber eine „*verkehrte Welt* sind“ (ebd.).

Wenn es nun darum geht, gegen ein Gesellschaftssystem Kritik zu üben, so wird Religion lediglich zu einem symbolischen Element.

„Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die „*Kritik der Religion*“ in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“ (Marx 1976: 379)

Es bedarf der Aufhebung der Religion, um sich gegen ein System von Illusionen aufzulehnen, dessen Ausdruck sie ist. Man flüchtet sich in eine Welt der Ungerechtigkeiten in eine Welt voll Heilsversprechungen und Heilsversprechungen, aus der es gilt zu erwachen, wenn man die Welt verändern möchte. Genau aus dem Grund gilt Religion hier als „*Opium des Volkes*“ (ebd.), da der Mensch erkennen soll, dass er selbst Genitor seiner Gedankenwelten ist und er in sich die Kraft wahrnehmen kann, mit der er sein eigenes Leben gestaltet. Die Quelle jeglicher Veränderung liegt in der Hand des Menschen, die Macht, sich aus Verhältnissen zu befreien, in denen er sich vernachlässigt oder erniedrigt fühlt.

An dieser Stelle endet für Marx die Kritik an der Religion, wenn der Mensch erkennt, dass „*der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*“ (ebd.: 385).

Es ist also sowohl bei Feuerbach, als auch bei Marx erkennbar, dass- wenn auch im Sinne einer Religions- Kritik- der Ausgang religiöser Vorstellungen der Mensch selber ist. Galt es in jener Epoche noch, sich durch jene Erkenntnis zu emanzipieren und anhand der menschlichen Vernunft die eigene Selbstverantwortung zu erkennen, so wird bemerkbar werden, dass in der heutigen Zeit jene Selbstverantwortung dazu führt, dass Religion nicht als menschliches Produkt entmystifiziert wird. Im Gegenteil: sie erlangt durch jene Selbstverantwortung als Teil des menschlichen Alltags eine Wiedergeburt.

2.2.3. Sigmund Freud und die „Zukunft einer Illusion“

Als letztes Beispiel in der Reihe der Religionskritiker soll Sigmund Freud genannt werden.

Die religionspsychologischen Theorien finden durchaus im Zeichen der Religionskritik Relevanz.

„Sie [die menschliche Kultur] umfaßt einerseits all das Wissen und Können, das die Menschen erworben haben, um die Kräfte der Natur zu beherrschen und ihr Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abzugewinnen, andererseits alle die Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln.“ (Freud 1929: 6f)

Es mutet Freud seltsam an, dass der Mensch einerseits kaum existieren kann, wenn er nur auf sich selbst gestellt ist und andererseits für ein erfolgreiches Zusammenleben lastvolle Opfer bringen muss (vgl. Freud 1929: 7). Diese Opfer sind anscheinend notwendig, um Kultur als funktionierendes System aufrecht zu erhalten, was bedeuten würde, dass eine Art Hierarchie existieren muss, innerhalb derer eine Mehrheit auf eine Minderheit Macht ausübt. Was dadurch sichtbar wird, ist jene Triebunterdrückung, durch die zwischenmenschliche Beziehungen beeinflusst werden. Sollte es einen Weg aus dieser Unterdrückung geben, wodurch es möglich wird, jene Beziehungen neu zu regeln?

Es sind, laut Freud, „vorbildliche Individuen, die sich als ihre Führer anerkennen (...) die sich zur Beherrschung ihrer Triebwünsche aufgeschwungen haben“ (ebd.: 10). Dass ein Mensch dennoch damit leben muss, dass gewisse Triebe unbefriedigt bleiben und er unter Ver-, wie auch Geboten leben muss, nennt Freud „Entbehrung“ (ebd.: 14). Inzest, Kannibalismus und Mordlust sind nach Freud jene drei asozialen Reaktionen, durch die „Neurotiker“ (ebd.) auf eine solche reagieren. Sie müssten sich gegen ein System wenden, dass sie dazu zwingt, ihre Triebe zu unbefriedigt zu lassen.

Jene Gebote und Verbote werden laut Freud in das menschliche Bewusstsein aufgenommen und im idealsten Fall, verinnerlicht. Durch die Verinnerlichung wird es möglich, dass ein Mensch nicht mehr einer Marionette gleicht und sich an äußere Kulturumstände anpassen muss.

„Ich habe versucht, zu zeigen, daß die religiösen Vorstellungen aus demselben Bedürfnis hervorgegangen sind wie alle anderen Errungenschaften der Kultur, aus der Notwendigkeit, sich gegen die erdrückende Übermacht der Natur zu verteidigen. Dazu kam ein zweites Motiv, der Drang, die peinlich verspürten Unvollkommenheiten der Natur zu korrigieren.“ (ebd.: 32)

Für Freud stellen religiöse Vorstellungen ebenso Richtlinien dar, die den Menschen zur Triebunterdrückung zwingen. Einer Religion zu folgen, hieße für ihn, einer Illusion nachzueifern, die der Mensch sich selbst geschaffen hat. Es besteht bei Freud also ebenfalls die bekannte Auffassung, dass der Mensch sein eigenes Wesen nach außen in die Welt projiziert und dass- ähnlich wie bei Feuerbach- jene Beobachtungen, die er in der Welt macht, seinem eigenen Wesen entsprechen (vgl. ebd.: 33).

Gerade innerhalb religiöser Vorstellungen sind es Gebote, Lehrsätze und Verbote, denen der religiöse Mensch Glauben schenken soll und durch welche sein Leben geregelt wird. Sogar das „Glauben“ dieser Inhalte an sich sei durch eine Art gesellschaftliche Selbstverständlichkeit geboten, da das Anzweifeln alleine sich nicht schicken würde. Dadurch, dass schon Vorfahren ihnen Glauben geschenkt hatten, wäre ein Infrage stellen der vermittelten Werte obsolet.

Will man sich wirklich aus gesellschaftlichen Zwängen und Vorgaben befreien und sich seiner eigenen Wünsche und Bedürfnisse stellen können, so gibt es keinen anderen Weg, als sich der Wirklichkeit zuzuwenden. Heil, Verbesserung oder Wunscherfüllung in der Religion zu suchen, wäre demnach eine Illusion. Auch, wenn sich der Mensch seit jeher aus einem Schutzbedürfnis heraus seiner Selbstverantwortung entzieht und sein Schicksal gerne einer

übermächtigen Vaterfigur in die Hände¹⁹ legt, wird es für den Menschen wichtig sein, diesen „Infantilismus“ (ebd.: 68) zu überwinden. Illusion in diesem Sinne bedeutet keineswegs Irrtum, aber es gilt, menschliche Erwartungen aus einer jenseitigen Welt abzuziehen und auf das irdische Leben zu konzentrieren, wo auch wirklich Veränderungen für den Menschen spürbar werden können.

Die Gesellschaft, die Kultur würde dann auf den Menschen keinen unerträglichen Druck mehr ausüben, wenn erkannt wird, dass der Fortschritt in Wissenschaft und Vernunft zu finden ist.

2.2.4. Sartre und der Existentialismus

Sartre zählt sich selber (gemeinsam mit Heidegger und französischen Existentialisten) zu der Gruppe der „atheistischen“²⁰ Existentialisten“ (Sartre 1979: 9). Als grundlegend im Existentialismus sieht er die Überzeugung, dass die Existenz der Essenz der Dinge vorausgehe. Dies bedeutet, dass deren Eigenschaften und Bestimmungen für deren Existenz Voraussetzung sind. Legt man das auf das menschliche Leben um, so wird die menschliche Natur durch jene Umstände bedingt, die ihm in seiner Umgebung begegnen. Was vor der Aufklärung in den Händen eines Gottes lag, wird ab dem 18. Jahrhundert der Verantwortung und der Vernunft des Menschen übergeben:

„Der Mensch ist Eigentümer der menschlichen Natur; diese menschliche Natur, welche der Begriff des Menschen ist, findet sich bei allen Menschen wieder. (...) Somit geht auch hier noch die Essenz des Menschen jener geschichtlichen Existenz voraus, der wir in der Natur begegnen.“ (Sartre 1979: 10f)

Für einen atheistischen Existentialisten bedeutet dies, dass (vorausgesetzt es gibt keinen Gott), der Mensch sich selbst definiert, nachdem er seine Existenz erkannt hat. Das ist das, was Sartre unter „Subjektivität“ (ebd.: 11) versteht: ein Bewusstsein, durch das sich der Mensch seine eigene Existenz schafft. In diesem Fall würde also die Existenz einer Essenz vorausgehen, wodurch der Mensch für seine eigene Existenz selbst verantwortlich ist. Der persönliche Wille sei letztendlich bei der Entscheidung über den eigenen Lebensweg ausschlaggebend. Nach

¹⁹ Gott verkörpere in diesem Sinne nichts anderes, als eine übermächtige Vaterfigur (vgl. Freud 1929: 70). „Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert (...)“ (Freud 1929: 47).

Zu Recht wäre zu kritisieren, wie mit weiblichen Idealen religiöser Vorstellungen umgegangen wird, da klar ersichtlich wird, dass sich Freud an die Tradition monotheistischer Traditionen im jüdisch-christlichen Glauben stützt. Diese Diskussion findet an dieser Stelle leider nicht genug Raum, wobei es dennoch wichtig ist, ihr einen Gedanken zu widmen.

²⁰ Dieser Position stellt er Existentialisten wie Jaspers und Gabriel Marcel gegenüber, die ihrerseits Christen sind (vgl. ebd.).

Sartre bestimmt jene Auffassung von Individualität nicht nur das subjektive Leben, sondern auch das Leben der gesamten Menschheit:

„Subjektivität bedeutet einerseits Wahl des individuellen Subjektes durch sich selber, und andererseits die Unmöglichkeit für den Menschen, die menschliche Subjektivität zu überschreiten. Dieser zweite Sinn ist der tiefere Sinn des Existentialismus.“ (Sartre 1979: 12)

Welche Entscheidung der Mensch im Leben auch treffen mag: Sartre interpretiert dies als eine *Bejahung* dessen, was er wählt; eine subjektive Zustimmung. Durch diese Zustimmung trägt der Mensch durch seine Entscheidung auch zu dem allgemeinen Leben der gesamten Menschheit bei, indem er Maßstäbe setzt und dadurch weiterhin an das menschliche Leben gebunden ist.

Es ist nach Sartre demnach nicht möglich, sich selbst über die eigene Subjektivität hinwegzusetzen. Existiert Gott nicht, so obliegt es also dem Menschen selbst zu entscheiden, ob seine Handlungen richtig oder falsch, als gut oder böse zu erachten sind. Dadurch, wird er dazu „verurteilt, frei zu sein“ (ebd.: 16). Indem der Mensch den individuellen Handlungsspielraum und seine persönliche Entscheidungsfreiheit wahrnimmt, findet er zu sich selbst. Gleichzeitig ist er mitbestimmend für eine soziale Gesamtheit. In den eigenen Entscheidungen und Handlungen liegt die Hoffnung für ein moralisches Leben. Als absolute Wahrheit erachtet Sartre das Erkennen des eigenen Bewusstseins, welches das menschliche Leben letztlich ausmacht. So liegt in Sartres Ausführungen ein beachtlicher Teil dessen, was unter „Selbstfindung“ verstanden werden kann. Seine Überlegungen zu Individualität, Wahlfreiheit und Selbst-Bewusstsein werden in meinen empirischen Untersuchungen in der heutigen Zeit eine neue Bedeutung erlangen. Allerdings nicht abseits von Religiosität, sondern im Kontext einer neuen Spiritualität.

2.3. Auf der Suche nach der Mitte der Religionen- von Spiritisten bis zur einer bewusstseinsweiternden Psychotherapie

Nach der Darstellung religionskritischer Stimmen, die das Individualität und Selbstbestimmung ins Zentrum ihrer Betrachtungen stellten, sollen nun entgegengesetzte Strömungen vorgestellt werden, die eine Renaissance der Spiritualität einleiteten, zeitgleich zur Strömung der Aufklärung, die menschliche Vernunft als treibende Kraft des Menschen postuliert. Auch werden exemplarisch Beispiele angeführt, die Religiosität und Spiritualität in einer neuen Form aktuell werden lassen.

2.3.1. Die Theosophie auf der Suche nach der überreligiösen Vereinigung

Im 19. Jahrhundert lassen sich nicht nur die Spuren der vorhergegangenen Aufklärung erkennen, sondern auch entgegengesetzte Strömungen, welche versuchen, sich gegen die Dominanz der dominierenden westlichen Welt und Kolonialer Machtstrukturen zu wenden (vgl. Botheroyd 1995). Innerhalb dieser Bewegungen dürften sich fremdländische, spirituelle Traditionen zu einer neuen Modeerscheinung entwickelt haben, die sich gegen jene koloniale Überheblichkeit richteten und begannen, ein alternatives Weltbild zu formen. Spiritistische Bewegungen, die Arbeit von Medien, Seancen, Befragung der Toten, Kontakt mit der Geisterwelt und Ähnlichem wurden populär und ein Bestandteil der Alltagswelt²¹. Auch mystisch christliche Traditionen werden betont und in spiritistische Praktiken integriert.

Die Theosophie Helena Blawatskys versteht sich in einer solchen Zeit als eine solche synkretistische Richtung, die die Vereinigung von Wissenschaft, Religion und Philosophie im Zentrum ihrer „Lehre“ hat. Innerhalb der theosophischen Ideologie handelt es sich um die Suche nach einer Wahrheit, die sämtliche Religionen und Philosophien vereint, indem der „wahre Kern“, „die Essenz“, die „Mitte der Religionen“ gefunden werden soll²².

²¹ Der Triumphzug dieser „*primitivsten Form, der[s] praktische[n] Spiritismus*“ (Botheroyd, 1995: 14) dürfte Anfang der Siebzigerjahre des Jahrhunderts durch die Brüder William und Horatio Eddy (bekannte Medien ihrer Zeit) angeregt worden sein und brachte sie bis nach Europa und in die USA (Botheroyd, 1995: 14).

²² Dennoch wurde von Blawatsky am Christentum, sowie auch an der modernen Natur- und Geisteswissenschaft Kritik geübt (vgl. Figl 1993: 24). „Da behauptet wird, es sei unphilosophisch, nach den letzten Dingen zu fragen, beschäftigt sich die Wissenschaft mit der Betrachtung von deren physikalischen Auswirkungen. Das Feld der wissenschaftlichen Untersuchung ist daher auf die physische Natur beschränkt. (...) Bei aller gebührenden Hochachtung vor unseren Gelehrten, sind sie doch nur wie Eichhörnchen in einer Treitmühle, denn sie sind dazu verdammt, ihre Materie erfolglos um- und umzudrehen“ (Blavatsky 1888a).

Auf dieser Basis beruht die Herausbildung ihrer eigenen „Geheimlehre“, wie der Titel ihres Werkes ausdrückt (vgl. Blawatsky 1888a). Es handelte sich dennoch nicht um eine dogmatische Lehre, die ein religiöses Bekenntnis oder gar einen bestimmten religiösen oder philosophischen Hintergrund erforderte, sondern eher um eine *Erkenntnis*²³, nach der jeder Mensch jeden beliebigen Glaubensbekenntnisses auf den Weg der „ursprüngliche, universale Offenbarung“ (Figl 1993: 19), welche auf uraltes Wissen zurückgeht, geführt werden soll²⁴. Die Ideologie der Theosophie beruht demnach nicht ausschließlich auf Glaubensgrundsätzen oder einem bestimmten Credo, sondern u.a. auf der Hermeneutik bereits existierender Schriften. Das alte Wissen asiatischer Länder, oder alter europäischen Kulturen sollte auf diese Weise wieder ins Zentrum der Glaubensüberzeugungen gerückt werden (vgl. Figl 1993: 19).

„Die Mitte der Religionen war somit nicht von einer einzelnen Religion her zu gewinnen sondern von einer sie überschreitenden Gemeinschaft.“ (Figl 1993: 15)

An dieser Stelle sei erwähnt, dass die am 12.08.1831²⁵ in Dnepopetrowsk geborene Helena Blawatsky sich nicht nur im Zuge ihrer ungewöhnlich vielen Reisen und Lebensstandorte ein Wissen über unterschiedliche religiöse Richtungen angeeignet hat. Sie behauptet auch von sich selber, sich die Fähigkeit angeeignet zu haben, „durch Willensstärke übernatürliche Phänomene²⁶ zu erzeugen“ (Botheroyd 1995: 12).

1875 wurde die neue Bewegung durch die Gründung der Theosophischen Gesellschaft (in Zusammenarbeit mit Henry Steel Olcott) institutionalisiert. Das Zentrum der Gesellschaft sollte Adyar (Tamil Nadu, Indien) werden, wo das Feiern unterschiedlichster religiöser Feste und Gebete aus verschiedensten Kulturkreisen Zeugnis jener synkretistischen Elemente waren (vgl. Figl 1993: 16; Hödl 2003a: 498). Zusätzlich kam es drei Jahre darauf zu der Gründung

²³ „(...)ob jemand Spiritist oder Materialist ist, sei ohne Bedeutung; das Entscheidende ist, innerlich ein Theosoph zu werden. Die Zugehörigkeit zur Gesellschaft ist eine exoterische Angelegenheit; das Wesentliche aber ist das esoterische Verständnis; die Gesellschaft als solche vermag niemanden zu einem Theosophen zu machen“ (Figl 1993: 15).

²⁴ „Diese Wahrheiten werden in keiner Weise als Offenbarung ausgegeben; die Verfasserin erhebt keinen Anspruch, mystisches Wissen, das nun zum ersten Mal in der Weltgeschichte veröffentlicht wird, enthüllen zu wollen. Denn, was dieses Werk enthält, findet sich in Tausenden von Bänden verstreut, die die Schriften der großen asiatischen und frühen europäischen Religionen enthalten, versteckt unter Glyphen und Symbol, und daher unbeachtet geblieben wegen dieser Tarnung. Jetzt ist der Versuch gemacht worden, die ältesten Lehrsätze zu sammeln und sie zu einem harmonischen, fortlaufenden Ganzen zu verbinden“ (Blavatsky 1888a: 113).

²⁵ Dieses Datum richtet sich nach dem modernen, europäischen Kalender. Nach der damals in Russland gebräuchlichen julianischen Rechnung wäre allerdings der 31. Juli der Tag ihrer Geburt (vgl. Botheroyd 1995: 8).

²⁶ Unter diese Fallen in diesem Zusammenhang Klopfzeichen, Aufheben der Schwerkraft, Veränderung der Magnetfelder, Gedankenlesen u.ä. (siehe ebd.).

einer Fachzeitschrift (The Theosophist), neben der Veröffentlichung Blawatskys eigener Werke (vgl. Blawatsky 1888a, 1888b, 1877).

Die Reaktionen innerhalb der Gesellschaft auf diese neue Gedankenrichtung waren unterschiedlich und reichten von Begeisterung bis zur vehementen Ablehnung durch konservative Christen, innerhalb etablierter Wissenschaften, der Kirche, seitens der Materialisten, aber auch der Spiritisten. Diese ging soweit, Blawatsky des Betrugs und der Heuchelei zu bezichtigen, wobei sogar ein Anklagebericht verfasst wurde, der ihrem Ruf nachhaltig schadete und sie zwang, nach Europa zurückzukehren (vgl. Botheroyd 1995: 20- 25). Dennoch galt die Theosophische Gemeinschaft als Institution, auf die sich in Folge viele weitere Richtungen beriefen: die „*Arcane School*“, der *Hermetic Order of the Golden Dawn*²⁷, der *Ordo Templi Orientis*, und die *Anthroposophie* Rudolf Steiners sind nur als einige Beispiele an dieser Stelle zu nennen.

„Der wahre Philosoph, der Schüler der esoterischen Weisheit, verliert Persönlichkeiten, dogmatische Glaubenssätze und besondere Religionen völlig aus den Augen. Überdies bringt die esoterische Philosophie alle Religionen wieder zusammen, löst jede aus ihrer äußeren, menschlichen Hülle und weist darauf hin, daß die Wurzel einer jeden identisch ist, mit derjenigen der anderen großen Religionen.“
(Blavatsky 1888a: 117)

Auf der Grundlage jener Lehre richtet Blawatsky ihren Apell an die Menschen, in sich zu gehen und sich selbst zu erkennen. Somit würde die Einheit und das Gute in jedem Erkennbar und zwischen allen existierenden, unterschiedlichen Glaubensrichtungen der „wahre Kern“ zum Vorschein kommen. Es handelte sich um eine Denkrichtung, die sich bewusst um eine Einigung von okkulten und esoterischen Traditionen mit östlichen hinduistischen und buddhistischen Motiven bemühte. Dies geschah durch ein eklektizistisches Verständnis, welches wie später ersichtlich werden wird- auch eine Eigenheit neuer religiösen Bewegungen und Teil eines modernen, spirituellen Verständnisses geworden ist.

²⁷ Diesem Orden gehörte auch der bekannte Aleister Crowley an, der wiederum zu späterem Zeitpunkt eine eigene Richtung „*Argentum Astrum*“, gründete (vgl. Hödl 2003: 499).

2.3.2. Neue religiöse Bewegungen, Esoterik und New Age

Die Diskussion um neue religiöse Bewegungen (NRM) (vgl. Richardson 2003: 297- 301) ist reich an unterschiedlichen Theorien und Inhalten. Erst soll der Versuch einer Begriffsklärung unternommen werden, wobei Begriffe wie „Sekte“, „individualist religions“ (vgl. Townsend 2003), aber auch „Esoterik“ und „New Age Bewegungen“ (vgl. Dunde 1993: 79- 83; Feder 1991; Hödl 2003a: 485- 524; Morris 2006: 271- 309; Richardson 2003; Wernhart 2004: 149- 152) diskutiert werden sollen. Der folgende Abschnitt widmet sich neuen Religionen und „Esoterik“. Individuelle Formen des Religiösen werden in Kapitel 3.2.4. nochmals zur Sprache kommen, wo es darum geht, Individualität in der Moderne gemeinsam mit religiösen Vorstellungen in einen neuen Kontext zu stellen.

2.3.2.1. Definitionen und zentrale Inhalte neuer religiöser Bewegungen

Die Abgrenzung neuer religiöser Bewegungen von „alten“ religiösen Traditionen ist in vielen Fällen nicht leicht zu vollziehen, zumal es sich um eine immense Vielfalt an Bewegungen handelt und zu einem Großteil nicht geklärt werden kann, ob nicht eine neue Bewegung mit der alten Tradition zu sehr verwurzelt ist, um von einer neuen Bewegung sprechen zu können. Figl (2003: 457) definiert Neue religiöse Bewegungen als „Religionen, die in den *letzten beiden Jahrhunderten weltweit* entstanden sind“, wobei Richardson die Konzentration eher darauf legt, dass es sich um abweichende Bewegungen handelt, die Grenzen allgemeiner Akzeptanz und gesellschaftliches Verhalten auszutesten versuchen²⁸. Es findet innerhalb dieser Bewegungen also eine (entweder partielle oder vollständige) Abtrennung von „Mutterreligionen“ statt. Die Bezeichnung „neu“ bezieht sich also auf die Mischung alternativer Interpretationen traditioneller Inhalte und der Konstitution gänzlich neuer inhaltlicher Elemente (vgl. Wernhart 2004: 149). Inwieweit eine organisatorische und institutionelle Unabhängigkeit wirklich gegeben ist, ist für die betreffenden Gruppen einzeln zu eruieren. Ebenso scheint es unmöglich, inhaltliche Gemeinsamkeiten der tausenden von weltweiten Gruppierungen fest zu stellen (vgl. Figl 2003).

Von der Verwendung des Begriffes „Sekte“, der seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts geläufig war, wird aus mehreren Gründen immer häufiger abgeraten: zum einen,

²⁸ „In sociological terms, NRMs are deviant groups, and as such they test the boundaries of acceptable belief and behavior in societies in which they arise or to which they immigrate“ (Richardson 2003: 297).

weil er im Sinne einer „Abspaltung“²⁹ auf jene Bewegungen nicht zutreffend war, und zum anderen, da dieser Begriff mehrheitlich negativ besetzt ist und aus Gründen der Diskriminierung daher abgelehnt wird.

Der im Englischen verwendete Begriff „cult“ ist ähnlich negativ besetzt, wobei solchen Richtungen besonders im U.S. Amerikanischen Raum auch mit sozialen Gegenbewegungen, sogenannten „Anti Cult Movements“, entgegnet wird (vgl. Richardson 2003: 299).

Auch in Österreich existiert mittlerweile eine staatliche Einrichtung, der es obliegt, Informationen über „glaubens- und weltanschauungsbezogene Gemeinschaften oder Aktivitäten, von denen Gefährdungen im Sinne des § 4 Abs. 1³⁰ ausgehen können“ (Potz 2007: 61), einzuholen. Inwieweit der Staat fähig ist, auf das Grundrecht der individuellen Religionsausübung durch rechtliche Bestimmungen (z.B. straf- und zivilrechtliche Bestimmungen, Medizinrecht, Konsumentenschutzbestimmungen, etc.) einzuwirken, ist in vielen Fällen eine komplizierte Interessensabwägung.

In diesem Rahmen kann nicht auf die einzelnen Inhalte unterschiedlicher Strömungen eingegangen werden. Was Figl als „formale Elemente“ (vgl. Figl 2003: 475- 481) jener Bewegungen bezeichnet, soll an dieser Stelle dennoch behandelt werden.

Die „Einfachheit der Lehre“, und auch der Rückbezug auf Offenbarungserfahrungen der Gründerfiguren oder Mitglieder der Gemeinschaften sind Beispiele für jene Elemente.

Erstere hängt vornehmlich mit der relativ kurzen Zeitspanne ihrer Existenz zusammen, die es bis dato nicht zugelassen hat, ein komplexes System an Auslegungsmöglichkeiten oder Lehrinhalten herauszubilden. Zweites bezieht sich oft in Form von außergewöhnlichen, tranceähnlichen oder ekstatischen Zuständen auf „*neue Erfahrungen der transzendenten Wirklichkeit*“ (ebd.: 476), durch das deren Wahrheitsgehalt oder deren Legitimation in Abgrenzung der „Muttertradition“ bestätigt werden sollen.

Auch im Zuge emanzipatorischer Bewegungen ist zu erkennen, dass im Versuch einer Abgrenzung von bisher männlich dominierten Glaubenssystemen die Frau wieder ins Zentrum der Lehre gerückt wird. Das macht sich u.a. durch weibliche Gründerfiguren bemerkbar.

Ein weiteres wichtiges Element neuerer Bewegungen ist oftmals der Aspekt einer spirituellen Heilung. Hierbei werden sowohl die geistige, wie auch die physische Ebene der menschlichen

²⁹ „Weder handelt es sich dabei um Angebote ausschließlich für junge Menschen, wenn auch die ersten Anhänger im westlichen Kontext vornehmlich jüngere Menschen waren, noch ist der Begriff ‚Sekte‘ im Sinne einer „Abspaltung“ bzw. „Abtrennung“ sachlich zutreffend, da es sich nicht um ‚Häresien‘ handelt abgesehen davon, dass heute das lateinische Wort *secta* (*Richtung*) eher von dem Verb *sequi* (*folgen*) abgeleitet wird, und nicht von *secare* (*abschneiden*)“ (Figl 2003: 459).

³⁰ Diese sind Teil des Gesetzes über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen (EDISG) (vgl. Potz/Schinkele 2007: 61ff). Inwieweit NRM von Religions- und Bekenntnisgemeinschaften rechtlich abzutrennen sind siehe ebd. und Figl (2003: 460).

Existenz angesprochen. Wohlbefinden wird auf das irdische Leben bezogen und wird oftmals in Bezug zu spirituellem Heil gesehen (vgl. Figl 2003: 479f; Hödl 2003a: 504; Sudbrack 2003: 82f).

Synkretismus und auch Eklektizismus bilden weitere zentrale Elemente neuer Religionen (vgl. Figl 2003: 476). Sie sind in unterschiedlichsten, kulturellen Kontexten Breitenkreisen erkennbar und finden gerade in Zeiten der Globalisierung einen neuen Stellenwert. Die Vermischung.

Die gezielte Auswahl religiöser Teilelemente wird im Verlauf meiner Arbeit als ein wesentliches Element moderner Religiosität verstanden, durch das der heutige Individualismus zum Ausdruck kommt. Auch die Verbundenheit von körperlichem und spirituellem Heil wird im Zuge meiner empirischen Untersuchungen nochmals eine Rolle spielen.

2.3.2.2. Esoterik und New Age als alternative Formen des Religiösen

„Esoterik“ bezieht sich im Gegensatz zu den oben genannten Richtungen der NRM auf jene Bewegungen, die erst innerhalb des letzten Viertels des vergangenen 20. Jahrhunderts entstanden sind. Auch bei solchen Phänomenen kann gesagt werden, dass sie sich in gewisser Weise von älteren Traditionen unterscheiden, und dennoch aus ihnen hervorgegangen sind (vgl. Hödl 2003a: 485; Sudbrack 1993: 77- 85).

In vielerlei Hinsicht lässt sich sagen, dass es hier um Interesse an „Okkultem“ geht, aber auch um romantisierte Versionen alter religiöser Traditionen. Mystisches Erleben und in mancherlei Hinsicht auch das Empfinden einer überreligiösen Einheit stehen hier im Mittelpunkt, wie schon anhand der Theosophischen Gesellschaft gezeigt wurde. Sudbrack (1993: 77) beschreibt innerhalb der Esoterik drei Tendenzen, die sich miteinander verknüpfen lassen.

Ein im wahrsten Sinne des Wortes geheimes „Eingeweihten“- Wissen, hierarchisch- strukturierte Geheimbünde und die Richtung eines rational an naturwissenschaftliche Erklärungsversuche angelehnten Zugangs zu Wissen über die Welt. Oft ist diese Einweihung in Zusammenhang mit einer Art institutionalisierten Initiation zu sehen (vgl. Hödl 2003a: 490; Sudbrack 1993: 77). Die Mitglieder bestimmter Bewegungen grenzen sich so von jenen ab, die ein bestimmtes Wissen nicht besitzen. Was dennoch vielen Richtungen gemein ist, ist die enge Verbundenheit zu historischen, spirituellen Glaubensinhalten oder oft auch die schon genannte Anlehnung an außereuropäische Traditionen. Elemente fernöstlicher Philosophien, der Anlehnung an indische Traditionen, schamanische Techniken, alt- ägyptisches Geheimwissen, oder auch Elemente aus afrikanischen Traditionen erleben in den modernen Formen von Spi-

ritualität eine Renaissance. In dem Kontext westlicher Gesellschaftssysteme bieten diese Phänomene einen fruchtbaren Boden für aktuelle religionsethnologische Untersuchungen. Die Fülle der übernommenen Konzepte und Philosophien kann hier nicht ausführlicher dargestellt werden. Dennoch sei auf die Übernahme zweier Konzepte hingewiesen: jenes der Wiedergeburt und des damit verbundenen Karma. Sie sind aus buddhistischen und hinduistischen Richtungen entnommen und in viele moderne Glaubensansätze integriert worden.

Feder widmet sich in ihrem Werk „Reinkarnationshypothese in der New Age Bewegung“ (vgl. Feder 1991) dem Verhältnis von Individualität, „Selbst“ und Wiedergeburt.

„Wiedergeburt [ist] keine schleppende Kette, sondern vielmehr zuerst eine Leiter für den Aufstieg der Seele und schließlich eine Aufeinanderfolge mächtiger, spiritueller Gelegenheiten.“ (Aurobindu 1997: 61)

Das Konzept des „karman“ ist sowohl in Reinkarnationslehren des Buddhismus, als auch in hinduistischen Traditionen ein zentrales Element (vgl. Hummel 1988; Müller 1996; Van Brück 1993: 92). Die Entstehung des Karma- Konzeptes kann bereits in vorvedischen Zeiten angesiedelt und folgendermaßen interpretiert werden:

- a) Als Glaube an die Weiterexistenz der Geister verstorbener Seelen- abgeschieden in einem „quasi- materiellen Zustand“ (Van Brück 1993: 86)
- b) Als Vorstellung über ein Gericht, das vor dem Totengott Yama (auch „dharmajana“= Gott des Rechts) abgehalten wurde. Von ihm sollten die Verstorbenen beurteilt werden.
- c) Als Aufstieg der Seelen in immer höhere Himmelssphären. (vgl. ebd.)

Der Gedanke, dass persönliche Handlungen und Neigungen Auswirkungen auf die Lebensumstände haben, ist bis in moderne Richtungen des Hinduismus und Buddhismus³¹ existent und findet sich ebenso in der Weltanschauung vieler New Age Bewegungen.

Das menschliche Leben wird in moderneren Interpretationen von Reinkarnation also nicht mehr als „reines Schicksal“ interpretiert. Der eigene Wille, Handeln und Denken bestimmen

³¹ Der indische Gelehrte Sri Aurobindu Gosh empfand Wiedergeburt als Chance geistiger Evolution (vgl. Aurobindu 1997; Müller 1996; Van Dijk 1981). Der Mensch hätte nach seiner Auffassung nach also die Gabe, sich aus seinen Lebensumständen heraus weiter zu entwickeln. Somit erlangt Karma nicht mehr die Bedeutung eines gegebenen Schicksals, das es zu akzeptieren gilt. Im Gegenteil: es war die Freiheit des individuellen Handelns, das es einem Menschen ermöglichte, eine geistige Evolution zu vollziehen. „Nichts, was der Mensch tut oder was dem Menschen widerfährt, geschehe ohne Lenkung der Seele oder zumindest, als unbewußt ohne ihre Zustimmung“ (Müller 1993: 73).

ebenso die menschliche Entwicklung über mehrere Inkarnationen hinweg. Selbst- Erkenntnis wird deshalb in jenen Philosophien zu einem zentralen Element der Weiterentwicklung.

„ (...) alle Geburt ist eine progressive Selbst- Findung, ein Mittel zur Selbstverwirklichung.“
(Aurobindu 1997: 91)

Religiöse Erfahrungen stehen oftmals im Mittelpunkt der Selbsterkenntnis, aus der persönliche Überzeugung geschöpft wird (vgl. Feder 1991: 52). Durch jene spirituellen Erlebnisse entsteht ein fließender Übergang zwischen den Praktizierenden bzw. „Gläubigen“ und der göttlichen Welt. Das Erleben spiritueller Erfahrungen ist auch oft in enger Verbindung zur Natur zu sehen (vgl. Crowley 1998: 9-11). In vielerlei Hinsicht erlebt die Verbundenheit zur Natur eine Wiedergeburt in vielen esoterischen Richtungen, in der New Age Bewegungen³², oder sogenannten Neu- Heidnischen Bewegungen (z.B. Wicca), die sich besonders ab den 80er Jahren entwickelten. In den Anfängen der Analyse solcher neuen Phänomene wurde schon in den 80ern des 20. Jahrhunderts von unterschiedlichen Autoren eine „nostalgischer Rückbesinnung“ festgestellt und beispielsweise als „seliger Zustand der Anfänge“ (Ruppert 1987: 41) bezeichnet. Ruppert analysiert, dass eben jene Nähe zur Natur auch als eine Art Protestbewegung gegen eine Gesellschaft zu werten ist, die ihr Schicksal mehr und mehr in die immer rascheren Fortschritte der Technologie zu legen scheint³³ (vgl. Ruppert 1987). Auch viele Richtungen der heutigen, „*abendländischer Esoterik*“ (Hödl 2003a: 488) zeichnen sich durch eine enge Beziehung zwischen Mensch und Natur aus, wobei die Natur als lebendig und beseelt angesehen wird.

Neben der schon erwähnten Suche nach einer Übereinstimmungen zwischen verschiedenen spirituellen Richtungen, kann außerdem noch „*die Idee der Korrespondenz*“ (ebd.: 489) als Kriterium esoterischen Gedankenguts genannt werden. Sie bezeichnet die Auffassung, dass zwischen den unterschiedlichen Elementen des Alls eine „symbolische und reale Korrespondenz“ (ebd.) besteht. Innere und äußere Welten spiegeln einander und stehen zueinander ebenfalls in einer engen Beziehung.

³² Die New Age Bewegung ist als solche ebenso schwer von dem großflächigen Begriff „Esoterik“ abzugrenzen. Er bezeichnet dennoch mehr den Glauben an ein neues Zeitalter, das mit dem Übergang in das Wassermannzeitalter in Verbindung gebracht wird. Auch hier sind eklektizistische Tendenzen zu beobachten, das auch den Vertretern jener Bewegung erlaubt, sich auch ohne institutionelle Einrichtung ihrem Glauben nachzugehen (vgl. Hödl 2003:502; Morris 2006: 271- 309).

³³ Seit diesen Analysen ist viel Zeit vergangen. Das Verhältnis von Säkularisierung und Religiosität ist vor allem in Anbetracht von Globalisierung und Transkulturalität heutzutage differenziert zu interpretieren. Beiträge der Sozialanthropologie und Soziologie werden in Bezug auf diese Fragestellungen genauer in den Kapiteln 2.5. und 3. behandelt.

Unterschiedliche Auffassungen der Verbundenheit von Mensch und Kosmos, Individualität und göttlichem Ganzen, Mensch und Natur sind uns in den bisherigen Ausführungen begegnet. Jene sind Grundgedanken eines Weltbildes, die sich auch in den empirischen Untersuchungen dieser Arbeit wiederfinden.

2.3.3. Stanislaw Grofs bewusstseinsweiternde Psychotherapie

Nicht nur in „esoterischen“, spirituellen Kreisen oder im Kontext neuer religiösen Bewegungen sind Glaubenselemente unterschiedlichster Richtungen zu finden. Auch in den „modernen Wissenschaften“ sind transkulturelle Elemente von Spiritualität zu entdecken. Dies soll an einer Art bewusstseinsweiternder Psychotherapie, wie sie Stanislaw Grof entwickelt hat, anschaulich gemacht werden. Durch die Arbeit und Versuche mit LSD war es Grof, der eine neue Form der „transpersonalen Psychologie“ ins Leben gerufen hatte. Die Selbsterfahrungen, die anhand seiner Methoden durchlebt werden konnten, können als Praxis einer „transkulturellen Psychotherapie“ betrachtet werden.

Hier ist es vor allem das Herbeiführen Veränderter Bewusstseinszustände (VBZ) ein Element, welches auch in anderen kulturellen Traditionen wesentlich ist. Spirituelles Wachstum und Heilung sind die Ziele therapeutischer Sitzungen, in denen durch psychoaktive Pflanzen oder Substanzen ein VBZ initiiert wird und auch im Kontext der „westlichen“ Psychotherapie Verwendung findet (vgl. Bärtl 1999: 48). Grof verweist auf den transkulturellen Aspekt seiner Arbeit insbesondere in Bezug auf den Einsatz von psychoaktiven (Heil-) Substanzen. Er führt an, dass „viele Zivilisationen der menschlichen Geschichte diese Stoffe mit Erfolg im Zusammenhang schamanischer Bräuche, religiöser Riten und Heilungszeremonien verwendet [haben]“ (Grof 1981:11).

Sein Fokus auf Bewusstseinsweiterung führte ihn im Laufe seiner Arbeit dennoch weg von dem Einsatz psychoaktiver Substanzen. Die von ihm entwickelten „Holotropen Atemtechnik“ sollte ohne jene Substanzen die einzelnen Patienten in einen VBZ versetzen. Die Erfahrungen, die Menschen im Zuge solcher Sitzungen machen, sind für ihn Meilensteine, die zu einer „allumfassenden, vereinenden Vision von der Wirklichkeit und dem Menschen“ (Grof 1999: 81) führen können.

Der 1931 in Prag geborene Stanislaw Grof erforschte ab dem Jahr 1956 zuerst durch Selbstversuche die Wirkung der Substanz LSD³⁴. Das anfängliche Interesse an der Substanz galt zuerst der Erforschung des schizophränen Krankheitsbildes. Nach der Beschreibung der visi-

onären Zustände jener Patienten wurde vermutet, dass die Erlebnisse nach der Einnahme von LSD eine ähnliche bio- chemische Ursache hätte (vgl. Grof 1981). Im Zuge der beschriebenen Visionen kam es schließlich dazu, dass man sich für ein tieferes Verständnis einer „Psychologie und Psychopathologie der Kunst“ (Grof 1981: 24) und vor allem für Religionen interessierte. Grof verweist darauf, dass die Wiege der Religionen die transpersonalen Erfahrungen ihrer Gründer seien (vgl. Grof 1999: 81).

Nach den ersten Selbstversuchen also schienen sich ihm Horizonte der Selbsterkenntnis³⁵ zu öffnen und er war ab diesem Zeitpunkt davon überzeugt, dass er durch das Miteinbeziehen dieser Substanz seine psychoanalytische Forschungen um vieles bereichern könnte.

„Mir wurde eine phantastische Darbietung von farbenprächtigen Visionen zuteil, einige abstrakt und geometrisch, andere voll symbolischer Bedeutung. Zudem spürte ich eine ganze Palette von Emotionen in einer geradezu unvorstellbaren Intensität (...) Ich wurde mitten in ein kosmisches Drama hineingeschleudert, das weit über meine wildesten Vorstellungen hinausging. Ich erlebte den Urknall und raste durch schwarze und weiße Löcher im Universum. (...) Ich hatte nicht den geringsten Zweifel, daß das, was ich da erlebte, den Erfahrungen von „kosmischem Bewußtsein“ sehr nahe kam, von denen ich in den großen mystischen Schriften der Weltliteratur gelesen hatte.“ (Grof 1997: 31)

Das Interesse an VBZ durch die Forschung an LSD, Schamanismus, Mystik, etc. bot vor allem ab den 60ern einen fruchtbaren Boden für die intensive Auseinandersetzung mit transpersonalen Erlebnissen. Andererseits lieferten allerdings Sensationsberichte über psychotische Zusammenbrüche und die Entwicklung einer Drogen-Subkultur, eines Schwarzmarktes, sowie (Selbst-) Morde unter unkontrolliertem LSD- Einfluss schon einige Jahre später den Grund dafür, dass u.a. Grofs Forschungen über LSD und der Einsatz einer solchen Substanz in einer Psychotherapie auf Unglaube und Ablehnung stießen. Jene Projekte wurden ab diesem Zeitpunkt weniger subventioniert und Grof lief Gefahr, sich in Kreisen der konservativen Psychiatrie zu einem Außenseiter zu machen und seinen Ruf als ernst zu nehmenden Psychiater einbüßen zu müssen.

Abgesehen von den psychologischen und physiologischen Auswirkungen, die LSD im Zuge einer gezielten Therapie auf den Menschen hat, soll aber an dieser Stelle eher die Wichtigkeit des außer- pharmakologischen Wirkungsbereiches hervorgehoben werden. Denn hierbei wird

³⁴ Die Substanz konnte erstmals 1938 von Albert Hoffmann synthetisch hergestellt werden- noch bevor man sich der psychoaktiven Natur der Substanz bewusst geworden war.

³⁵ An diesem Punkt ist es interessant zu erwähnen, dass Grof seitens seines familiären Hintergrundes religionslos aufgewachsen war. Die Grenzen der von ihm studierten Wissenschaften der Medizin, der Psychiatrie und seiner psychoanalytische Ausbildung wollte er ab diesem Zeitpunkt erweitern, wodurch er durch den Dialog mit Anthropologen, Thanatologen, medial Veranlagten, Schamanen und spirituellen Lehrern seine eigenen Forschungsergebnisse in einen interdisziplinären und kulturübergreifenden Zusammenhang setzen konnte (vgl. Grof 1997: 38).

die transkulturelle Komponente jener Therapieform ersichtlich, die es verständlich macht, wie spirituelle Elemente in der westlichen Psychotherapie zum Einsatz gebracht werden.

Der rituelle Rahmen in Situationen, in denen psychoaktive Pflanzen Teil einer Zeremonie oder Heilung sind, ist in vielen Kulturen wesentlich. Bärthel unterteilt diesen in unterschiedliche „settings“: das biologische Setting, das psychologische, das kulturelle und das sozial- interaktionäre (vgl. Bärthel 1999: 49). Das von Grof propagierte Konzept, das auf einen Heilungsprozess abzielt, ist auf Effekten aufgebaut, die Abreaktion und ein Sich- gehen- lassen während eines VBZ im Zentrum haben. Dies kann sowohl zu personenbezogenen, wie auch transpersonalen Erkenntnissen führen. Einem Menschen zu solchen befreienden Erfahrungen zu verhelfen ist die zentrale Philosophie der LSD- begleiteten Psychotherapie, wie aber auch der „holotropen Atemtechnik“, wobei der VBZ das therapeutische Schlüsselerlebnis darstellt. Um den transkulturellen Aspekt jener Therapieformen anschaulicher zu machen, sollen im Folgenden nun einzelne, subjektive Erlebnisformen innerhalb der Therapie dargestellt werden. Sie bilden praktische Beispiele der Selbsterfahrung innerhalb der Psychotherapie. Hierbei wird sichtbar dass auch in der „transpersonalen Psychologie“ Grenzen des Religiösen und Spirituellen geöffnet werden, wodurch Raum für unterschiedlichste subjektive Erfahrungen im Leben eines Menschen geschaffen wird.

a) Psychodynamische Erlebnisse

Die Wirkung von LSD in diesem Bereich bezieht sich auf vom Patienten gemachte Erfahrungen in seinem Leben. Das Erlebte bezieht sich auf Persönlichkeitsmerkmale, die in der Persönlichkeitsstruktur versteckt sind. Erinnerung, Traumata, Phantasien werden wieder erlebt und helfen u.a. unterbewusstes Material zum Vorschein zu bringen. Persönliche Konflikte werden wieder erlebt und können so aufgearbeitet werden. Diese Konflikte können bis ins Kindheitsalter zurückverfolgt und sogar wiedererlebt werden.

Biographische Traumata sind manchmal eng mit perinatalen Erlebnissen verbunden, da eben bereits während oder gar vor der Geburt prägnante Erfahrungen werden können.

b) Perinatale Erlebnisse

In diesen Bereich fallen viele unbewusste Probleme, die ihren Ursprung in der Geburt, körperlichem Schmerz, Krankheit, Altern, Tod, etc. haben. In LSD- Sitzungen werden

viele dieser Krisensituationen wiedererlebt. Der Patient gelangt durch das Wieder- Erleben dieser lebensbedrohlichen Situation in eine ontologische Krise, was ihn dazu führt, sich mit dem Sinn und Sein seines eigenen Lebens auseinander zu setzen. Ebenso das Phänomen der Todesvision kann den Patienten dazu veranlassen, durch die biologische Unausweichlichkeit dieser Situation, sein Leben zu überdenken. Egal, welcher ideologischen Überzeugung manche Patienten folgten³⁶, transzedieren sie in einer spirituellen Suche ihr eigenes physisches Sein und wachsen in spiritueller Weise über sich hinaus, was zu mystischen Erlebnisse führt. Vor diesem Hintergrund können perinatale Erlebnisse durch eine Erlebnisfolge von Tod und (Wieder-) Geburt verstanden werden, die von dem Patienten in einer Sitzung sogar physisch nacherlebt werden können.

„In diesem Prozeß muß der Einzelne in die tiefsten Abgründe existenzieller Verzweiflung eintauchen; er erlebt metaphysische Angst und Einsamkeit, mörderische Aggressivität, bodenlose Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle, quälenden körperlichen Schmerz und den Todeskampf der vollkommenen Vernichtung. Diese Erlebnisse öffnen den Zugang zur entgegengesetzten Seite des Spektrums: zu orgiastischen Gefühlen von kosmischer Weite, spiritueller Freiheit und Erleuchtung, einem ekstatischen Gefühl der Verwandtschaft mit dem Schöpfungsganzen und des mystischen Einsseins mit dem schöpferischen Prinzip der Welt.“ (Grof 1981: 94)

c) Transpersonale Erlebnisse

Generell gesprochen können eben genannte Erfahrungen als „Transpersonale Erlebnisse“ bezeichnet werden. Das Bewusstsein des Patienten und seine gesamte Wahrnehmung erweitern sich erheblich und viele Erlebnisse sowohl der Vergangenheit, als auch der Zukunft können vom Patienten durchlebt werden. Dies kann eine Reise in andere Epochen bedeuten, in frühere Leben, in die Phase der Zeugung, auch das Erleben aus der Sicht eines anderen Körpers (beispielsweise dem eines Tieres, einer Pflanze, oder gar eines Objektes) können hierbei erfahren werden.

Das Raum- Zeit Kontinuum wird hierbei eindeutig durchbrochen und das Bewusstsein eines Menschen überschreitet so die Grenzen seines physischen Daseins.

Durch die oben genannten Beispiele wird deutlich, wie durch den Einsatz psychoaktiver Substanzen, bzw. „Holotropen Atemtechniken“ eine tiefere Ebene der menschlichen Existenz zum Vorschein gebracht wird. Ein Eindringen in das menschliche Unterbewusstsein ermög-

³⁶ Es kann sich auch um „positivistisch ausgerichtete Wissenschaftler, hartgesottene Materialisten, Skeptiker und Zyniker, kompromißlose Atheisten und Religionsfeinde“ (Grof 1981: 91) handeln.

licht so Erkenntnisse über das menschliche „Sein“, das eigene „Selbst“, das auch zu psychotherapeutischen Zwecken eingesetzt wird.

Abgesehen von dem Einsatz eines bewusst arrangierten „Settings“ (siehe oben), in dem multi-kulturelle Hilfsmittel für Ritualzwecke zum Einsatz kommen, wird durch die beschriebene Therapieform deutlich, wie spirituelle Welten- unabhängig von eigentlichen Konfessionen oder Weltbildern der Betroffenen- geöffnet werden. Diese können demnach in dem adäquaten Sinnzusammenhang zur Förderung eines Selbst- Bewusstseins und einer Selbstsuche dienlich sein.

2.4. Religion als Erfahrung- Grundzüge der Religionspsychologie

„ Die Religionspsychologie fragt nach den psychischen und sozialpsychologischen Ursachen von Religion, der Entwicklung religiöser Einstellungen im Lebenslauf, nach Funktionen und Auswirkungen religiöser Überzeugungen und Handlungen, nach den seelischen Motiven religiösen Verhaltens und Erlebens, und sie erforscht die pathologischen Formen von Religiosität.“ (Dunde 1993: 235)

Neue Möglichkeiten, spirituelle Erlebnisse und deren Bedeutung für den Einzelnen empirisch fassbar zu machen, bildet die wissenschaftliche Methodologie der Religionspsychologie.

Hierbei stehen religiöse Erlebnisse, wie Emotionen, kulturelle Ausdrucksformen des Religiösen, Handlungen und Riten im Zentrum der Forschung. Zwar fragt die Religionspsychologie sehr wohl nach sozialpsychologischen Ursachen und den Entwicklungen religiöser Einstellungen, aber es wird davon Abstand genommen, religiöse Gefühle und Erlebnisse auf rein psychologische Ursachen zu reduzieren. Wertende Kategorien wie „wahr“ oder „falsch“ in Bezug auf religiöse Erfahrungen werden demnach außer Acht gelassen.

Religionspsychologische Untersuchungen sollen deshalb Erwähnung in dieser Arbeit finden, da sie sich zentral auf den subjektiven Zugang zu spirituellen Erlebnissen beziehen und das individuelle Selbst in Beziehung zu religiösem Erleben setzen.

Der methodische Ansatz der Religionspsychologie folgt qualitativen Kriterien. Sowohl offene Interviewtechniken liefern den Zugang zu persönlichen Sinnstrukturen, als auch vorgefertigte Skalen, Korrelationen zwischen religiösen Einstellungen und alltäglicher Lebenspraxis aufzeigen (vgl. Heine 2005).

„Religiosität fungiert hier als unabhängige Variable, um dann zu untersuchen, wie Emotionen, Wissen oder Handeln davon beeinflusst werden. Man geht von allgemeinen psychologischen, nicht religiös qualifizierten Indikatoren aus, wie etwa für ekstatisches Erleben oder ritualisiertes Verhalten.“ (ebd.: 81)

Die Identität, die sich ein Individuum innerhalb eines gesellschaftlichen Netzwerkes angeeignet hat, findet bei jenen Methoden ebenso Beachtung, wie individuelle Handlungsspielräume

des Einzelnen. Dies ist der Punkt, an dem meines Erachtens religions-psychologische und religionsethnologische Studien einen fruchtbaren Boden für transdisziplinäres Arbeiten bilden könnten.

An dieser Stelle werden zwei religionspsychologische Ansätze vorgestellt, die zu den später vorgestellten empirischen Erhebungen dieser Arbeit Bezug haben. Auf der einen Seite die Erforschung individueller Emotionen von William James (vgl. James 1979) und auf der anderen Seite die Theorien über das kollektive Unterbewusste und die Schnittstelle zwischen östlicher und westlicher Religion (vgl. Jung 1963).

2.4.1. William James und die Erforschung religiöser Emotionen

William James gilt - gemeinsam mit anderen (u.a. Freud oder C.G. Jung)- als einer der Gründerväter der Religionspsychologie. Er interessierte sich als Psychologe für die „religiösen Neigungen“ (James 1997: 38) der Menschen, die wie viel Anderes auch zu der geistigen Verfassung eines Menschen dazugehöre. Sein Anliegen war es, die Auswirkungen religiöser Neigungen auf das menschliche Leben herauszufinden.

„ An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, nicht an ihren Wurzeln.“ (James 1997: 53)

Der Wahrheitsgehalt religiöser Stimmungen und Emotionen steht für James insofern nicht in Frage, als alles, was ein Mensch erlebt an sich schon wahr sein muss, da es in seinem Erleben existiert. Alles, was praktische Folgen auf das Leben der Menschen hat, wird als annehmbare Wahrheit akzeptiert³⁷. Auch die Welt subjektiver Wahrnehmung soll nach James als Teil wahrhafter Realität anerkannt werden. Neben objektiven Teilen unterschiedlicher Erfahrungswelten (als „Totalsumme dessen, *woran* wir denken“ (ebd.: 481)) existiert die subjektive als ebenbürtig. Nur dann kann Wirklichkeit auch als vollständig betrachtet werden.

„ Dieses ganz persönliche, mit niemandem teilbare Gefühl eines individuell abrollenden Schicksals kann als Egoismus verachtet, als unwissenschaftlich verhöhnt werden, aber es ist der einzige Maßstab unseres konkreten Daseins und alles vermeintlich Existierende, dem ein solches Gefühl oder etwas Analoges fehlt, wäre nur ein halbfertiges Stück Realität.“ (ebd.: 482)

³⁷ „Was aber in einer anderen Realität Wirkungen hervorbringt, muß selbst eine Wirklichkeit genannt werden; deshalb halte ich es für philosophisch unentschuldig, die unsichtbare oder mystische Welt unwirklich zu nennen“ (James 1997: 493).

Individuelle Schicksale, persönliche Geisteshaltungen und eine Breite an subjektiven Empfindungen müssen demnach genauso beschreibbar sein, wie alles Andere. Dass dies methodisch auf Hindernisse stößt, muss wohl an dieser Stelle nicht erwähnt werden.

Religion umfasst nach James also „die *Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen*“ (ebd.: 64).

Religiöses Leben besteht für ihn in der Akzeptanz einer unsichtbaren Ordnung, wobei es darum geht, sich dieser harmonisch anzupassen. Um Religiosität wirklich am eigenen Leib zu erfahren, ist es nach James das Individuum, das von jener Erfahrung wie im Fieber gepackt wird und das sie überkommt (vgl. ebd.: 42). Auf der anderen Seite meint er, dass jeder für sein eigenes Schicksal selbst verantwortlich ist, da es in unserer Hand liegt, mit religiösen Erfahrungen letztlich umzugehen. Hier wird wieder die Rolle des Individuums betont. Deshalb bezeichnet James seinen Ansatz auch als individualistisch (James 1997: 483). Religion wird durch das Individuum wirksam und manifestiert sich so im Leben jedes Einzelnen. Dadurch wird es als ewiger Bestandteil auch aus sozialem, gemeinschaftlichem Leben nicht weg zu denken sein.

2.4.2. C. G. Jungs Zugang zu der Schnittstelle von westlicher und östlicher Religion

Auch Jung sieht in religiösen Vorstellungen nicht bloß „soziologische oder historische Phänomene“ (Jung 1963: 1), sondern sehr wohl auch eine „persönliche Angelegenheit“ (ebd.). Religion kann- gemeinsam mit Psychotherapie- ein förderlicher Beitrag zur Verwirklichung seines Selbst, seiner persönlichen Einzigartigkeit sein.

Jung nimmt es als gegeben an, dass gewisse Phänomene auf der Welt einfach existieren, womit sie als Wahrheit anerkannt werden können. Auch er ist der Meinung, dass Religion durch ihren numinosen Charakter erst einmal auf den Menschen einwirkt, mehr, als dass er selbst ihr Schöpfer wäre (vgl. Jung 1963: 3). Durch die Erfahrung des Numinosen erwächst im Menschen ein Bewusstsein über die Phänomene, die ihm widerfahren. Abgesehen von den eigenen Erfahrungen und persönlichen Charaktermerkmalen spielt C.G. Jungs³⁸ Konzept des „kollektiven Unterbewußten“³⁹ eine Rolle in Bezug auf das Persönlichkeitsbild eines Individuums.

³⁸ Dieses Konzept hat in den Untersuchungen Stanislav Grofs ebenfalls Anwendung gefunden.

³⁹ Das Unterbewusste ist in diesem Sinne keinesfalls als Unabhängig vom Bewusstsein einer Person zu betrachten. Es würde sich- trete es zu Bewusstsein- nicht besonders von den bewussten Inhalten der Psyche unterscheiden. Hiermit ist es als fester Bestandteil der Persönlichkeitsstruktur zu interpretieren ist (vgl. Brumlik 1993: 50).

Jenes Konzept beschreibt eine Ansammlung von Informationen über die Geschichte und Kultur der Menschheit, die allen Menschen in den Tiefen ihrer Psyche zugänglich sein soll.

„Das kollektive Unbewusste ist ein Teil der Psyche, der von einem persönlichen Unbewussten dadurch negativ unterschieden werden kann, daß er seine Existenz nicht persönlicher Erfahrung verdankt und daher keine persönliche Erwerbung ist.“ (Jung 1976: 55)

Es handle sich hierbei um „organisierende Urprinzipien“ (Grof 1977: 27), die sowohl durch das Individuum, als auch durch Unterbewusstsein einer Kultur wirksam ist. Auf einer übergeordneten Ebene sind jene Urprinzipien universell miteinander verbunden und bezeichnen Teile der gleichen Wirklichkeit. Die Inhalte des kollektiven Unterbewussten können also persönlich nicht erworben werden, sondern durch Vererbung (Jung 1976: 55). Diese Theorie ist darauf aufgebaut, dass Instinkte existieren, die menschliche Aktivitäten beeinflussen. Die Wirksamkeit dieser bestimmten Prinzipien manifestiert sich schließlich in „Archetypen“⁴⁰, welche in unserem Unterbewusstsein wirksam sind. Sie sind durch Träume oder Intuitionen in der Alltagswelt gegenwärtig und werden sogar oft auf Menschen im eigenen Umfeld projiziert. Wie die Idee eines bestimmten Archetypus weitergegeben wird, kann demnach durchaus von einem kultur-spezifischen Hintergrund abhängig sein, auch wenn Archetypen, als Manifestationen von Gefühlen oder Gedanken, „urtümliche Bilder (...) die ältesten und allgemeinsten Vorstellungen der Menschheit [sind]“ (Jung 1989: 74). Damit entsteht nicht selten ein interessanter Konflikt zwischen der Individual-Psyche und der Kollektivpsyche, der je nach kulturellem Kontext wirksam werden und zum Ausdruck kommen kann.

Jung stellt dennoch fest, dass es Unterschiede zwischen westlicher und östlicher Auffassung von „ich“ und auch von „Bewusstsein“ gibt:

„Das Ich spielt im Osten sicher nicht dieselbe Rolle wie bei uns. Der östliche Geist scheint weniger egozentrisch, seine Inhalte scheinen nur lose auf das Subjekt bezogen, und wichtiger scheinen jene Zustände zu sein, welche ein geschwächtes Ich voraussetzen.“ (Jung 1963: 522)

⁴⁰ „Sie sind die Herrschenden, die Götter, das heißt Bilder dominierender Gesetze und Prinzipien durchschnittlicher Regelmäßigkeiten im Ablauf der Bilder, welche die Seele immer wieder aufs neue erlebt. Insofern diese Bilder relativ getreue Abbildungen der psychischen Geschehnisse sind, entsprechen ihre Archetypen, das heißt ihre durch Häufung gleichartiger Erfahrung herausgehobenen allgemeinen Grundzüge, auch gewissen allgemeinen physischen Grundzügen“ (Jung 1989: 102). Angeblich sei C.G. Jungs Arbeit selbst aus transpersonalen Erfahrungen erwachsen. Es wird berichtet, er hätte innere Führer gehabt (u.a. einer namens Basilides), der ihn mit vielen Phänomenen vertraut gemacht hätte, welche er so in seiner Arbeit verarbeitete (vgl. Grof 1997: 125).

In der westlichen Welt, so Jung, zeichnet sich der individuelle Geist als „Mentalität eines Individuums“ (ebd.) aus, wobei in der östlichen Tradition die menschliche Psyche mit dem Sein an sich gleichgesetzt werden kann. Der Mensch kann nicht anders, als (psychisch) existieren. Im Westen ist die Psyche lediglich das Instrumentarium, Erkenntnisse zu gewinnen und eine Weltanschauung zu entwickeln. Daher komme es, laut Jung, im Osten auch nicht zu dem Konflikt, Religion und Wissenschaft voneinander trennen zu müssen. „Der Mensch [ist] Gott und erlöst sich selber“ (ebd.: 516).

Introversion und Extraversion werden von Jung einander gegenüber gestellt, wobei es erstere ist, die uns wie gesagt zur Selbstbefreiung verhelfen kann. Sich vor dem Unterbewussten zu fürchten, oder gar verstecken zu wollen, wäre der Herd innerer Konflikte. So sei es notwendig, von innen zu den östlichen Werten zu gelangen. Die Kenntnis eines persönlichen „Ich“ ist im Westen Grundvoraussetzung für Bewusstheit. Was immer an unser Bewusstsein gelangt, wird durch seine Inhalte auf ein „Ich“ bezogen. Im östlichen Denken jedoch, ist es die Bestimmung des Bewusstseins, über ein „Ich“ hinaus zu wachsen. Je höher dieser Zustand ist, desto Ich-loser ist das Dasein eines Menschen (vgl. Jung 1967: 521).

Auch wenn die östliche Wahrnehmung für Jung eine anzustrebende ist, so sieht er beide Philosophien als Extreme derselben Wahrheit und würden in einer extremen Form durch das Fehlen der anderen einen wesentlichen Teil des Lebens außer Acht lassen.

„Das Resultat ist, daß in ihrer extremen Haltung beide eine Hälfte des Universums verlieren; ihr Leben ist von der totalen Wirklichkeit abgeschnitten und wird leicht gekünstelt und unmenschlich.“ (ebd.: 531)

Das „Ich“ definiert sich demnach innerhalb einer Gesellschaft anhand einer Rolle. Das „Selbst“ auf der anderen Seite wird als übergeordnete Größe betrachtet, als etwas, das den unveränderlichen Kern eines Menschen definiert. Beide sind in die Kategorie des „kollektiven Unterbewussten“ eingebettet. Jene Konzeption des menschlichen Daseins wird noch einmal eine große Rolle spielen, da sie sich durch die Inhalte der empirischen Untersuchungen wieder spiegeln.

Die Tätigkeit des Unterbewussten, Verdrängungen und die daraus entstehenden Neurosen sind bei Jung, zentrale Themen. Selbstfindung, beginnt durch die Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeitsstruktur. Wo das eigene „Selbst“, sich mit kollektiven Gesinnungen vermischt, befindet sich die Schnittstelle von Individualität und Gesellschaft. Rolle von Kulturkontakt und – Vermischung und deren Folgen auf die subjektive Identität eines Menschen sollen im Folgenden auch als Thema religionsethnologischer Untersuchungen behandelt werden.

2.5. Religion, Gesellschaft und Individuum unter dem Blickwinkel der Kultur- und Sozialanthropologie

„As a social institution, religion is thus neither a static, nor a unitary phenomenon; but as a widespread institution it is characterized by a number of ‘dimensions’ (...). Ritual practices; an ethical code; a body of doctrines, beliefs, scriptures, or oral traditions; patterns of social relations focused around a ritual congregation, church or moral community; a hierarchy of ritual specialists; a tendency to create a dichotomy between the sacred and the profane; and, finally, and that gives scope for emotional or mystical experience.” (Morris 2006: 2)

Wie auch schon die obigen Ausführungen gezeigt haben, gilt „Religion“ und „Glaube“ als ein Feld, zu dem Geistes- und Kulturwissenschaften unterschiedliche Zugänge entwickelt haben. Deren Inhalte, Motivationen und Manifestationen wurden auf unterschiedlichste Art und Weise für das menschliche Verständnis nachvollziehbar gemacht. „Religion“⁴¹ kann also in erster Linie als soziales Phänomen verstanden werden, wobei es darum geht, die Verbindung zwischen religiösen Wahrnehmungsweisen und Glaubenssystemen und der betroffenen Gesellschaft herzustellen.

Wahrlich fällt es schwer, eine Grenze zwischen den unterschiedlichen Disziplinen zu ziehen, die sich mit diesem Gebiet auseinandersetzen. Egal, ob in der Religionswissenschaft, -ethnologie, -soziologie oder -psychologie: immer steht die Manifestation menschlicher Überzeugungen in Form religiöser Inhalte und Praktiken im Zentrum der Untersuchungen.

Im folgenden Kapitel soll ein Überblick religionsethnologischer Herangehensweisen geschaffen werden, um die Vielzahl an Untersuchungsmethoden und thematischen Inhalten darzustellen (vgl. Bowie 2006; Morris 2006; Wernhart 2004). Es ist wohl verständlich, dass an dieser Stelle nicht jeder Beitrag innerhalb der einzelnen Richtungen näher diskutiert werden kann. Aus diesem Grund will ich mich auf einzelne Überlegungen stützen, die sich in Zusammenhang mit dieser Arbeit als zentral erweisen.

In diesem Sinne werden einzelne Beiträge näher diskutiert, die vor allem in dem Spannungsfeld von Religion, Individualität und Gesellschaft angesiedelt sind. Die Theorien Emile Durk-

⁴¹ Morris verweist darauf, dass der Terminus „Religion“ dennoch als westliche Kategorie anzunehmen ist (vgl. Morris 2006: 1). Emische Konzepte von Religiosität und Bedeutungszusammenhänge müssen in diesem Sinne demnach aus dem jeweiligen kulturellen und sozio-historischen Kontext selbst entnommen werden. Auch Bettina Schmidt betont in ihrem Werk „Einführung in die Religionsethnologie“ (vgl. Schmidt 2008), dass die Definition des Terminus „Religion“ in der modernen Religionsethnologie eher als indigenes Glaubenssystem verständlich werden soll. Sie ist nicht dafür, den Begriff gänzlich zu vermeiden; dennoch können Magie, Religion, Oralität, Schrift, Natur und Kultur innerhalb der Forschung nicht mehr strikt voneinander getrennt werden (vgl. Schmidt 2008: 11).

heims (Durkheim 1899, 1915, 1919, 1966) und Max Webers⁴² (Weber 1922, 1970, 2002), Bronislaw Malinowski (1931, 1986) genauso wie jene von Raymond Firth (1948), und Radcliffe-Brown (1952) sollen an dieser Stelle als wegbereitend vorgestellt und diskutiert werden. Wie bereits in der Einleitung angedeutet, lassen sich sozialanthropologische Studien zum Thema Religiosität, Gläubigkeit, Ritual und Mythos mit den unterschiedlichsten Feldern sozialen Zusammenlebens verknüpfen. Somit kann die Bedeutung von Religiosität sowohl auf individueller Ebene, wie auch auf kollektiver in enger Verbindung mit Machtverhältnissen, geschlechtlichen Rollenbildern, und Körperkonzepten interpretiert werden.

Religiöse Glaubensinhalte spielen oft im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft eine zentrale Rolle. Dies soll anhand einiger ethnographischer Beispiele expliziert werden (vgl. Comaroff 1985; Gephart 1999; Kapferer 1991; Lagrou 2000; Mader 2001, 2008; Obeyesekere 1976; Overing 2003; Rosengren 2007), wobei sich auch in modernen, westlichen Gesellschaften durch individuelle Formen spiritueller Überzeugung neue Ansätze für eine „moderne“ Religionsethnologie herauskristallisieren (vgl. Geertz 1965, 1983; Hauschild 1993; Wernhart 2004).

Die Grenzen der ethnologischen Forschung scheinen in diesem Bereich also unfassbar, da vor Allem unter dem Blickpunkt von Globalisierung und zunehmendem Kulturaustausch gerade die Frage nach „Identität“ relativiert und kulturspezifisch betrachtet werden muss. So beschäftigen sich (religions-) anthropologische Forschungen der Moderne zum Beispiel mit synkretistischen Tendenzen von Religiosität. Aber auch Fundamentalismus und Tendenzen, die Gellner als „Enlightenment Rationalism“ (Gellner 1992) bezeichnet, müssen an dieser Stelle erwähnt werden (vgl. Gellner 1992; Hefner 1998; Nagata 2001).

So mancher Ethnologe endete sogar damit, „exotisch anmutende“ Glaubensinhalte fremder Traditionen selbst in sich aufzunehmen, womit die „westliche“ Kultur- und Sozialanthropologie nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, dass die erforschten Inhalte in dem eigenen Land Fuß fassen und weitergegeben werden konnten (vgl. Castaneda 1972; Harner 1994).

⁴² Auch wenn Max Weber nicht direkt in die Reihe sozialanthropologischer Forschungen eingeordnet werden kann, möchte ich ihn an dieser Stelle doch als eine Art „Wegbereiter“ der Religionsanthropologie vorstellen.

2.5.1. Überblicke sozial- anthropologischer Herangehensweisen

Um einen geeigneten Überblick über diverse religionsethnologische Vorgehensweisen zu schaffen, sollen die Beiträge von Bowie (2006), Morris (2006) und Wernhart (2004) herangezogen werden.

Wernhart nennt, um unterschiedliche theoretische Diskurse kategorisieren zu können, drei Bereiche religionsethnologischer Forschungsansätze:

„ (a) die Suche und Erforschung der Grundstrukturen (Universalien) religiöser Erscheinungen, (b) die Analyse konkreter, historisch festgelegter Glaubensmanifestationen und des religiösen Basisverhaltens (Universalien) im Dialog mit den kanonisierten Erlösungs-, Buch-, und Offenbarungsreligionen, und (c) das Aufzeichnen von Synkretismen und Parallelismen wie auch von pluralistischen Glaubenserscheinungen, vor allem in Zusammenhang mit der Entstehung neuer Religionen in der heutigen Welt.“ (Wernhart 2004: 15)

Hier wird ersichtlich, dass im Zuge sozialwissenschaftlicher Studien der Fokus auf unterschiedliche Sinnelemente gelegt werden kann, wobei sich auch für neue, religiöse Bewegungen ein breites Forschungsfeld eröffnet. Da aufgrund der Bildung synkretistische Glaubenselemente und „Religionshybride“ Sinn- und Inhaltselemente verschiedener Glaubensrichtungen nicht mehr so einfach zu kategorisieren sind, stellt sich die Frage nach einem geeigneten methodologischen Zugang.

Spirituelle Inhalte und religiöse Handlungen lassen sich in einem Zwischenbereich des persönlichen Erlebens und einem konzeptuellen, theoretischen Rahmens ansiedeln. Dadurch stellt es sich als äußerst schwieriges Unterfangen dar, Religion im Bereich empirischer Sozialwissenschaften zu untersuchen. Phänomenologische Untersuchungen (vgl. Eliade 1957, 1990; Müller 1892; Van de Leeuw 1933) stellten die systematische Beschreibung unterschiedlicher Religionen und Bewegungen in den Vordergrund. Vor Allem die Untersuchungen Max Müllers können demnach durchaus als Anfänge einer vergleichenden Religionswissenschaft angesehen werden (vgl. Bowie 2006: 19; Müller 1996).

„Intellektualistische Tendenzen“⁴³ auf der anderen Seite gingen eher dahin, Religion als etwas zu analysieren, das ein Verständnis auf die Welt und deren Beschaffenheit bieten soll. Die Vorgehensweise dieser Richtung war es oftmals, religiöse Inhalte anhand ihres Grades von „Komplexität“ in ein evolutionistisches Stufenmodell sozialer Entwicklung zu ordnen⁴⁴.

⁴³ Im Original: „Intellectualist Approaches“ (Morris 2006: 3)

⁴⁴ „The idols answers to the savage in one province of thought the same purpose that its analogue the doll does to the child. It enables him to give a definite existence and a personality to the vague ideas of higher beings, which his mind can hardly grasp without some material aid. (...) It does not appear that idols ac-

Um das funktionale Moment von Religion für den Menschen auf gesellschaftlicher, wie individueller Ebene zu erforschen, bezogen sich Malinowski (auf der Ebene des Individuums) und Durkheim (gruppenbezogen) auf die Beziehungssysteme innerhalb eines sozialen Feldes (vgl. Bowie 2006: 14f). Morris fasst diesen Zweig, den Bowie „*functionalist school of Anthropology*“ (ebd.: 14) bezeichnet, als „Emotionalist Approach“ (Morris 2006: 3) zusammen und nennt Malinowski u.a. an der Seite Sigmund Freuds als dessen Vertreter. Malinowskis Zugang wird hier als „biological functionalism“ (ebd.) bezeichnet, wobei auf Religion als Teil eines „organischen“ Systems gesehen wird- genau wie Verwandtschaftssysteme, soziale Machtverhältnisse, etc. Auch Radcliffe- Brown griff Analogien zwischen Sozialem Leben und organischem Strukturen auf (vgl. Radcliffe Brown 1952: 178). Sein Ansatz kann als Brücke zwischen Funktionalismus und dem von Lévi- Strauss vertretenen Strukturalismus betrachtet werden (vgl. Bowie 2006: 17), weshalb auch Radcliffe- Brown gerne als Struktur-Funktionalist angesehen wird.

Nach der Erkenntnis über funktionale Zusammenhänge zwischen einzelnen kulturellen Elementen war es Anliegen der Strukturalisten, Elemente des Religiösen zu interpretieren, so wie man Sprache interpretieren konnte. Vor allem Magie und Mythologie wurden u.a. anhand binärer Oppositionspaare ideologisch strukturiert und interpretiert (vgl. Bowie 2006: 17; Morris 2006: 4).

Als Entwicklung einer interpretativen Anthropologie kann Geertz' Ansatz gesehen werden. Seine aus der Hermeneutik stammende Vorgehensweise analysiert Religion (im Rahmen kultureller Systeme) als Symbolsystem (vgl. Geertz 1965, 1983; Morris 2006: 4).

„Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (Geertz 1983: 48)

Hier wird bereits auf die Wichtigkeit des religiösen Erlebens hingewiesen, welches nach Geertz jene bestehende Seinsordnung bestätigt und wovon es gleichzeitig hervorgerufen wird. Auch Beiträge aus der Soziologie trugen wesentlich zu religionsethnologischen Untersuchungen bei. So zählt Morris (2006: 6f) Max Weber, Karl Marx und Durkheim zur Gruppe der „sociological approaches“⁴⁵. Religiöse Inhalte werden hierbei primär als soziales Konstrukt

company religious ideas down to the lowest levels of the human race, but rather that they belong to a period of transition and growth” (Tylor 1870: 94).

⁴⁵ In Bezug auf eine Anthropologie der Religion kann meines Erachtens gerade in der heutigen Zeit die Trennung zwischen Soziologie und Sozial- Anthropologie nicht mehr vollzogen werden. Gerade Religiosität, egal ob auf gesellschaftlicher Ebene oder als persönlicher Glaube, steht immer in Zusammenhang mit

interpretiert, die aber (ähnlich wie in funktionalistischen und strukturalistischen Herangehensweisen) Muster sozialer Wirklichkeiten repräsentieren. Aus diesem Grund wird von Morris Durkheims Funktionalismus (wie Malinowski und Radcliffe Brown- check) genauso zu diesem Ansatz gezählt, wie Marx, bei dem Religion als repräsentativ für Klassenunterdrückung gilt. Religion hat in diesem Sinne eine Auswirkung auf das menschliche Leben und ist zugleich Ausdruck der sozialen Formen, die sie hervorbringen.

Nach einem Einblick in unterschiedliche Ansätze innerhalb sozialwissenschaftlicher Debatten über die Stellung von Religion in und für die Gesellschaft will ich nun einige der oben Genannten herausgreifen, um sie zu spezifizieren und in Bezug zu der hier behandelten Arbeit zu setzen.

2.5.2. Von der Funktionalität von Religion, Mythos und Magie

Oben wurde bereits ausgeführt, wie individuelle bzw. soziale Bedürfnisse für Durkheim die Funktion von Religion maßgeblich beeinflussen. Die Funktion⁴⁶ einer jeglichen, sozialen Institution wäre demnach in Relation zu den Bedürfnissen eines „sozialen Organismus“ zu sehen. Radcliffe- Brown (1952) nimmt Bezug auf diese Auffassung von „Gesellschaft als organische Struktur“ und stellt in diesem Sinne fest, dass Struktur als solche nur als eine Zusammenstellung von Beziehungen zwischen unterschiedlichen Elementen aufzufassen ist.

„If we consider any recurrent part of the life- process, such as respiration, digestion, etc., its function is the part it plays in, in contribution it makes to, the life of the organism as a whole.“ (Radcliffe- Brown 1952: 179)

Für einen Anthropologen gelte es aber, zwischen unterschiedlichen Arten von Generalisierung zu unterscheiden, wenn beabsichtigt ist, „die Funktion“ eines Phänomens innerhalb einer Gesellschaft zu erklären: einerseits Generalisationen einer „*common opinion*“ (ebd.: 187) und jener, die anhand systematischer Investigationen und Beobachtungen verifiziert werden konnte („*scientific laws*“ (ebd.)). Ein Individuum besteht demnach aus unterschiedlichen Komponenten: abgesehen von seiner rein physischen Existenz übernimmt es eine bestimmte Rolle innerhalb der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist die Körperschaft, die aus einem Individuum eine Identität schaffen kann, die einen bestimmten Platz in der Gesellschaft einnehmen muss.

dem entsprechenden sozio- historischen Kontext und wirkt auf bzw. durch unterschiedliche Bereiche innerhalb der Gesellschaft auf das Individuum.

⁴⁶ Zu einer Vermeidung von Missverständnissen erklärt er allerdings, dass nicht alles im Leben einer Gesellschaft notgedrungen eine Funktion haben *muss*, sondern dass dies der Fall sein *kann*. Außerdem ist es

Dieser Umstand wird, wie später empirisch unterlegt werden soll, Menschen dazu veranlassen, die von der Gesellschaft „offerierten“ Identitäten in Frage zu stellen und sich auf die „Suche nach dem Selbst“ zu begeben.

Malinowskis Betrachtungen von Kultur in Beziehung zum Individuum waren ebenso weit mehr auf Subjektivität konzentriert, als Durkheims Theorien. Für Malinowski ist es der praktische Nutzen religiöser Handlungen oder Objekte, der ihnen ihre magische Komponente verleiht:

„The crude practical use made of certain religious rituals or objects makes their function magical.”
(Malinowski 1931: 65)

Religion ist für Malinowski direkt zweckgerichtet. Rituellen Handlungen und Mythen⁴⁷ sind aufs Engste mit der sozialen Organisation einer Gesellschaft und dem moralischen Handeln verbunden. Sakrale Überlieferungen dringen tief in das Handeln⁴⁸ einer Bevölkerung und prägen das soziale und moralische Verhalten einer Gesellschaft. Funktion von magischen und religiösen Handlungen ist demnach immer nur in Anbetracht des jeweiligen, kulturellen Kontextes erfassbar (Malinowski 1986: 169). So ist zwar Magie als solches vielleicht eine Welt, die „objektiv“ nicht verständlich werden kann, in lokalen Kontexten jedoch sehr wohl eine fassbare und erkennbare Bedeutung gewinnt.

Magische Handlungen oder der Einsatz magischer Sprüche und Formeln wirken sowohl auf jene, auf die sie angewendet werden, wie auch auf jene, die sie anwenden. Somit wirken sie auf die gesamte soziale Organisation einer Gemeinschaft. Sie dienen der Erhaltung eines kulturellen Systems und der Bestätigung sozialer Beziehungs- und Handlungsmuster.

„ Am wichtigsten ist, daß in jeder Generation der Zauberspruch, seine Erläuterung, seine mythische Charta und die Rezitationstechnik im Besitz des amtierenden Magiers sind und daß dieser seine Formeln samt der zugehörigen magischen Kenntnisse seinem Nachfolger überliefern muß. Darin handelt es nicht einfach als Gefäß der Traditionen, sondern als Anführer seiner Gemeinde, als ihr Sprecher, als Hüter ihrer Glaubensvorstellungen, Hoffnungen, Erwartungen und ihres Strebens. So wird in jeder Generation die magische Praxis (...) von der allgemeinen Einstellung der Gemeinschaft zu Zauberspruch und Magie beeinflusst. Diese Einstellung ist eine Kontrollinstanz für das, was ein Magier denkt, fühlt, sagt und tut.“ (Malinowski 1986: 182)

möglich, dass was in unterschiedlichen Gesellschaften dieselbe soziale Verwendung erfährt, nicht unbedingt die gleiche Funktion haben muss (vgl. Radcliffe- Brown 1952: 184).

⁴⁷ Unter Mythen versteht Malinowski eine „besondere Kategorie von Geschichten, die als heilig gilt, sich in Ritual, Moral und sozialer Organisation verkörpert und einen integralen und wirksamen Teil von Religion und Magie ausmacht“ (Malinowski 1986: 155).

⁴⁸ Auch Raymond Firth betonte, dass Glaube an sich erst durch die Aktionen der Gläubigen im gesellschaftlichen Alltag manifest wird. „What I want to emphasize here is that religious beliefs, in their immediate expression, are a mode of action“ (Firth 1948: 2).

Wenn in einer Gesellschaft Unsicherheiten auftauchen und Gefahren wahrgenommen werden, wird laut Malinowski Magie zur Stabilisierung eingesetzt. Magie dient als Instrumentarium, durch Institutionen das gesellschaftliche Leben zu organisieren und zu fixieren. Besonders dann, wenn der menschliche Handlungsspielraum für die Bewältigung persönlicher Lebensumstände nicht mehr ausreicht. Auch moderne Ansätze (beispielsweise religionspsychologischer Forschungen) sehen Lebenskrisen als ausschlaggebend, sich dem Glauben und der Religiosität zuzuwenden (vgl. Altnurme 2003; Naaf 1993).

Religion bietet in diesem Zusammenhang unterschiedliche „coping methods“ (Altnurme 2003: 1), die in Zeiten von Unsicherheit oder Krise den Betroffenen Sicherheit und (präventiven) Kontrollmechanismen offeriert, bzw. das Selbstbewusstsein fördern sollen (ebd.). Oft wird die Bewältigung jener Krisen in Zusammenhang mit der Attraktivität neuer religiöser Bewegungen und Esoterik gebracht⁴⁹.

Mythen kommt vor Allem in Bezug auf Identitätsentwicklung eine wesentliche Rolle zu. Im Folgenden wird dargestellt, wie sehr Formen des Religiösen und Kosmologie mit der Identitätsbildung eines Menschen innerhalb seines sozialen Umfeldes in Verbindung stehen. Unter dem Deckmantel neuer Wahlmöglichkeiten und gesteigerter Autonomie in der modernen, westlichen Welt sind sie heute umso mehr wichtige Faktoren für die Identitätsbildung eines Menschen, wie sich in Kapitel 2.5.4. zeigen wird.

2.5.3. Religion, Individuum und Gesellschaft

Bevor auf unterschiedliche ethnographische Beiträge eingegangen wird, die die Verbindung von Individuum, Gesellschaft und spiritueller Kosmologie veranschaulichen, sollen an dieser Stelle die Ansätze Webers und Durkheims vorgestellt werden. Sie können meines Erachtens - wenn auch nicht direkt dem Feld der Kultur- und Sozialanthropologie zuzuordnen - als Inspiration für (religions-) ethnologische Studien angesehen werden.

Beide Betrachtungsweisen sind selbstverständlich vor dem Hintergrund des damaligen Zeitgeistes zu interpretieren. So verwundert es weniger, dass Durkheims davon ausging, dass erst die Religion „primitiver“ Kulturen verstanden werden sollte, bevor man sich der von „komplexeren“ Gesellschaften zuwenden konnte. Um jedoch eine generelle Definition von „Religion“ finden zu können, war Durkheim darauf aus, zentrale Elemente des Religiösen herauszu-

⁴⁹ Die Studien von Altnurme bieten ein Beispiel dafür, wie sich Menschen mit Problemen psychischer oder physischer Natur an ein spirituelles Medium wandten (Vgl. dazu Altnurme 2003).

filtern. Diese inkludierten eine Idee des Übernatürlichen (im Gegensatz zu “Natürlichem”⁵⁰, das Gespür für Göttlichkeit, Mythen, Dogmen, Riten, Zeremonien und die Wahrnehmung von Magie und sind Teil dessen, was er als „religious beliefs“ bezeichnet. Er betrachtete jene als “representations which express the nature of sacred things and the relations which they sustain, either with each other or with profane things. Finally rites are the rules of conduct which prescribe how man should comport himself in the presence of these sacred things“(Durkheim 1915: 56).

Die Trennung zwischen “Heiligem” und “Profanem” macht also ein zentrales Element der Durkheim’schen Theorie aus. Jedes Glaubenssystem würde nach geeigneten Erklärungsmodellen für die Welt suchen und demnach wäre es unmöglich, von „falschen“ oder „richtigen“ Glaubensüberzeugungen zu sprechen. Das „Heilige“ in diesem Sinne sei als soziales Konstrukt aufzufassen und in keinem Fall als etwas, das von einer göttlichen Vorsehung herrühre. Alles, was für eine Gesellschaft demnach als „heilig“ zu bezeichnen wäre, könnte auch als solches aufgefasst werden. Profane Dinge haben demgegenüber einen wichtigen Stellenwert für das Individuum und werden durch dessen Erfahrungen geformt.

Weber lag es auf der anderen Seite fern, eine generelle Definition von Religion und deren Eigenheiten zu finden. Entwicklung geschieht für ihn in allen Bereichen des menschlichen Lebens und könnte daher nur in Bezug auf unterschiedlichste „Lebensbereiche“, „Lebenssphären“ und „Lebensordnungen“ (Weber 2002: xxff) analysiert werden. Für ihn galt es, soziale Entwicklungen in Bezug auf soziale Werte und Ideologien zu erforschen. Er versuchte Glaubenssysteme in Zusammenhang mit Urbanisierung und Industrialisierung zu interpretieren. Inwiefern soziale Organisation in religiösen Überzeugungen begründet war, lag im Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Religiöse Führungspersonen, soziale Klassensysteme, Hierarchien Statusgruppen, fungierten als „carriers of different recipes for salvation“ (Aldridge 2000: 24). Webers Interesse lag also mehr in dem Verstehen subjektiver Motivationen (vgl. Weber, 1922: xxiii), als in der Entdeckung zentraler, unterschiedlicher, religiöser Glaubenselemente.

An dieser Stelle wird die Rolle des Individuums in Bezug auf religiöse Systeme innerhalb einer Gesellschaft bedeutend. Für Durkheim war das Individuum nicht mehr, als der Träger

⁵⁰ Für Durkheim war es offensichtlich, warum der Glaube an das Übernatürliche nur ein Konzept der Gegenwart sein konnte: nur eine Gesellschaft, die überhaupt ein Konzept von natürlicher Ordnung besäße, könnte eines der „Übernatürlichkeit entwickeln (vgl. Durkheim 1915: 41).

eines sozialen Systems⁵¹, für Weber war Gesellschaft als solches nur die Summe individueller Handlungen. Beide Autoren sehen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedürfnissen die Grundvoraussetzung für religiöse Entwicklungen: das Bedürfnis nach Befreiung⁵² und nach Organisation⁵³. Lag für Weber das Gewicht auf individuellen Motivationen⁵⁴, so betrachtete Durkheim jene subjektiven Motive erst dann als wirkungsvoll, wenn sie innerhalb einer Gesellschaft geteilt wurden.

Meiner Ansicht nach stehen individuelles Handeln und soziale Glaubensauffassungen zu einander in einem reziproken Verhältnis. Auch Geertz spricht davon, dass religiöse Vorstellungen gleichzeitig Modell *von* etwas und Modell *für* etwas sind (vgl. Geertz 1983: 54f).

„Die konkreten Symbole, mit denen wir es zu tun haben- sei es nun eine mythologische Gestalt, die in der Wildnis erscheint, der Schädel des verstorbenen Haushaltsvorstands, der wie ein Richter im Dachgebälk wacht, oder ein körperlose „Stimme in der Stille“, die tonlos rätselhaft alte Poesie rezitiert- verweisen sowohl in die eine wie in die andere Richtung. Sie drücken das jeweilige Leben aus und prägen es zugleich.“ (Geertz 1983: 55)

Hier soll nochmals auf die (symbolische) Bedeutung von rituellen Handlungen, mythischen Erzählungen und Kosmologien verwiesen werden, welche aufs Engste mit der Identität eines Menschen verbunden sind.

Victor Turner (1969) geht in seinem Werk „Das Ritual“ auf „die Semantik der rituellen Symbole“ (ebd.: 17) bestimmte Rituale der Ndembu⁵⁵ in Nordwestsambia ein, wobei es ihm darum geht, die emische Bedeutung der rituellen Symbolik zu interpretieren. Die von ihm be-

⁵¹ „ (...) The idea of the sacred is of social origin (...). If it influences individual minds and is developed in them, it is by way of secondary effect. The forms it takes cannot be understood if they are not related to the public institutions of which they are only the extension“ (Durkheim 1899:98).

⁵² Weber sieht in der sozialen Situation der Unprivilegierten, des „Rationalismus der Mittelklasse“, und des Intellektualismus (Weber 1922: 116f) die grundlegenden Voraussetzungen für das Bedürfnis nach Befreiung und ethischen, wie auch religiösen Werten.

⁵³ Für beide Autoren gilt Religion als wesentliche, organisatorische Kraft sozialen Zusammenlebens, welche auch zwischenmenschliche Beziehungen und Beziehungen zu einer spirituellen Welt festigt und reguliert.

⁵⁴ Weber formuliert vier verschiedene Orientierungen in Bezug auf handlungsorientierte Motivationen: 1) eine zweckrationale Motivation, welche sich auf den individuellen Handlungsspielraum beziehen. 2) eine wertrationale Orientierung, welche den Glauben und das Vertrauen in absolute, ethische Werte bezeichnet. Schließlich nennt er (3) eine affekt -bezogene und (4) eine traditions- verbundene Orientierung (Weber, 1970: 78ff).

⁵⁵ „Das *Isoma-* (*Tuwiza-*) Ritual gehört zu einer von den Ndembu selbst als solche aufgefasste Klasse (*muchiidi*) von Ritualen, die als „Frauenrituale“ oder „Fortpflanzungsrituale“ bezeichnet werden und eine Unterklasse der „Ahnengeist- oder „Schatten“- Rituale“ (...)bilden“ (Turner 1969: 18). Die betroffenen Frauen leiden an einer gynäkologischen Krankheit, durch die sie mehrere Kinder oder Säuglinge hintereinander verloren haben soll. Von einem Heiler wird ein Schatten diagnostiziert, der sie heimgesucht hat. Durch die Beseitigung der Krankheit soll sowohl die Fruchtbarkeit der Frau wieder hergestellt werden, wodurch gleichzeitig die Eheverhältnisse und somit die Lineage neu geordnet und wieder hergestellt werden (ebd.: 25).

schriebenen rituellen Handlungen zielen u.a. darauf ab, die zu behandelnde Person durch eine Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsphase⁵⁶ zu führen (Turner 1969: 95). Der Schwellenzustand (oder „Liminalität“) bezeichnet einen unbestimmten Zustand im Leben eines Menschen, der den Übergang von einer sozialen Position in eine andere bezeichnet. Soziale Übergänge sind laut Turner durch eine Vielzahl an Symbolen gekennzeichnet, welche „die Ambiguität und Unbestimmtheit des Schwellenzustands zum Ausdruck bringen“ (Turner 1969: 95). So werden jene Übergänge durch rituelle Handlungen unterstützt und helfen den Betroffenen, eine neue Stellung innerhalb der Gesellschaft zu fixieren. Personen, Beziehungen, Gegenstände, oder Ereignisse, die keine rituelle Integration in Schwellenzustände (und wieder heraus) erfahren haben, werden als gefährlich oder anarchisch betrachtet. Daher müssen Vorschriften, Gebote und Tabus eingeführt werden, um die Struktur des sozialen Gefüges wieder herzustellen.

Während eines solchen Übergangs existieren für den „Neophyten“ (ebd.: 103) keine Grenzen innerhalb der Gesellschaft⁵⁷. Weder Status, noch Hierarchien sind gültig, seine „Identität“ ist in diesem Zustand formlos.

„Die oft körperlichen Torturen und Demütigungen, denen Neophyten unterworfen sind, stellen teilweise die Zerstörung des früheren Status, teilweise Hätetests dar, die sie auf ihre neue Verantwortung vorbereiten und in einem späteren Mißbrauch ihrer neuen Privilegien hindern sollen. Es muß ihnen klar gemacht werden, daß sie für sich genommen Ton und Staub, also bloße Materie sind und ihre Form allein durch die Gesellschaft erhalten.“ (Turner 1969: 103)

Riten tragen also wesentlich zu identitätsbildenden Prozessen bei.

Die Kultur- und Sozialanthropologie zeichnet sich durch mannigfaltige Beiträge aus, die (auch in Verbindung mit anderen Wissenschaften) sich der Interpretation von Ritual, Mythen und Glaubensinhalten auseinandersetzen, um deren Bedeutung in unterschiedlichen, kulturellen Kontexten und Traditionen aufzuzeigen.

Mythen beispielsweise stellen „in vielen Gesellschaften einen wichtigen Aspekt der Erkenntnisfindung, der Tradierung von Wissen und der kreativen Gestaltung dar“ (Mader 2008: 7). Deren Inhalte und Erzählweisen sind eng mit dem kulturellen Selbstverständnis und Alltag einer Gesellschaft verbunden. So beschreibt Mader (2001, 2008), dass das Selbstverständnis von Geschlechterbeziehungen den Shuar und Achuar sich auf die Mythologie dieser Gruppen zurückbeziehen lässt. In diesen Gesellschaften werden weibliche und männliche Identitäten,

⁵⁶ Turner stützt sich hierbei auf das 1909 erschienene Werk „Übergangsriten“ von Arnold van Gennep, mit dem Wechsel eines Orts, eines Zustands, einer Position oder einer Altersgruppe einhergehen (Turner 1969: 94; Van Gennep 1986: 15).

Rollenbilder und ethische Handlungsweisen durch Erzählungen überliefert und bieten so die Grundlage für „korrekte“ Handlungsweisen⁵⁸ der einzelnen AkteurInnen. So sind auch Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen durch Mythen erklärbar bzw. können auf diese rückverfolgt werden. Doch nicht nur in Bezug auf Geschlechterbeziehungen spielen Mythen in jenen Gesellschaften eine wichtige Rolle. Mader beschreibt, dass Autoritätsverhältnisse generell in diesen Gesellschaften zum Einen auf Alter beruhen, sich andererseits aber auch auf spirituelle Fähigkeiten und spirituelle Macht (*arútam*) berufen (vgl. Mader 2001: 334). Der enge Bezug zu Kosmologie und mythischen Erzählungen wirkt sich in diesem Fall also nicht nur auf das Leben eines Individuums aus, sondern bestimmt das gesamte gesellschaftliche Zusammenleben.

Ein anderes Beispiel aus der Amazonienforschung kann herangezogen werden, um zu demonstrieren, dass Identität⁵⁹ in manchen indigenen Kulturen Amazoniens erst kreiert⁶⁰ werden muss. Jedes einzelne Gesellschaftsmitglied zeichnet sich durch persönliche Fähigkeiten aus, die als charakteristisch für ihn gelten. Durch das Einsetzen und praktische Anwenden dieser Fähigkeiten kann ein Mensch seine Identität aufbauen bzw. erst dadurch erlangen. Durch deren Charaktereigenschaften und individuelle Handlungsweisen hat eine einzelne Person Anteil an der Kreation der gesamten Gesellschaft. So wird das „individuelle Selbst“ auch zu einem „sozialen Selbst“ in einem Netzwerk von Beziehungen. „Person“ kann in diesem Umfeld also als „Prozess“ verstanden werden, wobei Autonomie und gesellschaftliches Zusammenleben zueinander in einer engen Beziehung stehen.

Auch Jean Comaroff zeigt am Beispiel der Tshidi in Südafrika (an der Grenze zu Botswana), wie soziale Beziehungen auf Kosmologie und Weltbild begründet sind. Das spirituelle Weltbild jener Gesellschaft war in vorkolonialer Zeit die Grundlage für die Stellung eines Indivi-

⁵⁷ Diesen Zustand bezeichnet Turner als „*communitas*“, der dem Begriff der Sozialstruktur entgegengesetzt ist (vgl. Turner 1969: 96f).

⁵⁸ „Es [ein balanciertes Verhältnis zwischen Shuar Männern und Frauen] erstreckt sich auf weite Bereiche von Wirtschaft und Ritual und steht mit dem Ideal des „guten Lebens“ (*penker pujustin*) in Verbindung: das Wohlergehen der Gemeinschaft in ökonomischer wie sozialer Hinsicht wird als Ergebnis des Zusammenwirkens von Männern und Frauen betrachtet“ (Mader 2001: 335).

⁵⁹ Auch der von Gephart und Waldenfels herausgegebene Sammelband soll an dieser Stelle hervorgehoben werden. Er beinhaltet unterschiedliche Beiträge zu Identitätsbildung mit der Rücksichtnahme auf verschiedene religiöse Systeme, wie dem jüdisch-christlichen oder asiatischen.

⁶⁰ Die menschliche Seele muss nach Rosengren auch durch Rituale im Körper eines Menschen fixiert werden, damit sie nicht verloren geht (vgl. Rosengren 2007: 19). Lagrou zieht sogar den Schluss, dass Identität erst in den Körper eines Menschen durch Arbeit und das alltägliche Leben „eingeschrieben“ werden muss (vgl. Lagrou 2000: 163).

duums⁶¹ innerhalb der Gesellschaft und bildete somit auf Basis aller zwischenmenschlichen Beziehungen und existierenden Machtgefüge. Auch Arbeitsteilung und die Nutzung natürlicher Ressourcen unterlagen einer gewissen gesellschaftlichen Ordnung.

„Identity was manifestly problematic in many senses and this was evident in the attention devoted to defining interpersonal relations by experts in the management of crisis, the contexts of litigation and healing being prime examples. But such management also revealed a cosmology in which persons, spirit forces, and material objects were interdependent.” (Comaroff 1985: 53)

Durch die Einwanderung protestantischer Missionare aber wurde jenes System stark verändert, wodurch nicht nur das Konzept von Individualität, sondern ein gesamtes Netzwerk von lokalen Machtbeziehungen und individuellen Handlungsräumen verändert wurde. Sozialanthropologische Beiträge bieten also nicht nur Einblicke in den spirituellen Alltag, lokale Weltbilder und rituelle Handlungen, sondern untersuchen die Transformation kultureller Systeme.

Religiöse Handlungen und Weltanschauungen können nach der Meinung mancher ForscherInnen auch eine ökologische Bedeutung haben. Marvin Harris untersucht in seinem Werk „The Cultural Ecology of India’s Sacred Cattle“ auf die Hauptaspekte der Nutzung und Verehrung indischer Kühe ein. Milch Produktion, Dung, Fleisch und Haut, Schlachtung und Anti-Schlachtungsgesetze, „nützliche“ und „nutzlose“ Tiere, natürliche Selektion, etc. bilden hierfür die grundlegenden Kategorien für die Analyse (ebd.: 262). Schlachtungstabus und die Verehrung der Kuh in Indien scheinen ökonomischen Interessen auf den ersten Blick sinnwidrig in Anbetracht dessen, wie viel Fleisch ein solches Tier geben könnte und wie viel Futter Kühe selbst verbrauchen (vgl. Harris 1966: 262). Man müsse aber die Frage nach dem „cattle complex“ eher als Teil eines Öko- Systems betrachten und sie nicht als bloßen Teil eines nationalen Preis- Marktes interpretieren (ebd.). Auch dieser Zugang zeigt die enge Verbindung von religiösen Handlungen und Glaubensinhalten mit dem alltäglichen Leben eines kulturellen Gefüges.

Die Beziehung von Spiritualität, Individuum und Gesellschaft kann auch auf körperlicher und gesundheitsspezifischer Ebene relevant werden. Themenfelder, die innerhalb der Medical Anthropology relevant sind, zeigen jene Beziehung in unterschiedlichsten kulturellen Kontexten auf. So wird beispielsweise in Studien zu „spirit possession“ und traditionellen Heilungs-

⁶¹ Comaroff beschreibt, dass bei den Tshidi ein „vollwertiges“ Individuum als Teil der Gesellschaft erst durch Initiationsriten geformt werden musste (vgl. Comaroff 1985: 85- 120). Hier wird der Zusammenhang von Identitätsbildung und religiösen Handlungen deutlich, der schon durch Victor Turner (1969) und Arnold van Gennep (1986) dargestellt wurde.

konzepten untersucht, wie individuelle Handlungsspielräume in Bezug auf die Konzepte von Gesundheit und Krankheit interpretiert werden können (vgl. Kapferer 1991; Obeyesekere 1976). Oft spielen rituelle Handlungen hierbei eine wesentliche Rolle. Laut Bruce Kapferer bedeutet die Besessenheit durch einen Dämon in Sri Lanka, dass eine vorgegebene kosmologische Ordnung durcheinandergebracht wurde. Hier ist es die Kraft der lokal verbreiteten, ayurvedischen Medizin und die Anwendung bestimmter ritueller Handlungen, welche jene Ordnung wieder herstellen kann (vgl. Kapferer 1991).

Erika Bourguignon beschreibt u.a. Veränderte Bewusstseinszustände⁶² als religiöses Phänomen, welches eng mit den institutionellen Rahmenbedingungen einer Gesellschaft verbunden ist. Sie bedeuten „modifications in the social situation of an individual without implying a modification in the social structure“ (Bourguignon 1973: 29). In Hinblick auf jene möglichen Veränderungen durch ASC unterscheidet sie “microchange” (Veränderungen innerhalb der Erlebniswelt eines Individuums) von “macrochange”, womit Veränderungen im gesamten sozialen Gefüge gemeint sind. Innerhalb dieser Studien stellt sich freilich die Frage, wie subjektive Erlebniswelten eines Individuums überhaupt erforscht werden können. Innerhalb der Studien der Kultur- und Sozialanthropologie wurde dies oft als ethnographisches Dilemma diskutiert (vgl. u.a. Gellner 1992).

Inwiefern sind individuelle Handlungsspielräume nun in westlichen Industriegesellschaften ausschlaggebend für soziale Beziehungen und inwiefern werden diese von kulturspezifischen, religiösen Glaubensinhalten beeinflusst?

Verständlicherweise ist es unmöglich, individuelle Motivationen in Bezug auf den persönlichen Glauben von sozialen, wie auch materialistischen Umständen und gesellschaftlichen Verhältnissen abzukoppeln. Doch gerade in Diskussionen um „individuelle Religionen“ erlangt der persönliche Entscheidungs- und Handlungsspielraum eines Menschen neuerdings wieder aktuelle Bedeutung.

⁶² Anm.: im Original: “Altered States of Consciousness (ASC)” (vgl. Bourguignon 1973).

2.5.4. Religionsethnologie und die „Moderne“- von Transkulturalität bis Fundamentalismus

„Das Vorgehen bei der ethnologischen Untersuchung von Religion beinhaltet deswegen zwei Stufen: erstens eine Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen materialisieren, die die eigentliche Religion ausmachen; und zweitens das Inbeziehungsetzen dieser Systeme mit soziokulturellen und psychologischen Prozessen.“ (Geertz 1983: 94)

Durch die bisherigen, angeführten Beispiele wird ersichtlich, dass eine Forschung der Religion seitens der Kultur- und Sozialanthropologie nicht umhin kann, individuelle Bedürfnisse und Motivationen mit sozialen Gegebenheiten, Lebensbedingungen und einem gewissen „*common sense*“ (Geertz 1983: 47) in Beziehung zu setzen. Dadurch geschieht eine Bewegung weg von der bloßen Wahrnehmung religiöser Handlungen hin zu sozialen Bedeutungen und Funktionen und – wenn man den Schritt noch weiter wagt- hin zu der Antriebskraft subjektiver Neigungen⁶³. Die Vorgehensweise die Geertz vorschlägt, ist für ihn Notwendigkeit, um aus dem „*Zustand allgemeiner Stagnation*“, in dem sich seinem Erachten nach die ethnologische Religionsforschung befindet, herauszufinden.

Hauschild wirft bisherigen religionsethnologischen Untersuchungen vor, sich zwei stark abweichenden Tendenzen hinzugeben, die ebenfalls wenig gewinnbringend im Sinne einer sozialwissenschaftlichen Forschung wären: das sind einerseits eine romantisierende Auffassung indigener Glaubenssysteme und auf der anderen Seite „aufklärerische- aburteilende“ (Hauschild 1993: 306) Einschätzungen.

„Darum ist die Geschichte der Religionsethnologie gekennzeichnet von einer Abfolge von Dekonstruktionen. Immer wieder erwiesen sich die Vorstellungen, welche die Europäer und Nordamerikaner über fremde Religionen entwickeln, vordringlich als Ausdruck unserer eigenen Ängste und Sehnsüchte. (...) Viele religionsethnologische Begrifflichkeiten, die seit Frazer entwickelt wurden, sind bei genauem Hinsehen als Wahrnehmung des Eigenen unter der Analyse des Fremden zu verstehen.“ (ebd.: 307)

Dass der Mensch sich in allen möglichen Gesellschaften dem Heiligen, Numinosen und Spirituellen in unterschiedlichsten Formen hingibt, kann anhand des bestehenden kulturanthropologischen und ethnographischen Datenmaterials als Universalie erkannt werden (vgl. Wernhart 2004: 15). Auch, dass er sich hierfür unterschiedlichster Mittel und Symbole bedient muss an dieser Stelle nicht weiter in Frage gestellt werden.

⁶³ „Dementsprechend heißt fromm sein nicht, eine Art frommer Handlung zu begehen, sondern die Neigung zu derartigen Handlungen“ (Geertz 1983: 55).

Doch wie verhalten sich Tendenzen zu unterschiedlichen Glaubenssystemen in einer Welt zunehmender Kulturvermischung, im Rahmen neuer Kommunikationsmöglichkeiten und der Entwicklung neuer kultureller Räume, wie beispielsweise dem „Cyberspace“? Transkulturelle Phänomene, die nach Wernhart als „eine reziproke und bilaterale Akkulturation“ zu verstehen sind, beinhalten gleichzeitig, dass kulturelle Phänomene ineinander übergehen, aber auch verloren gehen können.

Durch die Entwicklung jener Kommunikationsgesellschaft und neuen Formen eines Waren- und Philosophieaustausches der Moderne schafft neben neuen Zugängen zu Wissen auch gewisse Problemfelder: Einerseits bildet die „expandierende Weltwirtschaft, die das steigende Verlangen der Weltbevölkerung in den Wohlstand der entwickelten Industriegesellschaften eingeschlossen zu werden, mit sich bringt“ (Wernhart 2004: 26) einen solchen Problembe- reich. Außerdem erschließen sich durch die „Überflutung durch den Universalien Schub der „westlichen Kultur“ und das Erwachen der regionalen Gesellschaften und Kulturen“ (ebd.) neue Aufgabenbereiche für die Kultur- und Sozialanthropologie. Wie religiöse Vorstellungen zwischen Säkularisierung und Pluralität von ethnologischen Studien wahrgenommen werden können, soll in Kapitel 3.2. ausführlicher dargestellt werden.

Es ergibt sich also, dass durch den Zulauf zu neuen Religiösen Bewegungen, Spiritualität und Esoterik, aber auch zu fundamentalistischen Tendenzen, der Mensch nach einer alternativen Art des Religiösen strebt. Vor allem in der westlichen Welt wird der Mensch durch ein immer breiteres „Angebot“ religiöser Bewegungen auf einer individuellen Ebene dazu aufgefordert, sich seinen persönlichen Zugang zu Religiosität selbst zu schaffen.

„Religiös ist für mich daher ein Weg, in Harmonie mit sich, der gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt unter Einbezug von Transzendenz und Immanenz ins Reine zu kommen. Religiös ist folglich dann ein Mensch, wenn er über das Wissen um die Diskrepanz zwischen dem angestrebten Telos (Endziel) und der Existenz in dieser Welt bewusst reflektiert.“ (Wernhart 2004: 32)

In einer Gesellschaft, in der unter Anbetracht jenes Angebotes und synkretistischer Tendenzen die *Wahlmöglichkeit* für das Individuum gegeben ist, eröffnen sich demnach auch für eine moderne Religionsethnologie neue Tore.

3. Säkularisierung und die Privatisierung der Religion

In Gegenüberstellung zu alternativen religiösen Bewegungen soll nun die Aufmerksamkeit auf Säkularisierungstendenzen der Moderne gelenkt werden. Durch sie wird deutlich, wie individuelle Religiosität heutzutage in ein Spannungsfeld von privatisiertem Glauben und spiritueller Pluralität gerät.

3.1. Diskussionen über den Begriff der Säkularisierung

Berger sucht die Anfänge säkularer Entwicklungen in der „religiösen Traditionen des Abendlandes“ (Berger 1967) und stützt sich in seinen Ausführungen auf Webers Theorien in seinem Werk „The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism“ (vgl. Weber 2002).

„Wir können nicht einmal den Versuch machen, die Bedeutung des Protestantismus für den allgemeinen Säkularisierungsprozeß der letzten vierhundert Jahre gegen die Bedeutung anderer „ideeler“ und „materieller“ Faktoren abzuwägen. Wir wollen lediglich andeuten, daß die Frage nach dem „Warum“ des Phänomens Säkularisierung in der abendländischen Neuzeit zumindest teilweise mit Blick auf seine Wurzeln in der religiösen Tradition des Westens beantwortet werden muß.“ (Berger 1967: 120)

Daneben existiert die Theorie, dass Säkularisierung mit der zunehmenden Pluralisierung der Welt einherging (vgl. Lehtsaar 2003: 133). Im Zuge von Säkularisierungsprozessen richtet sich eine „vernunftgeleitete“, intellektuelle Unabhängigkeit in politischer Hinsicht auf eine Trennung von Staat und religiösen Institutionen. In manchen Staaten steht Säkularisierung aber auch für die religiöse Neutralität eines Staates, sowie für Religions- und Glaubensfreiheit (vgl. Nauriya 2003: 433, 436).

In Bezug auf die Begriffsgeschichte genoss der Terminus Säkularisierung sowohl einen positiven, wie auch einen negativen Beigeschmack. Um die Enteignung des Menschen von „religiöser Vormundschaft“ (Berger 1967: 102) zu bezeichnen, erfreute er sich in antiklerikalen Kreisen an Beliebtheit. Auf klerikaler Seite hingegen wurde er wohl eher mit Skepsis in Bezug auf eine drohende „Entchristlichung“ oder „Paganisierung“ (ebd.) verwendet. Ursprünglich bezeichnete Säkularisierung die Enteignung von Land und Gütern aus kirchlicher Vormundschaft. Auch auf juristischer Ebene galt es durch humanistische Bewegungen aus den Armen der Kirche befreit zu werden (vgl. Berger 1967; Nauriya 2003). Vernunft und logische Begründungen sollten das Weltbild eher bestimmen, als religiöse Visionen oder Intuition (vgl. Lehtsaar 2003: 132). So kam es, dass Gesundheitssysteme, Erziehungseinrichtungen, sowie

schon genannte juristische Körperschaften aus der Verantwortung der Religion genommen werden sollten.

Doch Säkularisierung zeichnet sich nicht nur auf der institutionellen Ebene ab. Sie wirkt auf ein gesamtes sozio- kulturelles System und umfasst letztendlich sogar das Bewusstsein des einzelnen Menschen, wenn es darum geht, das eigene Dasein ohne religiösen Bezug erklären zu wollen.

Der aus Estland stammende Professor für praktische Theologie Tõnu Lehtsaar (2003) bezieht sich auf drei unterschiedliche Ebenen, auf denen Säkularisierung wirksam und verständlich werden kann: a) auf einer Makroebene, b) auf einer Meso- Ebene und schließlich c) auf einer Mikro Ebene (Lehtsaar 2003: 134ff).

Die Makroebene der Säkularisierung beschreibt die Forderung nach institutioneller Autonomie. Wirtschaft und Politik, aber auch u.a. Familie werden als „funktionale Linien“ (ebd.) bezeichnet, wobei sich jede einzelne zunehmend gegen religiöse Vorgaben richtet.

Auf der Meso- Ebene ist der religiöse Markt angesiedelt, innerhalb dessen sehr wohl auch Wettbewerb, Relativismus und die Herausbildung neuer religiöser Bewegungen von Säkularisierung beeinflusst werden und sich wiederum auf diese auswirken.

Letztlich liegt es in der Hand des Individuums, inwieweit religiöse Inhalte in das eigene Leben einfließen. Auf der Mikro- Ebene säkularer Symptome bemerkt Lehtsaar, dass Säkularisierung Probleme für das individuelle Leben mit sich bringen kann: Unsicherheit durch Veränderungen im Sozialgefüge, Sinnlosigkeit des Lebens, Isolation oder auch mangelndes Selbstbewusstsein können an dieser Stelle genannt werden. Die Rolle der Religion für das Individuum ist also auf dieser Ebene angesiedelt. Religion wird laut Lehtsaar deswegen nicht aus dem Leben der Menschen verschwinden, weil sie all jenen negativen Konsequenzen entgegen wirkt (ebd.: 135).

Werte werden durch Säkularisierung hinterfragt und einer Re- Evaluation unterzogen. Ob die oben genannten Ebenen allerdings Gründe oder Produkte der Säkularisierung sind, stellt Lehtsaar in Frage.

Modernere Ansätze streben danach, den Begriff der Säkularisierung zu reinterpretieren und vor dem Hintergrund sozio- historischer Entwicklungen zu analysieren (vgl. Chaves 1994). Anstatt rein von der Kategorie „Religion“ auszugehen, deren „Verschwinden“ Säkularisierung fassbar macht, schlägt der Religionssoziologe Chaves vor, Säkularisierung anhand der

Bedeutung religiöser Autoritäten⁶⁴ zu messen. Dies wäre konsistenter in Bezug auf neue Entwicklungen spirituellen Gedankenguts und würde demnach auch für aktuelle empirische Studien einen fruchtbareren Boden liefern (ebd.: 750).

„Unlike classical versions of the secularization hypothesis, in which other societal spheres (e.g., the state, science) are theorized to increasingly dominate social life at the expense of religion, new differentiation theory leaves this open to investigation. This theory opens the door to a new approach of secularization: one that situates religion and religious change in a concrete historical and institutional context.” (ebd.: 752)

Auch die Bedeutung von Macht in Bezug auf jene Autoritäten sowohl seitens des Klerus, als auch seitens wirtschaftlicher oder politischer Institutionen, kann aber heute relativiert betrachtet werden, wenn Pietät und Glaube auf eine individuelle Sphäre verlagert werden (vgl. Chaves 1994: 768f). Säkularisierung kann ebenso auf individueller, wie auch auf sozialer Ebene wirksam sein. Ein Individuum kann sein Leben mehr oder weniger religiös gestalten, so wie eine gesamte Gesellschaft mehr oder weniger säkular organisiert sein kann.

		Societal-level Secularization	
		High	Low
Individual-level secularization	High	Religion as cultural resource 1	Anticlerical movements 2
	Low	Religion as organizational base 3	Religio-political movements 4

Abb.5: Säkularisierung in zwei Dimensionen: Hypothetische Beziehung zwischen Religion und sozialen Bewegungen (Chaves 1994: 762)

Chaves verdeutlicht in seiner Darstellung (Abb. 5), welche Beziehung zwischen Religion und sozialer Organisation bzw. sozialen Bewegungen bestehen kann. Quadrat 1 beschreibt, wie in hoch säkularisierten Gesellschaften⁶⁵ (sowohl auf individueller, wie auch auf sozialer Ebene) auf Religion nur mehr mit Bezug auf Tradition zurückgegriffen wird. Auf einer rhetorischen

⁶⁴ Für Chaves ist es nicht relevant, was der Inhalt bestimmter (religiöser) Ideologien und Praktiken ist, sondern wie diese anhand institutioneller Autoritäten mobilisiert werden (vgl. ebd.: 770).

⁶⁵ Zu den Voraussetzungen für die Entwicklung moderner Industriegesellschaften zählt Luckmann den Vorgang einer institutionellen Spezialisierung, der sich auch auf religiöser Ebene fortsetzt (vgl. Luckmann 1985: 38).

Ebene sozialer Bewegungen wird zwar auf religiöse Inhalte und Symbole verwiesen, religiöse Organisationen besitzen aber weniger eine aktive Rolle für die Gestaltung der Gesellschaft. Auf der anderen extremen Seite befinden sich (dargestellt in Quadrat 4) Gesellschaften, in denen der individuelle und soziale Säkularisierungsgrad derart niedrig ist, dass religiöse Bewegungen politische Bedeutung und Durchsetzungskraft besitzen.

Je nach Gesellschaftsform und sozio- historischem Hintergrund kann die Rolle von Säkularisierung für die Menschen sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene unterschiedliche Effekte auf Religiosität haben.

3.2. Religion im Spannungsfeld von Privatisierung und Pluralität

Oben wurde diskutiert, dass Säkularisierung auch im Rahmen religiöser Institutionen auf individueller, wie auch sozialer Ebene stattfinden kann. Es wird deutlich, dass Religion eben nicht mehr bloß mit einem institutionellen Instrumentarium assoziiert werden kann, da in solchen Gesellschaften der individuelle Zugang zu spirituellen Inhalten ebenso beachtet werden muss.

Je nach der Art des sozialen Systems hat das Individuum die Möglichkeit, Weltanschauungen zu einem Teil seines Privatlebens zu machen. Durch die enge Verbundenheit individueller, ethischer Maximen, Weltvorstellungen und spirituellen Überzeugungen kann vermutet werden, dass Religiosität sich- trotz oben diskutierten Tendenzen einer säkularen Gesellschaft als Welt- und Wertauffassung im Alltagsleben eines Menschen manifestiert. Einen entscheidenden Faktor hierfür stellt das pluralistische Wertesystem dar, welches moderne Industriegesellschaften mittlerweile auszeichnet. Die u.a. auf Religionsethnologie spezialisierte Kultur- und Sozialanthropologin Bettina Schmidt spricht in diesem Zusammenhang von eigenen „Bricolage- Glaubenssysteme[n]“ (Schmidt 2008: 81), die das Individuum der post- postmodernen Zeit sich selber zusammenstellt. In dem „Warenhaus der religiösen Möglichkeiten“ (Berger 2006: 18) hat der Einzelne die Qual der Wahl und sieht sich mittlerweile in einer Situation, wo religiöse Inhalte in Angleichung an die eigenen, persönlichen Werten passend ausgewählt werden können.

An dieser Stelle tritt nun wieder die Frage nach dem Sinn in den Vordergrund: welches Element unterschiedlicher, miteinander in Kontakt tretender Glaubenselemente ergibt für den Einzelnen Sinn? Die Diskussion, welche Glaubenselemente wahr oder falsch sind, wird in einem solchen Zusammenhang hinfällig. Der Fokus verschiebt sich hier wiederum von dem konkreten Inhalt eines Glaubenssystems hin zu der Art und Weise, wie Glaube gelebt wird.

Auch in „säkularisierten Gesellschaften“ existiert ein Nebeneinander unterschiedlicher Glaubensauffassungen, wobei gerade dort die Frage nach Toleranz gegenüber fremden Weltanschauungen verstärkt auftritt. In der religiösen Sozialisation innerhalb pluralistischer Gesellschaften sind die Aktualität dieses Themas und die daraus entstehende Relevanz religionsethnologischer Forschungen unübersehbar⁶⁶.

Auch *innerhalb* bestimmter religiöser Systeme können im Laufe moderner, säkularer Entwicklungen Veränderungen festgestellt werden (vgl. Hefner 1998).

Der in Boston unterrichtende Ethnologe Robert Hefner untersucht innerhalb dreier weltumfassender Glaubenssysteme (Christentum, Islam und hinduistische Traditionen), welche Veränderungen in Bezug auf religiöses Selbst- Verständnis und Autorität im Zuge der Moderne stattgefunden haben.

In Bezug auf moderne Tendenzen der Säkularisierung sieht er innerhalb sozialwissenschaftlicher Untersuchungen zwei Hauptströme: 1) solche, die versuchen, religiöse Bewegungen als Gegenreaktion auf säkulare Tendenzen zu interpretieren und 2) solche, die durch Säkularisierung die Herausbildung pluralistischer Tendenzen und Kulturvermischung zu erkennen versuchen (vgl. Hefner 1998: 85). Hefner versucht (entgegen einer einfachen „modern- nicht-modern- Dichotomie“) aufzuzeigen, welche Elemente eines Glaubenssystems zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte von wem und warum als attraktiv empfunden wurden. Er meint, dass religiöse Inhalte in Zeiten der Säkularisierung weder ganz verschwinden, noch gänzlich in private Sphären abdriften. Er sieht religiöse Bewegungen der Gegenwart nicht als Bewegung *gegen* die moderne Welt, sondern als eine Reaktion auf sie. So bewegen sich erfolgreiche religiöse Strömungen weg von exklusiven Eliten hin zu der Gläubigkeit der Massen, wodurch sie neue Popularität erlangen. Er erkennt drei verschiedene Arten von Reaktionen auf moderne Kommunikationsmöglichkeiten und Migration, durch die Tore für kulturelle Strömungen geöffnet werden:

Einerseits bemerkt er eine aggressive Reaktion von der Seite der Gläubigen, die nicht einmal davor zurückschrecken, Waffen gegen andere einzusetzen.

„In today’s world of bureaucratic states, this option requires a seizure of state and, from there, the imposition of an organic unity on an inorganic social body.” (Hefner 1998: 98)

⁶⁶ „Es [ist] wichtig, die Beziehung zwischen Realität und Konstruktion zu verstehen, um Missverständnisse zu erkennen und gegen Vorurteile anzukämpfen. Religionen sind vitale Bestandteile der Menschlichkeit, wenn wir sie nicht verstehen, verstehen wir Kulturen und Gesellschaften nicht. So bleibt der Konflikt in Palästina ohne Kenntnis der Religionen unverständlich“ (Schmidt 2008: 81).

Diese Reaktion lässt also die Formierung reaktionärer Einheiten zu, durch die religiöse Gemeinschaften versuchen, den eigenen Glauben pluralistischen Dynamiken entgegenzusetzen⁶⁷. Eine andere mögliche Reaktion sieht Hefner in separatistischem „sectarianism“ (ebd.). Diese Option schöpft das Wohlbefinden ihrer Anhänger aus dem konzentrierten Zirkel der Mitglieder der Gemeinschaft. Eine dritte Möglichkeit Religion in einer pluralistisch orientierten Welt anzupassen, wäre eine Gesinnung, die versucht, die Diversität multipler Stimmen und Ideologien zu akzeptieren. Manche dieser religiösen Pluralisten positionieren sich laut Hefner innerhalb eines „marketplace denominationalism“ (ebd.: 99).

Hefner ist sich bewusst, dass jene drei Modelle stereotype Darstellungen sind und dass es überall zu Vermischungen und Überschneidungen kommen kann.

„As with the three traditions discussed in this review, the option elected by the religious mainstream is determined not merely by the cultural resources specific to a religion but by the struggle of influence amongst its rival carriers. The fate of modern religion, we are reminded once more, is never determined by religion alone.“ (Hefner 1998: 99)

Der Sozialanthropologe, Soziologe und Philosoph Ernest Gellner erkennt in Zeiten der Säkularisierung ähnliche Komponenten, die- fast gegeneinander gerichtete- trotz manch existierender Allianzen einer fast ständigen Reorientierung ihrer Verhältnisse unterworfen sind (vgl. Gellner 1992). Diese nennt er „1) religious fundamentalism, 2) Relativism, exemplified for instance by the recent fashion of ‘postmodernism’⁶⁸ [und] 3) Enlightenment rationalism, or rationalist fundamentalism“ (ebd.: 2). In Zeiten von Pluralisierung und Säkularisierung, in der sich Religionen und Glaubensstraditionen auf unterschiedlichste Art und Weise reformieren, sieht er die Möglichkeit des Kompromisses in einer „constitutional religion“ (ebd.: 91). Diese würde ein System darstellen, welches sowohl traditionelle Rituale und Symbole aufrecht erhält und dennoch manche Angelegenheiten des gesellschaftlichen Lebens auf eine säkulare Ebene verlagert (vgl. ebd.).

⁶⁷ Judith Nagata, die am anthropologischen Institut in Toronto tätig ist, tritt in diesem Sinne für eine „Anthropology of Fundamentalism“ ein. Sie sieht „indigenusness and other „authentic“ local traditions, as representatives of a new genre of movements in quest of more ultimate fundamentals of culture and identity“ (Nagata 2001: 485). Sie betrachtet fundamentalistischere Bewegungen nicht als antimoderne Bewegungen, sondern mehr als alternative Formen der Modernität. Der Bildung einer Modern- „Antimodern“-Dichotomie soll so entgegengearbeitet werden. In diesem Sinne setzt sich auch Schmidt für die Rolle der Religionsethnologie im Zuge der Konfliktbewältigung religiöser Spannungsfelder, Kämpfe, Vorurteile und Rassismus (vgl. Schmidt 2008: 79ff).

⁶⁸ Dieser Tendenz steht Gellner höchst kritisch gegenüber. Er führt deren Philosophie in seinen Ausführungen ad absurdum, indem er behauptet: „ Sometimes there seems to be an enormous preoccupation with him [the „human subject“], so that a social anthropological study degenerates from having been

In Zeiten transkultureller Bewegungen und Pluralität stellt sich folglich die Frage nach dem „Sinn“ des Glaubens für den Einzelnen. Der „Sinn“ des Glaubens für den Einzelnen ist auf der persönlichen Ebene von Gläubigkeit angesiedelt. Daher soll im Folgenden nun auf Individualisierungstheorien der Gegenwart eingegangen werden. So kann auch die Verbindung von Selbstfindung, Selbsterfahrung und Spiritualität hergestellt und schließlich empirisch untersucht werden.

„Mit der Religion ist nicht lediglich ein Komplex von Glaubensvorstellungen, kultischen Bräuchen und moralischen Verpflichtungen gegeben. Vielmehr liefert die Religion ein das Individuum total betreffendes Selbstverständnis.“ (Hahn 1974: 26f)

4. Individualisierungstheorien in der Gegenwart

Im Kontext von Säkularisierung wurden religionskritische Stimmen, wie auch neue Formen individueller Religiosität angeschnitten und diskutiert. Nun sollen Begriffe wie „Identität“ und „Individualität“ in Beziehung zur Säkularisierungsdebatte bearbeitet werden. Es wird thematisiert, in wie weit gesellschaftliche Umstände die Identitätsbildung beeinflussen, und wie diese die persönliche „Sinn- und Selbst- Suche“ eines Menschen beeinflussen.

Erst wird Ricoeurs hermeneutischer Zugang zum Wesen des Menschen beschrieben (siehe Kapitel 4.1.), damit ersichtlich wird, welche Bedeutung „Identität“ und dem Verständnis des menschlichen Daseins im Licht philosophischer Überlegungen zukommt. (vgl. Reagan 1978; Ricoeur 1974, 1981; Van de Hegel 1982). Ontologische Diskussionen über das menschliche Dasein, Selbstwahrnehmung und persönliche Erfahrungen werden hierfür im Bezug zu Individualisierungsdebatten der Gegenwart behandelt (vgl. Helsper 1996; Lipp 1996; Murken 1998).

Religion erlangt in diesem Zusammenhang insofern eine neue Bedeutung, als subjektive Erfahrungen in einer zunehmend pluralistischen Welt sehr stark durch den „Markt der Sinngebungen“ (Hahn 1974: 49) beeinflusst werden. Bisherige Studien zu diesem Thema wurden wohl eher der Religionssoziologie zugeordnet.

Ethnologische Beiträge werden in diesem Feld aber meines Erachtens immer wichtiger, da vor dem Hintergrund sozio- historischer Zusammenhänge die gegenseitige Beeinflussung

a study of a society into a study of the reaction of the anthropologist to his own reactions to his observations of the society, assuming that he had ever got as far as to have made any“ (Gellner 1992: 23).

unterschiedlicher Kultursysteme stattfindet. Nach Prozessen westlicher Säkularisierung wurden durchaus Weichen für eine individualisierte Gesellschaft gelegt, wobei nun auch „Glaube“ und Religion in den Bereich persönlicher Entscheidungen und Privatisierung geraten sind. Die Beiträge des Soziologen Peter Berger, des Anthropologen Louis Dumont und des Religionspädagogen Hans- Jürgen Fraas werden vor diesem Hintergrund diskutiert und befassen sich mit der Frage, wie Identität innerhalb einer Gesellschaft überhaupt gebildet werden kann (vgl. Berger 1967, 2004; Dumont 1996, 1981; Fraas 1983). Subjektive Erfahrungen, die persönliche Entscheidungsfähigkeit und auch Identitätskrisen können die Suche nach einem Sinn im Leben initiieren (vgl. Naaf 1993). Selbstsuche wird in den folgenden Kapiteln in jene, Spannungsfeld von Identität und Gesellschaft positioniert.

Welche Funktion der Religion in einem solchen Zusammenhang zugeschrieben werden kann, wird durch Beiträge der Soziologie (vgl. Hahn 1974) und der Religionswissenschaft (vgl. Ohlig 2002) ebenfalls zur Diskussion gestellt. Wie Religion hierbei Sinn von einzelnen Individuen in industrialisierten Gesellschaften zugeschrieben wird, ist zentrale Frage jener Ausführungen.

4.1. Ricoeurs hermeneutischer Zugang zu einem Verständnis des menschlichen "Selbst"

Paul Ricoeur's Philosophie über die Beschaffenheit des Menschen konzentriert sich auf den Menschen als "leistungsfähige"⁶⁹ oder kompetente Person, die sich mit dessen fundamentalen Fähigkeiten und Verletzlichkeiten befasst. Das ist die Grundlage für ein Verständnis der menschlichen Natur. Die menschliche Existenz ist für ihn in erster Instanz narrativ. Die Bedeutung von Symbolen, durch die sich ein Mensch in seiner persönlichen Ausdrucksweise artikuliert, wird Objekt von Ricoeurs hermeneutischer Philosophie des Seins. Ricoeur interpretiert Text als eine Form von Diskurs. Die Sprache fungiert als das Instrument, durch das ein Mensch sich artikuliert. Ein Individuum kann demnach dann verstanden werden, wenn die Art der Diskursführung interpretiert⁷⁰ wird, die es für sich wählt (vgl. Ricoeur, 1981: 46f). Die Sprache fungiert hierbei also als der Schlüssel zur eigenen Subjektivität. Durch Vergleiche und die Differenzierung zwischen dem „Selbst“ und „dem Anderen“ wird es möglich, eine vage Idee der eigenen Identität zu erlangen, auch wenn ein gänzlichendes Verständnis von Individualität unmöglich scheint.

⁶⁹ Im Original „capable person“ (Url 4).

⁷⁰ Die Interpretation eines Textes wiederum, ist abhängig vom Selbstverständnis des Lesers, was als „hermeneutischer Zirkel“ einer Interpretation bezeichnet werden kann (vgl. Ricoeur 1974: 95).

„Each society has its own medium of understanding by creating the social and cultural worlds in which they understand themselves.“ (Ricoeur 1981: 52)

Ein Individuum kann also ohne den kulturellen Hintergrund, in dem es aufwächst, nicht verstanden werden. Durch seine Rolle in jenem sozialen Gefüge jedoch wird dieser Hintergrund bestätigt, bzw. wird dessen Charakter dadurch geformt. Auf das reziproke Verhältnis von Individuum und Gesellschaft soll im folgenden Kapitel noch genauer eingegangen werden. Der menschliche Wille stellt sich hierbei als Initiator menschlicher Handlungsweisen dar und bildet die Grundvoraussetzung der eigenen Existenz, da sich durch ihn die Freiheit zu einer „Selbst- Positionierung“ in der Welt beweist. Er kann als wesentliches Element einer individuellen Realität betrachtet werden (vgl. Van de Hegel 1939: 5). Durch den menschlichen Verstand- oder manchmal auf das Zweifeln-, wird schließlich das menschliche Bewusstsein geformt, wodurch die Identifikation mit dem eigenen Leben erst möglich wird (vgl. Reagan 1978: 4).

In welchem Verhältnis stehen nun die Realität des menschlichen Daseins und subjektive Er-fahrungsprozesse, durch die ein Mensch erst seiner selbst bewusst wird?

Die Welt des Individuums wird durch die eigene Perzeption geformt, wodurch sie Gestalt seiner subjektiven Realität annimmt. Menschliche Handlungen werden also als Realisierung einer Entscheidung interpretiert. Dass „ich“ es bin, der mich definiert und „ich“, *den* ich definiere ist die Grundlage für persönliche Entscheidungen (vgl. Reagan 1987: 4-6). Mein „Selbst“ ist also sowohl Subjekt, als auch Objekt der eigenen Selbstinterpretation.

Doch trotzdem der Wille und die Ratio das menschliche Leben in ein geordnetes Muster von Verhalten und Handlungen stellen, gibt es ein weiteres Element, das wohl eher unfreiwillig und unvorhersehbar auf das Leben einwirkt: die menschlichen Emotionen und Bedürfnisse.

„It is the unexpectedness of emotion which makes us attentive to the habits of the body and order of habit which makes us attentive to disorder produced by emotion.“ (Reagan 1987: 18)

Das kann oftmals zu einem Interessenskonflikt⁷¹ zwischen Emotion und Ratio führen, der das menschliche Leben auszeichnet. Auch diese sind jedoch auf den kulturellen Kontext eines Menschen zurückzuführen.

Durch das Verständnis und gewahr Werden dessen, dass „ich selbst“ nur in Relation zu „dem

⁷¹ Hier stimmt Ricoeur Freud bei, der die Meinung vertrat, dass die Vernunft als leitende Kraft im Leben den Menschen dazu führen soll, triebhafte Emotionen aus dem Unterbewusstsein hervor zu holen und in Bahnen zu lenken (vgl. Van den Hegel 1987: 10).

Anderen“ zu sehen bin, kann erkannt werden, dass es keine objektive Beschaffenheit des Menschen gibt. Dennoch ist es möglich, sich zu einer Gruppe von Menschen zugehörig zu fühlen.

„[The] Consciousness of being [is] carried out by the traditions which proceed me.“ (Ricoeur, 1981:60)

Jene Relation stellt ein reziprokes Verhältnis von Individuum und Gesellschaft dar, wodurch nach Ricoeur eine „Horizontverschmelzung“⁷² (ebd.: 61) zu beobachten ist.

In der heutigen Zeit ist ein zunehmendes Verschwimmen kultureller Differenzen zu beobachten. Im Kontext der Moderne wird es demnach immer wichtiger, „Selbstdefinition“ und in Folge auch „Selbstsuche“ unter neuen Bedingungen des Kulturkontaktes zu interpretieren.

4.2. Individualisierung und Identität in der Moderne

„ (...) There are two kinds of sociology distinguished by their starting point and their global approach. In the first, one begins, as is natural for modern scholars, by positioning individual human beings, who are then seen as living in society; sometimes one even attempts to show society as arising from the interaction of individuals. In other kinds of sociology, one starts from the fact, that men are social beings, that is, one takes society as a global fact irreducible to its parts.“ (Dumont 1986: 1)

In den bereits behandelten Beiträgen sozialanthropologischer Untersuchungen wurde das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft dargestellt, genau wie das identitätsstiftende Moment religiöser Inhalte für ein Individuum innerhalb einer Gesellschaft.

Nun ist es vor Allem für das Verständnis religiöser Neigungen und Handlungen wichtig, die Rolle von Identität und Individualität innerhalb einer Gesellschaft zu untersuchen. Auf soziologischer Ebene existieren vielerlei Beiträge zu genau dieser Diskussion, die im Folgenden ebenso dargestellt werden sollen.

4.2.1. Die Herausbildung einer Identität innerhalb der Gesellschaft

Der Sozialanthropologe Louis Dumont stellte fest, dass individualistische Konzepte von Identität keinesfalls immer und überall existiert haben, sondern eher als Früchte der Moderne zu sehen sind (vgl. Dumont 1986: 10, 17). Er versucht, einen geschichtlichen Überblick über die Entstehung jenes Konzeptes zu zeichnen. Er bezieht sich in seinen Studien auf unterschiedliche Epochen, wobei gezeigt wird, wie erst die Kirche in ihren Anfängen, dann die Reformati-

on und schließlich der Staat als politische Institution ausschlaggebend für die Entwicklung eines individuellen Bewusstseins waren (vgl. ebd.: 14f). Individualität stellt sich als „Objekt“ menschlicher Wahrnehmung dar. Sie fungiert aber auch als Wert, da moralische Überzeugungen durch das persönliche Identitätsbewusstsein im menschlichen Leben verkörpert werden (vgl. ebd.: 25). Die Fähigkeit eines Individuums, diversen Inhalten und Phänomenen Sinnhaftigkeit zuzuschreiben, ist dennoch abhängig von gesellschaftlichen Bedingungen. Durch unterschiedliche, kulturelle Deutungssysteme kommt es zu Unterschieden in der individuellen Lebensführungen (vgl. Hahn 1974: 115f).

Für den Religionspädagogen Hans- Jürgen Fraas ist Identität ebenso prozesshaft und entwickelt sich „aus Interaktionen, aus Situationen, in denen sie von anderen anerkannt wird, aber auch verweigert werden kann“ (Fraas 1983: 48). Das heißt, dass subjektive Identität in einem Rahmen kollektiver, sozialer Identität zu positionieren ist (vgl. Hahn 1974: 39).

„Dieser Prozeß von Objektivierung und Resubjektivierung, von Kodierung und Dekodierung läßt die in Form gebrachte Erfahrung zum Erlebnis werden, das neue Deutungen auslöst.“ (Hahn 1974: 83)

Berger beschreibt identitätsstiftende Prozesse anhand drei aufeinanderfolgender Schritte: die der Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung (vgl. Berger 1967: 4). Externalisierung bedeutet in diesem Zusammenhang das Handeln der Menschen sowohl auf materieller, wie auch auf immaterieller Ebene. Objektivierung beschreibt die „*Gewinnung einer Wirklichkeit*“ (ebd.), wobei Internalisierung die Aneignung eben jener Wirklichkeit bezeichnet. Gesellschaft fungiert für das individuelle Leben demnach als Machtgefüge, innerhalb dessen das individuelle Verhalten aber auch sanktioniert und kontrolliert werden kann. Freilich beeinflusst jeder Mensch durch seine eigenen Handlungsweisen die Gesellschaft als Ganzes, wodurch ein reziprokes Verhältnis entsteht.

Der Soziologe und Erziehungswissenschaftler Werner Helsper untersucht im Zuge von Identitätsbildungsprozessen das „moderne Selbst“ vor dem Hintergrund zunehmender Pluralisierung und sich bildenden Synkretismen. Dadurch muss es sich offen, differenziert, reflexiv und individuiert verhalten (vgl. Helsper 1996: 195). Doch diese Anforderungen, denen das Individuum (zumindest in der westlich orientierten) Moderne entsprechen muss, haben neben Flexibilität gegenüber kulturellen Veränderungen und einer individualisierten Positionierung innerhalb pluralistischer Weltdeutungen auch negative Seiten:

⁷² „Communication at a distance between two different situated consciousnesses occurs by means of the fusion of their horizons.“ (ebd.: 62)

„Als Ergebnis des Individualisierungsprozesses wird Individualität auch als eine sozial erzwungene Selbstformation und (...) Risiken, aufgenötigten Entscheidungszwängen und dem selbstbezogenen Zuschreiben eigenen Scheiterns, bei sozial konstituierten und der eigenen Kontrolle entzogenen Bedingungen, sichtbar. Selbst- Individualität ist somit auch eine sozial konstruierte Selbstformation, die zum Verkennen des Sozialen neigt und dem Selbst die sozial erzeugten Laster und Risiken individualisiert aufbürdet.“ (Helsper 1996: 199)

Innerhalb dieses Gefüges stehen je nach Gesellschafts- und Kulturform Rollenbilder bereit, die von einzelnen Individuen eingenommen werden können. Jene entsprechen jenem „Repertoire von Identitäten“ (ebd.: 15), die einem Individuum zugewiesen werden können.

„Das Individuum internalisiert die gesellschaftlich objektivierte Welt und seine ihm sozial zugewiesene Identität im *selben* Prozeß. Es wird sozialisiert, eine bestimmte Person zu *sein* und eine bestimmte Welt zu *bewohnen*. Subjektive Identität und subjektive Wirklichkeit werden durch dieselbe Dialektik (das Wort beim Worte genommen) zwischen dem Individuum und signifikanten anderen hervorgebracht, die mit seiner Sozialisation betraut sind.“ (Berger 1967: 17)

Das Individuum steht also vor der Aufgabe, eine Balance herzustellen zwischen dem, was seiner Rolle entsprechend von ihm erwartet wird, und womit er sich als Person wirklich identifizieren kann (vgl. Fraas 1983: 53; Hahn 1974: 116, 123).

Das ist der Punkt, an dem Selbstsuche und Selbsterfahrung im Rahmen einer pluralistischen Welt voll unterschiedlicher Wertesysteme ihren Anfang nimmt. Immer mehr ist zu erkennen, dass „Identität“ in Anbetracht dessen, was Hahn als „*Markt der Sinngebungen*“ (Hahn 1974: 48) bezeichnet, neu interpretiert werden muss. Die eigene Entscheidungsfähigkeit des Menschen ist demnach immer mehr gefragt, wenn es darum geht, kulturellen Elementen oder moralischen, ethischen oder sogar religiösen Inhalten einen Sinn zuzuschreiben.

4.2.2. Von der Sinngebung der Religion für das individuelle Leben

„Die anthropologische Voraussetzung dafür ist das Verlangen des Menschen nach Sinnhaftigkeit, das offenbar die Kraft eines Instinktes besitzt. Der Mensch wird mit dem zwanghaften Drang geboren, der Wirklichkeit sinnhafte Ordnung zu geben.“ (Berger 1967: 23)

Thesen darüber, dass Religion in vielerlei Hinsicht die Funktion besitzt, für den Menschen übergeordneten Sinnzusammenhänge ersichtlich zu machen, Wirklichkeit zu konstruieren und die Umwelt zu stabilisieren (vgl. Hahn 1974; Luckmann 1985). Hahn spricht in diesem Zusammenhang von zwei unterschiedlichen Dimensionen der Religion: einer „objektiven“ und einer „subjektiven“. Letztere beschreibt jene Inhalte der Religion, die einem Individuum aufgrund eigener Erfahrungen als sinnvoll erscheinen. Erstere hingegen setzt sich aus jenen Inhalten des sozialen Umfeldes zusammen, die sozial verbindlich sind und die Bedeutungswelt einer Gesellschaft symbolisieren (vgl. Hahn 1974: 44). Anders ausgedrückt, der Sinngehalt der Religion für ein Individuum existiert auf zwei unterschiedlichen Ebenen: eine dieser Ebenen ist jene der Erwartungen, die seitens religiöser Institutionen an das Individuum gestellt werden (seien das z.B: Empfang von Sakramenten, Gebetspraxis, Spenden oder sonstiges⁷³), auf der anderen Seite steht die Ebene der persönlichen Empfindungen und Einstellungen in Bezug auf einen persönlichen Glauben (vgl. ebd.: 16). Daraus wird ersichtlich, dass das Moment persönlicher Erfahrungen in Bezug auf jegliche Überzeugung im Leben eine wichtige Rolle spielt. Denn durch das Internalisieren von Erfahrungen können diese als Teil des individuellen Lebens und daher auch der persönlichen Identität im Alltag wirksam werden. Fraas schließt daraus, dass Erfahrungen im religiösen Bereich mit anderen Bereichen menschlicher Erfahrung in Zusammenhang stehen (vgl. Fraas 1983: 84).

Für Murken (1998: 28- 38) stellt sich Religion als Netzwerk von Beziehungsprozessen dar. Nicht nur Beziehungen von Menschen untereinander, sondern auch Beziehungen zu Manifestationen des Göttlichen oder die Beziehung eines Menschen zu sich selbst sind hierbei wesentlich. Es sind qualitative Beziehungserfahrungen, die zum Selbstverständnis eines Menschen und seinem Selbstwert entscheidend beitragen. Befriedigende Beziehungen würden also für ein stabiles Selbstwertgefühl sprechen. Wie er anhand einer religionspsychologischen Studie in einer psychosomatischen Fachklinik aufzeigt kann das auch mit psychischer Gesundheit

⁷³ Berger bezieht sich hierbei auf die „Erwartungen“ seitens der Kirche in einem christlichen Kontext. Verständlicherweise müssten jene auf einer globaleren Ebene für unterschiedliche religiöse Systeme separat erforscht werden.

eng zusammenhängen. Er interpretiert in Folge auch Gottesbeziehungen als Ausdruck der eigenen Selbstwertstruktur (vgl. Murken 1998: 59).

Die Frage ist in pluralistischen Weltsystemen und Zeiten des Kulturkontaktes nun nicht mehr, was die Menschen überhaupt glauben, sondern wie sie es glauben und welchen Sinn⁷⁴ sie persönlich in religiösen Inhalten erkennen (vgl. Berger 2006: xi,1). Murken meint, es wäre ein menschliches Bedürfnis, der Welt einen Sinn zu geben und sie dadurch verstehen und kontrollieren zu können. Wo die Kompetenz des Menschen dahingegen aufhört, würden religiöse Erklärungen herangezogen (vgl. Murken 1998: 60f).

Betrachtet man nun das immer größer werdende Angebot miteinander in Kontakt tretender Wertesysteme, so liegt es nahe, dass Glaube keine Selbstverständlichkeit mehr ist, sondern „Ergebnis einer reflektierten Entscheidung“⁷⁵ (Berger 2006: x).

Luckmann hat bereits 1985 erkannt (Luckman 1985: 39f), dass dadurch eine Privatisierung und Subjektivierung der Religion zu erkennen ist. Durch zunehmend pluralistische Gesellschaften erlangt diese Feststellung heute nur noch mehr Bedeutung. Religion ist weniger an Institutionen gebunden und bezieht sich mehr und mehr auf den Bereich subjektiver Erfahrungen. Das führt zu der Bildung alternativer, individualisierter Glaubenssysteme, die es erlauben, dass Sinnhaftigkeit von Individuen selbst kreiert werden kann.

4.2.3. Individualisierte Religion- alternative Persönlichkeitskonzepte im Rahmen moderner Glaubenssysteme

Im Kontext moderner Religiosität bilden sich aus jenen Bedürfnissen nach Sinn, dem Fokus auf subjektive Erfahrung und der Voraussetzung der menschlichen Entscheidungsfreiheit neue Formen des Religiösen, innerhalb derer auch „Identität“ und „Individualität“ neu interpretiert werden kann. Persönliche Glaubensrichtungen, die sich von Individuen aufgrund persönlicher Erlebnisse aus einer Vielzahl an spirituellen Elementen zusammensetzen lassen, bezeichnet Joan Townsend „Individualist Religions“⁷⁶ (Townsend 2003: 196).

⁷⁴ Besonders Lebenskrisen lassen sich an dieser Stelle als ausschlaggebend für die aktive Beschäftigung mit dem Sinn des Lebens nennen. Fragen nach dem Sinn des Leidens oder nach einer Begründung von Schicksalsschlägen lässt die Menschen sich oftmals für die Suche nach spirituellen Erklärungen öffnen (vgl. Naaf 1993; Fraas 1983: 46).

⁷⁵ Inwieweit ein solcher Rahmen für Entscheidungen gegeben ist, oder inwiefern dieser durch institutionelle Machtstrukturen eingeschränkt wird, wäre an dieser Stelle bestimmt ein fruchtbarer Boden für weitere Studien.

⁷⁶ Townsend zählt u.a. Schamanismus, die Theosophie und Spiritualismus zu den „klassischen“ individualistischen Religionen. New Age und Neu-Heidnische Bewegungen werden ihrerseits zu den modernen individualistischen Religionen gezählt (vgl. Townsend 2003: 196f).

„They embark on personal quests for meaning and may become part of cognitive minorities, even through their answers derive primarily from *personal* spiritual experiences rather than input from others.“ (Townsend 2003: 196)

Jene Formen moderner Religiosität implizieren demnach ein alternatives Verständnis von Individualität: durch Eklektizistische und relativistische Tendenzen kommt es zu neuen Formen synkretistischer Glaubenssysteme, wobei sehr oft persönliche Erfahrung ein schwerwiegenderes Kriterium darstellt, als der bloße „Glaube“ an bestehende Inhalte (vgl. Feder 1991: 52; Hödl 2003a: 502). Ein Bewusstwerden der eigenen Persönlichkeit und ein Gewahrwerden des „Selbst“ sollen zu der Einheit des Menschen mit dem Göttlichen führen (vgl. Feder 1991: 56ff, 62; Morris 2006: 277). Göttlichkeit in New Age Bewegungen wird als „Energie“⁷⁷ aufgefasst, die das Universum und das Leben aufrechterhält und leitet. Mit dieser Energie sind Menschen zutiefst verbunden, sie wirkt durch sie, womit Individuum und „Göttliches“ nicht mehr radikal voneinander trennbar sind.

Moderne Gestaltungen des Religiösen enthalten weitere Kategorien von Persönlichkeitskonzeptionen: „das höhere Selbst“ und das „kollektive Selbst“. Das Höhere Selbst kann von Identität insofern unterschieden werden, als es als statischer Kern einer Persönlichkeit angenommen werden kann.

„ Als „höheres“ Selbst wird nun nicht nur jener Teil der Seele bezeichnet, der als unvergänglich und göttlich angenommen wird, sondern auch ein zu erreichendes Ziel oder sogar eine eigenständige ideale Wesenheit, mit der die Vereinigung gesucht wird. Eine Art spiritueller Übermensch.“ (Feder 1991: 56)

Es ist der Moment, in dem sich Göttliches und Menschliches mit einander verbinden, da das Göttliche durch den Menschen wirkt und eng mit ihm verbunden ist. Nichtsdestotrotz gilt jeder Mensch einzigartig. Das „Ich“ hingegen, als Person, ist modifizierbar und umfasst Lebensumstände, Bedürfnisse, und persönliche Erfahrungen eines Menschen, die seinen Charakter prägen. Das kollektive Selbst schließlich beschreibt die Beziehung zwischen dem eigenen Selbst zu anderen Menschen und kann als Ebene verstanden werden, durch die alle Menschen miteinander verbunden sind. Es handelt sich um eine Kategorie, die wie schon erwähnt, in C.G. Jungs analytischer Psychotherapie als „kollektives Unterbewusstes“ eine wesentliche Rolle spielt. Das höhere Selbst positioniert sich also zwischen dem Individuum als Träger einzigartiger Charaktereigenschaften und dem „kollektiven Selbst“.

Im Zuge der durchgeführten Interviews für diese Arbeit wird deutlich, wie sehr diese Auffassung des „höheren Selbst“ und kollektiven Selbst“, des „Ich“, und in Folge auch des „Du“ als

Gegenüber zentral für das Verständnis von „Selbsterfahrung“ in der heutigen Gesellschaft ist. Die empirischen Beispiele, die in den folgenden Kapiteln angeführt werden sollen, beziehen sich in vielerlei Hinsicht auf jene Konzeption von Persönlichkeit.

Als Beispiel der viele religionsübergreifenden Element jener Bewegungen⁷⁸ kann die Reinkarnationshypothese genannt werden, die oben schon erwähnt worden ist. In Bezug auf die „Ablehnung einer Einzelseele“ (Feder 1991: 59) wird sie in modernen Auffassungen wieder verwendet und reinterpretiert.

„The identification of the real or ‘higher self’ with divinity, or the idea that divinity is ‘within’ as a divine spark, or as a refraction of a universal mind or spirit, seems to be a common Theme in New Age spirituality. If the person is, in essence, a spiritual being, then it implies that to fully experience the ‘self’ is also to experience ‘god’ (or the goddess), and this would seem to have a number of correlates: an ‘epistemological individualism’ (...); an extreme form of idealism that suggests that we can create our own reality (...), and, finally, a rejection of external authority (...).“ (Morris 2006: 206)

Der Kulturanthropologe Brian Morris beschreibt hier das epistemologische Moment einer Identifikation mit einem Höheren Selbst, worin subjektive Erfahrungen durch die Verbindung von Individuum und dem „Göttlichem“ eine Einheit werden. Trotzdem gilt der Mensch als fähig, aufgrund persönlicher Entscheidungen sein Leben zu kreieren. Dadurch wird die Macht einer „allmächtigen, göttlichen Autorität“ in modernen Auffassungen von Spiritualität relativiert. Auch diese Meinung wird sich in den empirischen Studien bestätigen lassen.

⁷⁷ Im Original: „energy“ (Morris 2006: 305)

⁷⁸ „ (...) ein bisschen Auferstehung des Fleisches und zugleich ein wenig „Wiedergeburt, eine soteriologische Relevanz des Engagements für andere Hand in Hand mit meditativem Rückzug“ (Ohlig 2002: 237).

5. Empirische Untersuchungen

Wie bereits in der Einleitung vorgestellt worden ist, soll die vorliegende Arbeit theoretisches Hintergrundmaterial mit empirischer Forschungspraxis verknüpfen.

Die gesamte Feldforschung (November 2008- Ende Februar 2009) lässt sich in Phasen der Teilnehmenden Beobachtung (siehe Kap. 5.1.) und der problemzentrierten Interviewführung (siehe Kap. 5.2.) einteilen. Um die geplante Feldforschung durchzuführen, wurde das vorgeschlagene Modell nach Mayring (2002: 56) herangezogen, das die Vorgehensweise einer Feldforschung folgendermaßen gliedert:

- a) Festlegung der Fragestellung
- b) Herstellung des Feldkontaktes
- c) Materialsammlung
- d) Auswertung

Die Fragestellungen, die bereits in Kapitel 1 vorgestellt wurden, begleiteten die teilnehmenden Beobachtungen, boten aber auch die Grundlage für die Interviewleitfäden. Deren Essenz soll an dieser Stelle noch einmal zusammengefasst werden.

Aus dem breiten Spektrum an theoretischen Zugängen, die bisher für das erforschte Thema von Bedeutung waren, lassen sich folgende Annahmen schließen:

- Sozio- historische Entwicklungen zeigen, dass (in industriellen Gesellschaften) auf der einen Seite der Mensch als vernunftbegabtes Wesen zum kreativen Moment und autodidaktischen Machträger seines eigenen Lebens geworden ist.
- Dennoch können individualisierte Handlungen und Prozesse der Identitätsbildung schon fast als kollektives Phänomen wahrgenommen werden. Durch Ansprüche seitens der Gesellschaft, bestimmte Rollenbilder zu erfüllen, bewegen sich „moderne Individuen“ in einer Sphäre gesellschaftlicher Fremdbestimmung.
- Auf der anderen Seite erleben religiöse Inhalte, spirituelle Weltanschauungen und die Suche nach numinosen Sinnzusammenhängen eine Renaissance, die fast gleichzeitig mit säkularen Entwicklungen zu beobachten sind.

- Die Beschäftigung mit der eigenen Identität und mit dem Sinninhalt des eigenen Lebens ist u.a. eine der Auswirkungen, welche die Eigenverantwortung eines „vernunftbegabten“ Menschen mit sich bringt.
- Das lässt im Zusammenhang mit persönlichen Glaubensüberzeugungen vermuten, dass in jenen Gesellschaften der Mensch die Möglichkeit hat, seine eigenen spirituellen Überzeugungen individuell zu wählen und sie mit seiner gesamten Weltanschauung zu verbinden. So werden diese wieder Teil des Alltäglichen Lebens.

Nun bilden „Strategien spiritueller Selbsterfahrung und religiöse Pluralität in Wien“ das Thema der unternommenen Forschung. Was bedeutet „spirituelle Selbsterfahrung“ vor dem Hintergrund jener theoretischen Überlegungen?

Der von mir gewählte Zugang folgte vornehmlich einer induktiven Vorgehensweise. Anhand des bestehenden Angebotes an „Selbstfindungs- Workshops“ drängten sich nun folgende zentrale Fragen in den Vordergrund:

Warum existiert ein Bedürfnis nach Selbsterfahrung in einer Gesellschaft, in der das Individuum selbstbestimmend Herr seines eigenen Lebens sein kann? Ist es möglich, dass eine derartige Konzentration auf Autonomie und Selbstbestimmung (fern der Hingabe an und dem Vertrauen auf spirituelle Sinnzusammenhänge) den Menschen überfordert, sich einen persönlichen Sinn im Leben zu schaffen? Welche Strategien werden hierfür eingesetzt?

Individuelle Religiosität bildet ebenso einen immer wichtigeren Aspekt der autonomen Lebensgestaltung auf spiritueller Ebene. Welche Auswirkungen hat das multikulturelle Angebot unterschiedlicher Glaubenselemente auf die Selbsterfahrung und Selbst- Wahrnehmung eines Individuums?

Antworten sollen durch Interpretation von Inhalten und Methoden der ausgewählten Selbstfindungsseminare gefunden werden. Welche Strategien und Methoden angewendet werden, war Fokus meiner Aufmerksamkeit während der Beobachtungen. Hierbei wurde besonders darauf geachtet, ob und welche spirituellen Inhalte Eingang in die Ideologie der Seminare fanden. Ebenso wichtig war, welche Bedeutung von „Individualität“ und der eigenen Identität in den Seminaren vermittelt wurde.

Durch die Interviews mit VeranstalterInnen und TeilnehmerInnen der besuchten Veranstaltungen sollte die Bedeutung dessen für die Beteiligten außerhalb der Beobachtungen hinterfragt werden. Ob das aktuelle Angebot am spirituellen Markt im Sinne der Selbstfindung und Erkundung des eigenen Lebensweges als hilfreich oder hinderlich empfunden wurde, würde sich dadurch ebenso herausstellen.

Es wird also im Folgenden dargestellt, wie religiöse Pluralität vor dem Hintergrund einer individualistisch orientierten Gesellschaft für das Selbstbewusstsein der Menschen maßgeblich und wegweisend ist. Aus der Analyse des erhobenen Materials ergeben sich einzelne Analysekategorien, die sich in vielen Fällen der Interviews und Beobachtungen als zentrale inhaltliche Elemente präsentierten⁷⁹.

Die folgenden Kapitel befassen sich sowohl mit den Erfahrungen, die während der Feldforschungsperiode gemacht worden sind, wie auch mit den Ergebnissen und Analysen, die sich aus dem reichhaltigen Datenmaterial erschlossen. Problembereiche und offene Fragen sollen an dieser Stelle ebenso Erwähnung finden und diskutiert werden.

5.1. Teilnehmende Beobachtungen

Durch Teilnahme des/der ForscherIn in einem möglichst natürlichen Kontext soll ein naturalistischer Einblick in ein soziales Umfeld möglich sein. So sollen Innenperspektiven der Akteure besser verständlich werden.

„Sie will eine deskriptive, eine naturalistisch-ökologische und eine qualitativ-phenomenologische Perspektive verbinden.“ (Mayring 2002: 55)

Es handelt sich nicht nur um eine reine Beobachtung des Feldes, bei der der/die ForscherIn unbeteiligt am Rande des Geschehens bleibt. Es gilt herauszufinden, wie Wirklichkeiten erzeugt werden und welche Mittel „zur Konstitution sozialer Phänomene“ (Flick 2000: 390) eingesetzt werden. Aus der teilnehmenden Perspektive sind diese für den/die ForscherIn für folgende Interpretationen zugänglich. Durch nachträgliches Protokollieren des Beobachteten und dessen, woran sich der/die BeobachterIn erinnern kann, entstehen schließlich qualitative Daten für die notwendigen Analyseschritte (vgl. Bernard 2000: 270- 277; Flick 2000: 384-401; Lueger 2000:101- 121).

„Die Fähigkeit, das eigene Vorgehen, die eigenen Erfahrungen und Wahrnehmungen im Feld und die eigenen individuellen, kulturellen, sozialen und existenziellen Voraussetzungen reflexiv durchdringen zu können, wird deshalb auch zur entscheidenden Kompetenz des Ethnographen.“ (Flick 2000: 359)

Um ein „Objekt“ als solches beobachten zu können, nennt Lueger (2000: 103ff) unterschiedliche „Differenz-Setzungen“⁸⁰. Durch deren Kenntnis kann eine erfolgreiche Orientierung

⁷⁹ Siehe Kapitel 5.1.3 und 5.2.3.

⁸⁰ Lueger bezieht sich hierbei auf „flüchtiges Material“ (Lueger 2000: 102), womit jene unmittelbaren Eindrücke bezeichnet werden, die während einer Beobachtungsphase erhoben werden können. Diese sind

innerhalb des Feldes stattfinden. Jene „Differenz-Setzungen“ setzen sich aus a) lokalen Begrenzungen, b) sozialen Begrenzungen, c) zeitlichen Begrenzungen, d) Objektrestriktionen und e) dem Ausmaß der Isolierung von Beobachtungen zusammen.

Ad a)

Lokale Begrenzungen ergeben sich laut Lueger aus den gegebenen Standorten, wie auch aus dem Aktionsradius der erforschten Situation. Im Fall meiner empirischen Untersuchungen werden diese von den Schauplätzen der jeweiligen Seminare dargestellt. Aktions- und Bewegungsräume der einzelnen Akteure ergaben sich demnach aus der Art der Organisation und dem Ablauf der einzelnen Seminar-Einheiten. Standort und Zeitpunkt der Veranstaltungen beschränkten jenen Rahmen.

Ad b)

Interpersonale Beziehungen, Rollenstrukturen, Partizipation, Handlungsspielraum der einzelnen Akteure u.ä. gelten als Bedingungen „sozialer Begrenzungen“, welche die Möglichkeiten der Beobachtungen beeinträchtigen. Die untersuchten Selbsterfahrungsseminare wurden von den Vortragenden organisiert. Dadurch ergab sich, wie der Gruppe der TeilnehmerInnen Methoden und Zugänge präsentiert werden konnten bzw. wie man sie durch eine Reihe von Erfahrungen führte⁸¹. Der Grund des Erscheinens, das Teilen persönlicher Gedanken, Erfahrungen und Erlebnisse schufen während der beobachteten Zeiträume einen engen Gruppenzusammenhalt. Ein gemeinsamer Raum der Begegnung wurde geschaffen. Es war auch durchaus zu erkennen, dass einzelne TeilnehmerInnen, die einander im Vorfeld nicht kannten, diverse Veranstaltungen hindurch Beziehungen miteinander aufbauten. Dadurch, dass ich als Forscherin selbst auch über Interviews mit einigen der Beteiligten in Kontakt kam, entwickelten sich durchaus Beziehungen, die über den Rahmen der bloßen Beobachtung oder Interviewführung hinaus gingen.

Im Rahmen der geplanten Forschung war es jedoch nicht möglich, prozessuale Entwicklungen in Bezug auf interpersonale Beziehungen erforschen zu können.

„aufgrund der der massiven Selektivität von Zuwendungs-, Wahrnehmung-, Behaltens- und Interpretationsprozessen nur überformt der weiteren Analyse zugänglich“ (ebd.). Die Rahmenbedingungen und Sinnzusammenhänge werden im Zuge dessen durch Interviewführung, Literaturrecherche und einer reflexiven Aufarbeitung des Materials ersichtlich.

⁸¹ Näheres zu Aufbau, Organisation und Ablauf der einzelnen Seminare siehe Kap. 5.1.3.

Ad c)

Wie schon erwähnt, waren zeitliche Begrenzung der Forschung und Angebot der Veranstaltungen Faktoren, die die Möglichkeit der Beobachtungen beeinträchtigten. Der Faktor der zeitlichen Begrenzung implizierte auch, dass die einzelnen Seminare nur einmalig und lediglich als Momentaufnahme beobachtet werden konnten. Veränderungen in Struktur und Aufbau, sozialer Beziehungen und prozessuale Auswirkungen auf das persönliche Leben der Teilnehmer überstiegen demnach den Rahmen der Feldforschung. Daher wird hier ein Vergleich angestellt, der sich mit den in der betroffenen Zeitspanne diskutierten Inhalten und Methoden auseinandersetzt.

Ad d)

Durch die Auswirkung räumlicher und zeitlicher Begrenzungen sind vielerlei themenrelevante Situationen, Aktionen oder Ereignisse im Hintergrund außerhalb des eigentlichen Forschungsfeldes angesiedelt. Erlebnisse in der Vergangenheit der Beteiligten, Ausbildungskontexte, zwischenmenschliche Begegnungen, u.ä. sind Ereignisse, die sich in diesem Fall nicht innerhalb des Beobachtungskontextes ansiedelten. Die Interviews, die anhand eines bestimmten Leitfadens entworfen wurden, sind in diesem Sinne als Hilfestellung eingesetzt, um von TeilnehmerInnen und VeranstalterInnen zu jenen Erfahrungen Zugang zu bekommen, die im direkten Beobachtungsverlauf nicht wahrgenommen werden konnten.

Ad e)

Durch die Isoliertheit der Beobachtungen schlägt Lueger vor, den Wahrnehmungsfokus zu variieren, um unterschiedliche Situationen in einem Gesamtkontext zusammen zu führen. Dies war durch die Beschränktheit des Seminkontextes im Rahmen dieser Arbeit kaum möglich. In gewisser Weise gaben die Interviewsituationen einen differenzierten Einblick in individuelle Lebens- und Handlungsbereiche, z.B. wenn sie in privaten Wohnstätten situiert waren. Aus diesem Grund wurden auch unterschiedliche Leitfäden für TeilnehmerInnen und VeranstalterInnen entworfen, um jenen Perspektivenwechsel zumindest auf der Ebene der Befragungen durchführen zu können.

Zusammenfassend lässt sich demnach erklären, dass aus den zu beobachtbaren Phänomenen vor dem Hintergrund der gewählten Fragestellungen folgende Beobachtungsschwerpunkte gesetzt wurden:

- Die Umgebung der Veranstaltung
- Der Fokus auf verwendete Methoden und Inhalte der Seminare
- Materialien und Gegenstände, die innerhalb des Beobachtungskontextes wahrnehmbar waren und deren Relevanz für die vermittelten Techniken einer „spirituellen Selbsterfahrung“
- Handlungen der AkteurInnen und Inhalte der Gespräche, Vorträge, Wortmeldungen etc.

5.1.1. Der Zugang zum Feld und Charakterisierung des Forschungsmodus

Versucht man die Vorgehensweise der unternommenen teilnehmenden Beobachtungen zu kategorisieren, so wäre die „qualitative, unstrukturierte teilnehmende Beobachtung nach Lamnek (2005) wohl die zutreffendste. Jene Kriterien einer solchen qualitativen Forschung (vgl. Lamnek 2005: 632) sollen an dieser Stelle kurz erläutert werden, wobei zu den Einzelnen im Sinne meiner eigenen Forschung hier Stellung bezogen wird:

- a) Die Beobachtung ist offen
- b) Die Beobachtungsfelder sind meist relativ komplex und offen

Da eine Abhängigkeit vom Angebot aktueller Selbsterfahrungsseminare bestand, war Flexibilität in Bezug auf die Methode und Durchführung Beobachtung von Nöten. Genauso stellten die einzelnen Seminare für sich Einheiten dar, auf die individuell eingegangen werden musste.

- c) Die Personalunion von Forscher und Beobachter ist zwingend
- d) Es ist kein ausgearbeitetes Beobachtungsschema nötig, folglich sind auch keine Beobachtungseinheiten fixiert

Dadurch, dass der/ die ForscherIn in dieser Art von Untersuchung dazu angehalten wird, selbst Informationen zu den beobachteten Gegebenheiten einzuholen und diese im Nachhinein einer Analyse zu unterziehen, ist es notwendig, dass diese Person bei dieser Forschungsmethode gleichzeitig die Rolle des Beobachtenden einnimmt.

- e) Die Teilnehmerrollen im Feld sind flexibel und können sich in den einzelnen Forschungsphasen ändern

Es wurde schon erwähnt, dass unterschiedliche Arten von Selbstfindungsseminaren untersucht worden sind. Beobachtungskontext, wie auch die involvierten Akteure änderten sich dadurch laufend. Soziale Abläufe und Interaktionen gingen also aus den untersuchten Einheiten individuell hervor.

- f) Ein Vorverständnis der Abläufe im sozialen Feld ist nicht notwendig, vielleicht sogar störend

Methoden und Inhalte der Seminare konnten im Vorfeld nicht erhoben werden und sollten aus den Beobachtungskontexten selbst erschlossen werden.

- g) Die Beobachtung dient zugleich der Theorieentwicklung und – prüfung

Wie oben schon angemerkt, wurde eine induktive Vorgehensweise gewählt. Durch die einzelnen Erfahrungen, die während der Forschungsphase gemacht worden waren, ergaben sich in Zusammenhang mit Hintergrundrecherchen unterschiedliche Ideen und Theorien, die im Laufe der weiteren Beobachtungen mit in Betracht gezogen und einer komparativen Analyse unterzogen werden konnten.

- h) Identifikation mit den Beobachteten ist notwendige Voraussetzung für das Verstehen, sie liefert erst Objektivität

Das Problem der Identifikation der Forscherin mit dem Beobachtungsfeld wird in Kapitel 5.1.2. noch näher thematisiert.

Als Feldforschungskontext galten jene Selbstfindungsseminare, die, wie schon in der Einleitung erwähnt, in der Zeitschrift „Bewusstsein“ inseriert hatten. Es wurde davon Abstand genommen, alternative Medien wie Photo- oder Filmkameras für die Dokumentation der Seminarabläufe einzusetzen. Es war heikel genug, sich als „Beobachterin“ in Gruppen zu outen, wo es wichtig war, sich für die Entdeckung seiner selbst voll Vertrauen gehen lassen zu können. Daher war es auch situationsabhängig, ob überhaupt während eines Seminars Notizen gemacht werden konnten, oder zu welchem Zeitpunkt der Beobachtung meine Rolle transparent wurde.

Auch der Zugang zum Feld gestaltete sich unterschiedlich. Wie viele Beobachtungen und Interviews in der Feldforschungsphase unternommen werden konnte, war stark von dem Interesse und der Kooperationsbereitschaft der unterschiedlichen Anbieter abhängig. Nicht immer erhielt ich eine Antwort auf die vornehmlich schriftlichen Anfragen meinerseits. Im Zuge eines ausführlichen E-Mails, anhand dessen die Arbeit, Intention und geplante Vorgehensweise vorgestellt wurde, bestand die Hoffnung einer erstmaligen Kontaktaufnahme, durch die in Folge auch telefonisch kommuniziert werden konnte.

Insgesamt wurden in dem angegebenen Zeitraum 9 (100%) VeranstalterInnen kontaktiert. In erster Linie war die Möglichkeit für Feldforschungen von dem Angebot und Inseraten abhängig. Nach einigen Monaten war ersichtlich, dass die Inserate der VeranstalterInnen sich wiederholten, so dass gegen Ende der Feldforschungsperiode das Angebot ausgeschöpft schien⁸². Außerdem hing es von der Reaktion der kontaktierten Personen ab, ob und wie viele Forschungen durchgeführt werden konnten. So ergab es sich selbst in einer 4 monatigen Forschungsperiode, dass lediglich 3 Veranstaltungen miteinander verglichen werden konnten. Die Folgende Tabelle veranschaulicht, wie viele Versuche der Kontaktaufnahme aus unterschiedlichen Gründen fehlschlagen und wo eine Einladung in Seminare oder Interviewbereitschaft gegeben war:

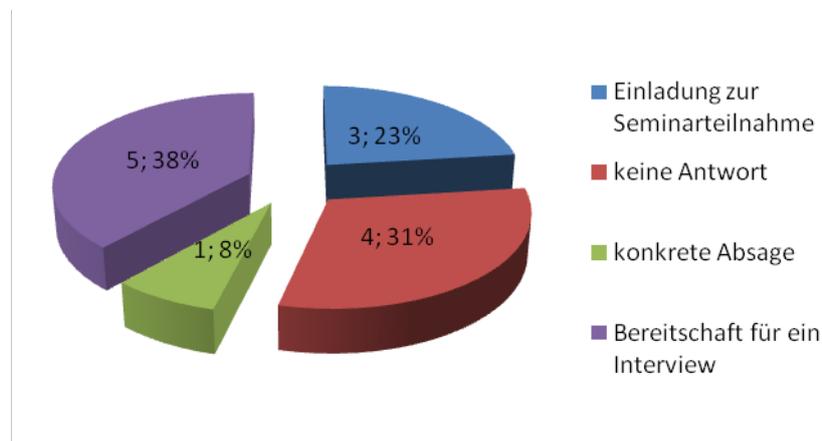


Abb. 6: Graphische Darstellung der Zu- und Absagen seitens der VeranstalterInnen

Drei der insgesamt 9 kontaktierten VeranstalterInnen luden mich zu einer Teilnahme an Seminaren ein und boten sich gleichzeitig als potentielle InterviewpartnerInnen an.

⁸² Bestimmt hätten sich mit der Zeit neue Kontakte erschlossen. Das Material war dennoch auch nach 3 Veranstaltungen derart reichhaltig, dass zusätzliches Sammeln von Daten den Rahmen der Arbeit zu weit ausgedehnt hätte. Zusätzlich kam das Kriterium finanzieller Voraussetzungen hinzu. Es kam vor, dass unterschiedliche Seminare mehrere Tagen oder eine Woche lang dauerten. Dies hätte aber Kosten verursacht, die leider nicht im Rahmen des Möglichen lagen und für die keine institutionellen Förderungen eingeholt werden konnten.

Von 4 der insgesamt Kontaktierten erhielt ich während vier monatigen Untersuchungen keine Antwort, auch wenn mehrmals ein Versuch zur Kontaktaufnahme stattfand. Von einer Person erhielt ich eine klare Absage, die weder eine Teilnahme meinerseits an einer Veranstaltung befürwortete, noch sich als Interviewpartner zur Verfügung stellen wollte. 5 der kontaktierten VeranstalterInnen waren bereit, Interviews zu führen, unabhängig davon, ob auch ein Seminar besucht werden konnte, oder nicht.

Die drei von mir besuchten Seminare werden in Kapitel 5.1.3 inhaltlich vorgestellt und in Kap.5.1.4. einer Analyse unterzogen.

5.1.2. Die Rolle der Forscherin

Luckmann beschreibt, dass im Falle einer qualitativen, unstrukturierten teilnehmenden Beobachtung, „eine Identifikation mit den Beobachteten (...) notwendige Voraussetzung für das Verstehen [ist]“ (Luckmann 2003: 632). Diesem Punkt soll hier eine besondere Wichtigkeit zugeschrieben, weil er mit einschlägigen Erfahrungen während der Feldforschungsperiode verbunden war.

Wie sich im Laufe der Forschung herausstellte, war es fast unmöglich, sich selbst bei dem Thema der „spirituelle Selbsterfahrung“ als ForscherIn selbst nicht mit dem Erforschten zu identifizieren. Allein die Methoden, die in den Seminaren angewendet wurden, verlangten nach aktiver Mitarbeit und befassten sich mit den Tiefen der eigenen Persönlichkeit. Das Erkunden persönlicher Wünsche, Vorstellungen über die eigene Identität und das Entdecken seiner selbst machte mich als ForscherIn also zum Gegenstand meiner eigenen Beobachtungen. Berührend war die Gemeinschaft, die sich während der einzelnen Sitzungen unter den TeilnehmerInnen (mich als „ForscherIn“ eingeschlossen) bildete, auch wenn diese nur wenige Stunden andauerten. Dadurch stellte sich aber auch das Problem des „objektiven Abstandes“, der eingenommen werden musste, um das Material zu analysieren.

Was die Kenntnis der einzelnen SeminarteilnehmerInnen über die Anwesenheit einer „Beobachterin“ betraf, so geschah ein „Outing“ nach Absprache mit den einzelnen Veranstaltern. Einige hielten es für passender, nach dem Seminar Forschungsintentionen vorzustellen und nach der Bereitschaft für Interviews zu fragen. Andere integrierten meine Person und die ursprüngliche Intention meiner Anwesenheit in den Verlauf des Seminars, wobei ich sogar aufgefordert wurde, den Titel meiner Arbeit vorzustellen.

In einem anderen Fall hingegen war meine Position ausschlaggebend für die Absage an einer Teilnahme meinerseits am Seminar. Die Veranstalterin begründete ihre Absage darin, dass die TeilnehmerInnen das Erlebnis genießen können sollen, ohne im Nachhinein von „wissenschaftlichen Fragen belästigt“ zu werden⁸³.

Es kann aber gesagt werden, dass in allen Fällen meiner Teilnahme die Reaktionen seitens der TeilnehmerInnen durchaus interessiert und offen waren. Das Interesse an dem Thema führte schlussendlich auch dazu, dass sich nach den Seminaren Kontakte zu InterviewpartnerInnen ergaben⁸⁴. Durch die angewendeten Techniken brachte mich der Zugang zu „spiritueller Selbsterfahrung“ in eine Situation, die die Rolle der „reinen Beobachterin“ durchaus überschritt und mich in die Gemeinschaft der Teilnehmenden integrierte. Besonders die Befassung mit der eigenen Vergangenheit, die Auseinandersetzung mit persönlichen Beziehungen und auch so manche durchlebte Meditation bedeuteten oftmals, dass meine eigene Person genauso zu einem Teil jener Wirklichkeit wurde, die es zu erfassen galt.

5.1.3. Selbstfindungsseminare in Wien- 3 Beispiele

Aus dem Angebot unterschiedlicher Selbstfindungs- und -Erfahrungseminare sollen schließlich jene drei vorgestellt werden, die besucht worden sind. Das Seminar für „Mentaltraining nach Kurt Tepperwein“ fand von 14.11.2008 bis inklusive 16.11.2008 statt. Der „Avatar Mini Kurs“ nach dem Modell von Harry Palmer wurde am 09.02.09 abgehalten und der Offene Abend „Sat Zen“ am 20.02.09. Wie in der Analyse ersichtlich wird, folgen die einzelnen Seminare durch aus ähnlichen Philosophien über das menschliche Sein und die Rolle persönlicher Identität.

⁸³ Siehe Feldtagebuch der Autorin, Eintrag vom 29.12.08/1.

⁸⁴ Auch hier wurde versucht, in Absprache mit den SeminarleiterInnen zu handeln. Ein Veranstalter hielt es im Rahmen des Zusammenkommens nicht für Angebracht, nach dem Interesse von InterviewpartnerInnen zu fragen. Daher konnten in diesem Kontext kein Kontakt zu den TeilnehmerInnen hergestellt werden.

5.1.3.1. Mentaltraining nach Kurt Tepperwein

„Ich erkenne und nutze die schöpferische Kraft in mir, erlebe mich als Schöpfer, gestalte mein Leben und mein Schicksal. Ich erkenne mein eigentliches Sein, meine Fähigkeit, alles zu erreichen und zu verwirklichen, was mir wichtig ist.“ (vgl. Tepperwein 2008: 16)

Der ursprünglich als Unternehmer und Unternehmensberater tätige Kurt Tepperwein⁸⁵ durchlief eine Laufbahn, die ihn schließlich über den Beruf eines Heilpraktikers bis zum Seminarleiter werden ließ (vgl. Tepperwein 2008: 28f). Er formuliert es als Aufgabe des Menschen, vom „Ego über das Selbst zur Einheit zu finden“ (Tepperwein 2004: 15) und zu erkennen, wie durch das Gewährwerden der persönlichen Freiheit und das Übernehmen der eigenen Verantwortung ein Beitrag für ein harmonisches Leben im Kosmos und auf der Welt beigetragen werden kann.

Der Körper liefert hierfür Hinweise, die die eigenen Denkmuster widerspiegeln. Handlungsweisen, Denkart und physische Konstitution eines Menschen sind demnach eng miteinander verbunden und bieten die Grundlage für das, was einen selbst in seinem Leben widerfährt. Die Ganzheit von Körper und Geist wird zu einem zentralen Element des menschlichen Daseins, das im Folgenden noch näher vorgestellt werden soll.

1997 ist Tepperwein für seine Methode des Mentaltrainings mit dem „Ersten Deutschen Esoterikpreis“ ausgestattet worden, den "Millenniumspreis" „für besondere Leistung auf dem Gebiet der Intuitionsforschung zur Lösung der Zukunftsaufgaben von der Internationalen Akademie der Wissenschaften“ (vgl. URL 5) erhielt er im Jahr 2000.

Das von mir besuchte Seminar für Mentaltraining wurde von einer Schülerin Kurt Tepperweins geleitet, die selbst auch Ausbildungen an der Internationalen Akademie für Schamanismus in Österreich (URL 6), als Reiki Meister, Feng Shui, Kinesiologie, u.v.m. absolviert hatte. Wie später noch demonstriert werden wird, flossen daher auch Methoden und Techniken aus anderen Ausbildungen in die Seminargestaltung mit ein.

Der dreitägige Kurs umfasste die ersten zwei von drei Stufen der Mentaltraining- Ausbildung und war für einen Unkostenbeitrag von €350⁸⁶ zu besuchen. Auch Master- Ausbildungen werden von derselben Veranstalterin angeboten, welche nach Absolvieren der drei Grade abgeschlossen werden können. Der Kurs selbst fand in einem Seminar- Raum im 1. Wiener Gemeindebezirk statt. Der Seminarraum, der sich mit mehreren Anwaltskanzleien ein Altbau-

⁸⁵ Geboren wurde Tepperwein 1932 in Lobenstein (vgl. Url5).

⁸⁶ Nach einem Telefongespräch mit der Veranstalterin war es möglich, den Kurs für einen Sonderpreis (€300) zu besuchen, da eine universitäre Forschung primärer Grund der Anmeldung war.

Gebäude teilte, war innenhof- seitig gelegen. Kerzen auf dem Tisch, Kekse und der Duft von Zimtnelken verströmten einen angenehmen Duft und vermittelten eine persönliche Atmosphäre.

Außer der Veranstalterin und mir waren noch 5 weitere TeilnehmerInnen anwesend- davon 4 Frauen und ein Mann. Interessanterweise waren viele der Anwesenden selbst im Bereich Energieberatung, Körpertherapie, oder Kinesiologie tätig und nahmen sowohl für persönliche Entwicklung, wie auch für weitere Ausbildung auf beruflicher Ebene an diesem Seminar teil⁸⁷.

Meine Absicht betreffend, das Seminar zu besuchen, riet mir die Veranstalterin, meine Diplomarbeit erst im Nachhinein vorzustellen, um die Einstellung der einzelnen TeilnehmerInnen während der drei Tage nicht unangenehm zu beeinträchtigen.

Dadurch, dass power- point- unterstützt vorgetragen wurde, bot sich eine Möglichkeit für ausführliche Feldtagebuch- Führung während des Seminars, ohne den Standpunkt einer Beobachterin von außen einnehmen zu müssen oder unangenehm aufzufallen.

5.1.3.1.1. Die Philosophie des Mentaltrainings

Auf der ersten Stufe dient Mentaltraining also dazu, die Vorstellung von dem, was man will, mit dem festen Glauben an dessen Erfüllung und dem Wissen über die richtige Tat dazu auf materieller Ebene in Einklang zu bringen.

Auf einer weiteren Ebene jedoch wird klar, dass das Erfüllen der eigenen Wünsche dennoch nur ein „Scheinziel“ (Tepperwein 2008: 16) ist und den Menschen von seiner eigentlichen Erfüllung abhält.

„Der Weise gibt seinem Selbst keine Wünsche mehr zur Erfüllung, sondern nimmt dankbar SEINE Führung an. Und damit beginnt das Thema „Mentaltraining für Fortgeschrittene““ (Tepperwein 2008: 17)

Mentaltraining befasst sich durch den Prozess der Persönlichkeitsentwicklung⁸⁸ mit den eigenen Wünschen, Vorstellungen und Gedanken, die sich in Folge auf die gesamte Lebensführung auswirken. Persönlichkeitsentwicklung und die Auseinandersetzung mit den eigenen Stärken zur Förderung des Selbstbewusstseins stellten hierfür eine zentrale Grundvoraussetzung dar:

⁸⁷ Dass TeilnehmerInnen teilweise auch VeranstalterInnen eigener Seminare waren, war eine interessante Beobachtung durch die gesamte Feldforschungsphase hindurch. Sowohl für die Interviewführung, als auch Analysen sollte sich das nochmal als wichtig erweisen.

- 1) Ich nehme mich selbst so an, wie ich bin und akzeptiere mich selbst
 - 2) Ich erkenne meine Einmaligkeit
 - 3) Ich lasse mich nicht vom Schein trügen
 - 4) Ich gebe anderen Menschen und den Umständen nicht die Macht über mich
 - 5) Ich sehe mich als dynamisch, nicht statisch
 - 6) Ich suche nach dem Sinn meines Lebens
 - 7) Ich suche nach meinen Fähigkeiten
 - 8) Ich akzeptiere die Dinge, die ich nicht ändern kann
 - 9) Ich verheirate mich mit mir selbst
 - 10) Ich formuliere klare Ziele
 - 11) Ich tue alles, diese Ziele zu erreichen
 - 12) Ich lebe und liebe
 - 13) Ich gebe und nehme
- (vgl. Seminarunterlage zu Mentaltraining 1+2⁸⁹: 8f)

Um das eigene Dasein mit der physischen Umgebung in Einklang zu bringen, werden im Zuge des Seminars die sogenannten „Kosmischen Gesetze“ vorgestellt, die laut Veranstalterin⁹⁰ universell bestimmend auf alle Kulturen angewendet werden können (vgl. Seminarunterlage zu Mentaltraining 1+2). Hervorgehoben werden soll an dieser Stelle das „Gesetz der Harmonie“, „Das Gesetz der Resonanz“ und das „Gesetz des Schicksals“, da viele der behandelten Inhalte sich auf diese berufen und rückzubeziehen sind (vgl. ebd.: 40ff):

„Das Gesetz der Harmonie“ besagt, dass die verschiedenartigsten Wirkungen ausgeglichen werden und Harmonie im Kosmos stets erhalten bleibt. Was gegeben wird, kommt zurück. Was genommen wird, ent-geht einem in Folge. „Das Gesetz der Resonanz“ hat zum Inhalt, dass vorherrschende Gefühle und Gedanken andere gleicher Art anziehen. Die Neigungen eines Menschen begleiten ihn somit in seiner Umgebung. Schließlich beschreibt das „Gesetz des Schicksals“, dass das Schicksal der Menschen als Summe und Folgen der eigenen Handlungen gewertet werden kann. Insofern spielen auch Wille und Taten eine wesentliche Rolle dafür, was dem Menschen in seinem Leben widerfährt.

⁸⁸ Eine „Ent-Wicklung“ kann in diesem Sinne als Ent- Wirtung verstanden werden- ein Herbringen der eigentlichen Charaktereigenschaften bis zu einem Erkennen dessen, was hinter dem Ego verborgen ist.

⁸⁹ Im Privatbesitz der Autorin.

⁹⁰ Vgl. Feldnotizen zu Mentaltraining vom 16.11.2008, Zeilen 390ff.

Der Ansatz des Mentaltrainings ist sowohl gegenwartsbezogen, als auch problemorientiert.. Es wird immer wieder betont, dass der Einzelne eine Eigenverantwortung über sein Leben trägt, in dem er versuchen kann, jeden als störend erachteten Zustand zu optimieren. Andererseits gilt es aber auch, den „Ist- Zustand“ einer Situation so weit als möglich zu akzeptieren⁹¹. Auf praktischer Ebene galt es darum, herauszufinden, was im Moment als Problembereich empfunden wurde und was dagegen unternommen werden konnte.

Die Essenz dessen ist letztendlich, dass per se keine Probleme für den Menschen existieren, sondern dass der Mensch für die Wahrnehmung bestimmter Thematiken *als problematisch* selbst verantwortlich ist. Was als belastend oder problematisch empfunden wird, basiert demnach auf persönlichen Überzeugungen.

„Das heißt, jedes Problem ist ein Geschenk, ein Geschenk des Lebens an mich selbst, um mir zu helfen, mich selbst zu finden.“ (Tepperwein 2008: 22)

Die verwendeten Techniken sind in diesem Sinne darauf ausgerichtet, jene belastenden Überzeugungen, die sich in negativen Erinnerungen, Bildern oder sogar physischen Schmerzen manifestieren, aktiv zu modifizieren und in positive umzuwandeln⁹².

Dies soll die Basis für harmonische, zwischenmenschliche Beziehungen bilden und eine positive Einstellungen für jegliche Art von Erlebnissen für alle Lebensphasen schaffen. Durch aktive Prioritätensetzung des Einzelnen und positive Motivationen bietet eine zielorientierte Herangehensweise also die Grundlage für ein sinnerfülltes Leben.

⁹¹ Hierfür ist es wichtig, sich damit auseinander zu setzen, was sich in einer gewissen Situation richtig anfühlte. Viele Dinge hätten ihren richtigen Zeitpunkt, der durch aus spürbar werden kann. „Wir müssen deshalb auch lernen, alles zur rechten Zeit zu tun. Lernen brauchen wir es aber nicht, denn wenn wir stimmig sind, dann spüren wir, wann der richtige Zeitpunkt gekommen ist. Für viele Dinge ist der richtige Zeitpunkt, es ganz bleiben zu lassen“ (Tepperwein 2008: 57)

⁹² Die Veranstalterin erwähnte in dem mit ihr durchgeführten Interview, dass angebotenen Veranstaltungen besonders Menschen anziehen würden, die stark mit dem Verstand auf das eigene Leben zugehen würden. „Mentaltraining ist halt meiner Meinung nach speziell für Menschen, die sehr viel mit dem Verstand arbeiten. Das ist ein guter Einstieg. Weil sie glauben, es ist wieder eine Verstandestechnik, um das Instrument Verstand zu optimieren.“ (aus dem Interview mit A. am 29.11.2009: Zeilen 178- 180)

5.1.3.1.2. Techniken im Mentaltraining

Die Techniken, die im Mentaltraining verwendet werden, sollen helfen, geistige Überzeugungen herauszufinden, das eigene Leben und sowie Selbst- wie auch Fremdeinschätzungen positiv umzuwerten. Sie umfassen sowohl körperbezogene, als auch geistige Methoden, da der ganzheitliche Ansatz des Mentaltrainings beschreibt, dass Körper und Geist im Leben eine Einheit bilden.

Zu den körperlichen Techniken zählen

- a) ein kinesiologischer Armtest: durch ihn kann herausgefunden werden, was den Körper stärkt und was ihn schwächt. Dies kann sowohl in Bezug auf Überzeugungen, wie auch Personen, Tätigkeiten, Erlebnisse, Ernährung u.v.m. angewendet werden. Bei dieser Technik werden erst Situationen, Phänomene, Gedanken aufgeschrieben. Man stellt sich im Raum auf, den rechten Arm horizontal und parallel zum Boden von sich gestreckt. Nun sollte man die einzelnen Elemente der Liste durchdenken. Eine Person, die hinter einem steht sollte bei jedem Gedankengang den Arm leicht zu Boden drücken. So wird sichtbar, wann der Körper mit Schwäche und wann er mit Stärke reagiert. Somit kann festgestellt werden, in welchem Lebensbereich ein Problem wirklich existent ist.
- b) Klopfen auf die Thymusdrüse: bei ca. 10 sekundenlanger Wiederholung soll geistige und körperliche Stärkung bringen
- c) Die Kraftatmung: Ein- und Ausatmen geschieht hierbei idealerweise in einem 4:11- Rhythmus. Das bedeutet 4 Sekunden einatmen und 11 Sekunden ausatmen. Die Vorstellung einer positiven Lebensqualität soll mit der bewussten Atmung verbunden werden. So kann Stress vermindert werden, ein bewusstes Zentrieren des Menschen in einer Situation stattfinden und das positive Lebensgefühl steigern.
- d) An dieser Stelle soll auch das „Pendeln“ angeführt werden. Im Zuge des Seminars diente diese Technik dazu, bestimmte Probleme definieren zu können. Von der Veranstalterin mitgebrachte Pendel sollten den TeilnehmerInnen helfen, herauszufinden, was wirklich als Problem für den Einzelnen wahrgenommen wurde. Ein

Pendel wird in der Hand des Fragenden und beispielsweise über eine niedergeschriebene Fragestellung gehalten. Der Fragende konzentriert sich auf eine Frage, wobei die Ausschlagrichtung des Pendels (links nach rechts, oder umgekehrt; im Uhrzeigersinn oder gegen den Uhrzeigersinn⁹³) angibt, ob die Frage mit „ja“ oder „nein“ zu beantworten ist.

Auch geistige Übungen wurden während des Kurses vorgestellt und durchgeführt:

- a) Meditation war hierfür ein sehr zentrales Element. Von der Seminarleiterin verfasste Meditationstexte führten die Teilnehmer in die Welt des Unbewussten und sollten Kontakt mit dem inneren Ich, dem eigentlichen Selbst herstellen. Was auch immer im Unterbewusstsein verankert werden sollte, geschah im Zuge einer Meditation. Negative Assoziationen, belastende Verbindungen zu anderen Menschen und unangenehme Erlebnisse konnten so gelöst werden.
- b) Das „Mentale Umerleben“ gilt als eine der wichtigsten Techniken im Mentaltraining. Hier sollte die Aufmerksamkeit des Einzelnen von belastenden Erinnerungen der Vergangenheit auf positive Wunschvorstellungen für die Zukunft gelenkt werden. Dadurch würde sich die gesamte Einstellung eines Menschen auf andere Personen oder auf Ereignisse verändern, womit man selbst mit positiver Einstellung auf die Zukunft zuschreite. Hierfür wurde eine Vielzahl an Übungsblätter verwendet.
- c) Positive Affirmationen, Mantren, Gebete und bewusstes Segnen sollen an dieser Stelle ebenso als Technik des Mentaltrainings genannt werden. Positive Gedanken für alles, was in einem Leben passiert, sollen gewährleisten, dass jenes auch wirklich eine positive Wirkung für einen selbst hat. Zum Beispiel durch die Technik des „Einkreisens“⁹⁴ können positive Affirmationen und Gedanken im Unterbewusstsein verankert werden, genauso, wie negative gelöscht. Anstatt sich so über Rechnungen aufzuregen, sollten diese gesegnet werden, mit dem Gedanken, dass man froh über Strom und fließendes Wasser ist. Das würde einen zukünftig von der Belastung zu zahlender Rechnungen befreien.

⁹³ Anm.: Es sollte vorher vom Benutzer des Pendels erfragt werden, wie das Pendel mit „ja“ oder „nein“ antwortet. Dann ist eine Beantwortung anderer Fragen möglich. Eine durchaus nicht wertneutrale, dennoch detaillierte Beschreibung über Pendelmethoden- und Pendelformen siehe Drößler 1994: 102- 126.

⁹⁴ Bei dieser Technik wird auf einem Blatt Papier eine negative oder positive Affirmation festgehalten. Um eine positive im Unterbewusstsein zu verankern sollte man jenen nun mit einem Stift im Uhrzeigersinn umkreisen- solange, bis der Begriff vor den eigenen Augen verschwimmt, oder man das Gefühl hat, das Bild sie löst sich auf. Um positive ins Bewusstsein reinzuholen, sollte dieselbe Übung *gegen* den Uhrzeigersinn durchgeführt werden (vgl. Seminarunterlage für Mentaltraining 1+2: 14).

- d) Farben haben für das Mentaltraining ebenfalls eine wichtige Bedeutung. Durch bildhaftes Vorstellen einzelner Farbtöne kann deren positive Wirkung bewusst auf einzelne Situationen, Menschen oder Beziehungen wirken (vgl. Unterlage für Mentaltraining: 14).

5.1.3.1.3. Das Ich und das Selbst im Mentaltraining

„Wir leben meistens in dem Glauben, ein Einzelwesen zu sein, schon irgendwie eingebettet in das große Ganze, aber eben doch ein ICH, und die anderen sind DUs. Und jedes DU ist ein ICH für sich. Das Ich aber hat Sehnsucht nach sich selbst, denn als ICH kann ich keine Erfüllung finden.“ (Tepperwein 2008: 16)

Der Mensch wird sowohl mit seinem Körper, als auch seinem Geist als Teil des gesamten Universums verstanden. „Individualität“ bedeutet Untrennbarkeit vom Ganzen. Durch das Bewusstsein darüber und das Selbst-Bewusstsein eines Menschen kann mittels Mentaltraining erkannt werden, dass Handlungs- und Denkweisen eines Menschen Auswirkungen auf das Universum haben, und somit auch auf alle Menschen, die mit mir in Kontakt sind. Insofern ist es unkorrekt von einem „wahren“ Selbst zu sprechen, da es kein anderes, als das EINE, wahre Selbst gibt. Das ICH wiederum ist jenes Gewand des Selbst, das in der Umwelt mit Erfahrungen konfrontiert wird und daher jene Kraft ist, die sich selbst Probleme schafft. Das Bewusstsein über die eigene Einzigartigkeit ist deshalb kein Schritt in Richtung Egoismus. Denn zu sich finden und selbst erfahren bedeutet in diesem Zusammenhang eine Akzeptanz dessen, was immer schon da war. Der eigentliche Persönlichkeitskern. Die Akzeptanz dieses Kerns ist es, das laut Tepperwein der einzig wahre Halt im Leben ist. Damit schwindet auch die Illusion, Halt von außen zu benötigen.

5.1.4. Der Avatar- Weg

„I call my philosophy Creativism, because it is not discovering truth, it is created truth. Most philosophies are derives from some fundamental experience or understanding of the universe- not Creativism; it is created by awareness at source. It contains the minimal tools that one needs to self- determinedly navigate the realm of consciousness. This is the path of Avatar. “ (Palmer 1994: 8)

1986 versuchte Harry Palmer, der Begründer der Avatar Bewegung, zum ersten Mal mit einer Gruppe von neun Leuten jenen Prozess weiterzugeben, den er selbst davor jahrzehntelang durchlaufen hatte und der Grundlage seiner Philosophie darstellt. Heute sind es mittlerweile über 65.000 Menschen in 66 Ländern, die Avatar in ihr Leben einbringen (vgl. Url 7).

Avatar wird als Methode empfunden, die kulturübergreifend wirken kann und förderlich ist, zwischenmenschliche Probleme und Distanzen zu überwinden.

„ Und das hat mich damals total fasziniert bei dem Masterkurs, da waren Japaner und da waren Chinesen da und von der ganzen Welt waren da Leute, und die miteinander gearbeitet und da ist nichts dazwischengestanden.“ (aus dem Interview mit J⁹⁵.)

Der Avatar Kurs, der in dieser Arbeit vorgestellt wird, fungierte als eine Art Einführungsworkshop, wobei die Philosophie von Avatar vorgestellt und einzelne Übungen praktiziert wurden. Avatar Kurse können in unterschiedlicher Intensität absolviert werden. Teil eins des Avatar Kurses umfasst einen „Resurfacing- Workshop⁹⁶“. Aufbauend darauf ist es möglich, Übungsworkshops zu besuchen und die Verfahren wiederherzustellen und zu festigen. Diese Workshops dauern 2-5 Tage unter einem Kostenbeitrag von €25- €325.

Der Avatar- Meisterkurs ist darauf aufbauend und wird in 7-9 Tagen absolviert. Schließlich kann ein Wizard Kurs besucht werden, welcher die Fähigkeit lehrt, „von der Ebene des „Höheren Selbst“ aus zu handeln“ und „die Gesellschaft zu transformieren“ (URL 8). Dieser Kurs dauert 13 Tage, mit einem Beitrag von USD 7500 (vgl. ebd.).

Die Unterlagen, die im Zuge des Einführungsworkshops verwendet wurden, sind auf der Internetplattform von Avatar (vgl. Url 6) aufzufinden und können in unterschiedlichen Sprachen

⁹⁵Die Interviewteilnehmer wurden von der Verfasserin anonymisiert. Interview am 13.03.: Zeilen 81-84

heruntergeladen werden. Sie beinhalten den „Avatar Minikurs 6“ („Überzeugungs- Management“), eine Brochure, die Erlebnisberichte unterschiedlicher Avatar- Studenten beschreibt und Einladungen zu Avatar International Courses“ inklusive notwendiger Anmeldeformulare⁹⁷.

Abgehalten wurde der Workshop, der für einen Unkostenbeitrag von €7 zu besuchen war, in der Privatwohnung einer Avatar- Meisterin, welche gemeinsam mit ihrem Ehemann den Kurs abhielt. Außer mir waren noch zwei Damen anwesend, wovon eine bereits den Master- Kurs absolviert hatte.

5.1.4.1. Die Entstehungsgeschichte

Harry Palmer, der eigentlich Ingenieurswesen studierte, beschloss nach einer Begegnung mit dem indischen Guru Swadi Ananda im Winter 1962 sein Studium aufzugeben und einen neuen Weg einzuschlagen. Er begann sich mit westlicher Psychologie und östlicher Philosophie zu befassen und machte schließlich seinen Abschluss 1969 in Englisch, Geschichte, Philosophie und „educational psychology“ (vgl. Palmer 1994: 4).

Erfahrungen mit Erinnerungen aus früheren Leben und den spirituellen Tiefen des Seins machte Palmer als Mitglied bei Scientology. Dadurch stellte sich ihm im Laufe der Zeit die Frage, ob nicht der menschliche Geist selbst Ursprung sämtlicher Erinnerungen war (vgl. ebd: 6).

„I was participating in a spiritual counseling practice that insisted I got back in time (75 million years to be exact) and explore my past lifetime memories of a horrible event that was supposed to have destroyed galactic civilization and left worlds in ruin. (...) well, to be honest, nothing happened. (...) I started cranking up my imagination to create the most awesome fearful experience that a being or entity could possibly endure. (...) *What if you don't create the memory of this event? I mean, it is **your** mind, right? What if you just stop creating this memory?*“ (Palmer 1994: 6)

So kam Palmer zu dem Schluss, dass Vergangenheit und Zukunft solange nicht existierten, bis der Mensch ab einem gewissen Punkt entscheidet, woran er sich erinnert. Erinnerungen aus der Vergangenheit sind demnach Entstehungen aus der Gegenwart.

Nach Jahren spiritueller Studien erkannte Palmer, dass sich seine eigenen Vorstellungen und Erinnerungen hauptsächlich darauf bezogen, wovon andere Menschen überzeugt waren.

⁹⁶ Das zweite von Palmer verfasste Buch „Resurfacing“ enthält Übungen, anhand derer die vermittelten Inhalte praktisch umgesetzt werden können (vgl. Palmer 1994: 29).

⁹⁷Im Privatbesitz der Autorin.

Er beschloss acht Wochen in einem Deprivations- Tank zu verbringen: ein dunkles, geräuschdichtes Gehäuse, gefüllt mit Salzwasser. Er war für diesen Zeitraum mit nichts anderem, als sich selbst konfrontiert. Auf der Oberseite des Tanks war eine Schreibmaschine deponiert, die ihm erlaubte, Erkenntnisse und Gedanken fest zu halten. So kam es, dass er die Tiefen des menschlichen Bewusstseins durch diese Erfahrung am eigenen Leib erfuhr und analysieren konnte. Was daraus entstand, war der Kern des Avatar- Wegs, auf dem Palmers Kurse aufbauen.

5.1.4.2. Die Philosophie des Avatar- Weges

Zentraler Gedanke der Avatar Philosophie ist also, dass die persönlichen Erfahrungen auf den eigenen Überzeugungen basieren. Sobald sich also eine Überzeugung im Unterbewusstsein festgesetzt hat, werden diese durch die Erlebnisse eines Menschen fortlaufend bestätigt. Solange, bis er erkennt, dass er sich seine Überzeugungen selbst kreiert hat.

Palmer beschreibt vier Typen von Glaubens- bzw. Überzeugungssystemen:

- I. Folgt einem Apell aus Angst und Misstrauen. Die Überzeugungen dieses Glaubentypus werden aus jenen negativen Einstellungen heraus geboren und ziehen sich demnach auch durch deren Erfahrungen. Beispielhafte Redewendungen dieses Überzeugungstypus sind: „*You cant't trust a...*“, „*You're going to burn in hell if you dont't...*“ (vgl. Palmer 1994: 27).
- II. Ist der Überzeugung, dass bestimmte Dinge im Leben einfach unvermeidlich sind und folgt einer Art stoischen Resignation, wobei Überzeugungen selten hinterfragt werden. „*Sometimes you have to do things you don't want to do.*“ oder „*Certain things are not good for you.*“ (ebd.) gelten als gängige Aussagen jener Überzeugungen.
- III. Typ 3 der Glaubenssysteme beschreibt jene Menschen, die ihre Überzeugungen ausschließlich auf wissenschaftlichen Beweisen aufbauen. Menschen, die „denk- oder streitsüchtig“ (Avatar Minikurs 6: 15) sind, argumentieren gerne durch jene Fakten und kreieren sich dadurch ein Weltbild, das darauf aufgebaut ist.
- IV. Schließlich wird ein vierter Typ beschrieben, der sich seine Welt bewusst durch selbst gewählte Überzeugungen erschafft. Dies gestattet ihm, auf neue Erfahrungen und Erlebnisse flexibel einzugehen. Er entscheidet, wie er die Welt sehen möchte und schafft sich ein für ihn positives Weltbild.

Avatar beschäftigt sich also mit der Auseinandersetzung, der Kreation und Diskreation von Überzeugungen, was dazu führen soll, dass der Einzelne fähig wird, sich gegen Indoktrinationen zu wenden und seine Selbstständigkeit zu erkennen. Dadurch ist es möglich, dass aus bisher erlebten Hindernissen Möglichkeiten werden, die eigenen Ziele zu erreichen. Durch die Übungen der Mini- Kurse sollen eigene Überzeugungen aufgedeckt werden, um die Wahrnehmung dafür zu schärfen, wie jene auch die eigenen Erlebnisse selbst hervorrufen können.

Es wird hierbei auf die Kreativität des Einzelnen hingewiesen, durch die jeder fähig ist, sich ein Leben nach hilfreichen Überzeugungen und Wünschen zu erschaffen.

Zwischenmenschliche Beziehungen sollten auf diese Art und Weise nicht mehr belasten, wobei Avatar auch als „Katalysator für die Integration von Glaubenssystemen“ (Avatar Minikurs 6: 15) beschrieben werden kann.

„Wenn wir erkennen, dass der einzige Unterschied zwischen uns unsere Überzeugungen sind, und dass Überzeugungen sehr leicht kreiert und diskreiert werden können, wird das Spiel richtig oder falsch allmählich aufhören. Ein Spiel des gemeinsamen Kreierens wird sich entfalten, das Frieden in die Welt bringt.“ (ebd.)

5.1.4.3. Übungen zur Diskreation und Kreation von Überzeugungen

Die im Kurs vorgestellten Übungen konzentrierten sich auf das Heft Avatar Minikurs 6, das, wie oben schon erwähnt, auch auf der Homepage von Avatar zum Download verfügbar ist.

- a) Sie galten zu einem bedeutenden Teil dem Entdecken der persönlichen Überzeugungen. Meinungen und Einstellungen gegenüber Situationen, Personen, Beziehungen, Fähigkeiten herauszufinden und zu bewerten, ob diese einen positiven oder negativen Effekt auf das eigene Leben hätten (vgl. Avatar Minikurs 6: 6f). Beziehungen, Geld, Regierungen, Arbeit, Gesundheit, Zukunft, Familie sind Beispiele solcher Themenbereiche.
- b) Eine weitere Übung befasste sich damit, wie stark eine Überzeugung die Realität beeinflusste- der „Grad der Gewissheit“ sei hierfür ausschlaggebend: je mehr man etwas bewusst weiß, desto eher werden Zweifel überwunden. So sollte auf einer Skala von 1 (Zweifel) bis 10 (Wissen) überprüft werden, wie stark eine Überzeugung die Realität beeinflusst (vgl. ebd.: 8).

- c) Das Entdecken transparenter Überzeugungen war schließlich jene Übung, mit der im Workshop demonstriert werden sollte, wie sich eine Avatar Erfahrung anfühlte. So konnten Einsichten gewonnen und persönliche Transformation von statten gehen. Hierfür wurde von dem Gruppenleiter die Frage gestellt, was man im Leben gerne ändern würde. Wenn ein Lebensbereich oder eine bestimmte Situation gefunden wurde, erfolgte ein kontinuierliches Nachfragen und Forschen des Gruppenleiters, damit jene Überzeugungen in den Vordergrund treten konnten, die die betreffende Situation erschufen. Dann sollte herausgefunden werden, durch welche Erfahrungen sich dies im Leben bestätigte. Folgende Fragen wurden hierfür eingesetzt: 1) „Welche Überzeugung könnte jemand haben, um (diese Situation) zu erfahren?“, 2) „Wie würde er beweisen, dass diese Überzeugung wahr ist?“, 3) Welche andere Überzeugung könnte jemand haben, um (diese Situation) zu erfahren?“ und schließlich 4) Wie würde er beweisen, dass diese Überzeugung wahr ist?“ (Avatar Minikurs 6: 12). 3) und 4) werden so oft wiederholt, bis „der/die Übende eine Erkenntnis gewonnen hat“ (ebd.).

5.1.4.4. Identität und Sein im Avatar

Die Philosophie von Avatar baut also auf einem Persönlichkeitskonzept auf, dass „Identität“ als Konstrukt persönlicher Überzeugungen behandelt. Die Erfahrung, die das „Selbst“ eines Menschen macht, sollte unterschiedlich betrachtet werden von dem, was es wirklich ist.

Das Leben soll sich dadurch entfalten können, dass der Einzelne zu der Erkenntnis gelangt, dass er „ist“, ohne sich selbst eine konstruierte Identität zuschreiben zu müssen.

Das Ego ist demnach jene Kraft, die versucht die Illusion dessen aufrecht zu erhalten, was das Produkt persönlicher Überzeugungen geworden ist. Die eigenen Ideen und Wirklichkeit werden als Produkt dessen interpretiert, der sie kreiert. Das essenzielle Selbst, das der Mensch erlebt, existiert als Kreation innerhalb des eigenen Bewusstseins darüber. Bewusstsein entsteht ebenso dadurch, dass es von jemandem geschaffen wird. Auch Bewusstsein soll daher nicht als Bewusstsein *über* etwas, sondern *von* etwas betrachtet werden.

„I am a belief that believes! I am... A CREATION WITHIN THE CREATOR, A CREATOR WITHIN THE CREATION. (...) I package awareness in definition and then me was it like a suit of clothes. Awareness in perfect conservation, settling back into its inexpressible self.“ (Palmer 1994: 13)

5.1.5. Sat Zen

„Sat“ ist für mich die Bereitschaft zur Wahrhaftigkeit und der (sic!) Bereitschaft, sich der Wahrheit zu stellen- das ist am Anfang immer bitter. Und es bedarf einer ernsthaften Einsicht. Und „Zen“ ist für mich die praktische Seite. Die alltägliche Seite der Wahrheit.“ (Aus dem Interview mit H⁹⁸.)

Schon allein das Interieur des Shiatsu- Zentrums, in dem der offene “Sat Zen”- Abend stattgefunden hat, unterschied sich von dem Setting der vorigen Beobachtungen. An östlicher Architektur orientiert wirkte es durch weiße, dünne Trennungswände und das helle Holz des Bodens und der Türrahmen strahlten Ruhe aus, sobald man den Raum betrat. Durch die Stille, die dicke Schneeflocken mit sich bringen und das Durchschreiten der Innenhöfe des Wiener Altbaus richtete sich die ganze Aufmerksamkeit schon vor dem Betreten auf den gegenwärtigen Moment.

Der Raum des Geschehens war ebenso mit Paraphernalien östlicher Philosophien, einer Buddha- Statue, Gong- Schlägern, Sitzkissen, Pflanzen und Kerzen ausgestattet. Meditativer Musik lauschend trafen sich lächelnde Gesichter und solche, die die Atmosphäre mit geschlossenen Augen auf sich wirken ließen.

Dadurch, dass der Abend nicht wie ein Vortrag gestaltet war, ergab sich hier weniger die Gelegenheit Feldaufzeichnungen festzuhalten. Ich beschloss, das Erlebte und Gesagte auf mich wirken zu lassen, wie es auch die anderen TeilnehmerInnen zu tun gedachten. Abstand zu den Erlebnissen und ein nachträgliches Festhalten der Beobachtung waren in diesem Fall für die Forschung erst im Nachhinein möglich.

Interessanterweise sprach mich der Veranstalter zu Beginn des Abends an, um mich vorzustellen. Ich sollte meinen Namen und den Titel meiner Arbeit nennen. Von da an leitete er zu dem eigentlichen Sinn der Veranstaltung über: es sei an diesem Abend Absicht, sich selbst zu spüren, auch wenn ich zur Beobachtung anwesend sei.

Was den Aufbau und in seinem Inhalt der Veranstaltung betraf, unterschied sich auch dieses wesentlich von den bereits beschriebenen Selbsterfahrungsseminaren.

Es gab weder Arbeits- noch Übungsunterlagen, die auf bestimmte „Selbst- Erfahrungs- Techniken“ hinweisen konnten, noch wurden Hilfsmittel oder bestimmte Techniken zur Selbsterfahrung herangezogen.

⁹⁸ Interview vom 22.02.09: Zeilen 277- 280

Das Seminar an sich war Auftakt für ein Wochenend- Seminar, das in den darauf folgenden Tagen abgehalten wurde.

Die TeilnehmerInnen hatten also die Möglichkeit, einzig den offenen Abend (für einen Beitrag von 15.-), oder das gesamte Seminar (Freitag 20.02.09-22.02.09 für €160 bzw. nur Samstag 21.02.09/Sonntag 22.02.09 für €90) zu besuchen. Anwesend waren ungefähr 20 Personen, von denen 3 Männer und der Rest Frauen waren.

Zentral bei diesem Zusammenkommen war das Schaffen eines gemeinsamen Raumes, innerhalb dessen die Erlebnisse der Einzelnen miteinander geteilt werden konnten. Diese Erlebnisse stützten sich auf eine gemeinsame Übung, die im Laufe des Abends zweimal durchgeführt wurde: Ein bewusstes In- sich- gehen und Beobachten, egal, was einem bei dieser Reise nach Innen begegnen würde. Mit meditativer Musik im Hintergrund sollten die TeilnehmerInnen ihre Augen schließen und ruhig atmend in sich hineinfühlen. Nach einer ersten Durchführung wurden die Erfahrungen miteinander geteilt. Der Veranstalter lud einzelne Anwesende dazu ein, zu erzählen, was sie wahrgenommen hätten.

Essenz des Abends war die Auseinandersetzung mit eigenen Gefühlen und das Zulassen derselben nach deren Bewusstwerdung. Durch sprachliche Mittel, wie die Phrase, „gib dem doch mal Raum“ (vgl. Feldaufzeichnungen vom 20.02.09: 117) sollte das Vertrauen gestärkt werden, die eigenen Emotionen wirken zu lassen, egal, ob die Betroffenen Ärger, Angst oder Freude empfanden.

Wenn jemanden wirklich ein Angstgefühl überkam, so hielt der Veranstalter diesen Menschen an, sich dieses Gefühls bewusst zu werden und es sein zu lassen. Das sollte zu der Erkenntnis führen, dass Angst, wenn man sie „durchstand“, immer nur *vor* etwas geschah- und nie danach. So konnten auch Fluchtendenzen überdauert werden.

Es sollte eine offenherzige Begegnung unter den Anwesenden stattfinden. Zum Zweck der Auseinandersetzung miteinander und mit sich selbst wurde von dem Veranstalter immer wieder auf die Wichtigkeit des Augenkontaktes hingewiesen. Offenherzige Begegnungen zwischen Menschen würde dadurch verstärkt stattfinden können. Diese wurden manches Mal auch durch physischen Kontakt verstärkt, in dem der Veranstalter einzelne TeilnehmerInnen zu sich holte und neben sich sitzen ließ, Hand in Hand, um einfach den Moment zu spüren.

Es begab sich bei der Veranstaltung, dass vor einer kurzen Pause ein junger Herr auf einmal den Raum verließ. Er schien schon den ganzen Abend recht desinteressiert, seine äußerst lässige Körperhaltung und sein eher gelangweilter Gesichtsausdruck ließen das vermuten.

Er war anscheinend der Sohn einer anderen Teilnehmerin. Während genau diese über Angstzustände zu erzählen begann, stand er abrupt auf und verließ den Raum bis nach der Pause.

Der Veranstalter fragte im zweiten Teil der Veranstaltung den Betroffenen, ob er überhaupt Interesse hätte, zu lernen und sich zu öffnen. Der Betroffene bejahte indifferent:

„Ja, schon, er habe auch schon einige Seminare besucht- es wäre nicht so, dass er prinzipiell nicht offen wäre, aber es wird wahrscheinlich erst später. H. meint, er wäre eher verschlossen und könne doch lernen, dass er z.B. immer alles vor sich hin schiebt. In dem Fall würde er seine Entscheidung für richtig empfinden, zu gehen und draußen zu warten. So ging er.“ (aus den Feldaufzeichnungen vom 20.02.2009: Zeilen 123- 128)

Die Mutter des Betroffenen, der schließlich den Raum verlassen hatte, fühlte sich äußerst unwohl und sprach darüber, dass sie ihn gerne zurückholen würde, da sie überzeugt war, ihr Sohn wäre doch willig zu bleiben. Doch der Veranstalter entgegnete, dass es wichtig wäre, zu lernen, dass sie ihre eigenen Entscheidungen treffe, und er seine.

Der Zugang zum wirklichen Selbst geschah demnach einzig und allein in der Aufnahme und Akzeptanz des momentanen Augenblickes.

„*Fühlend* zu sein, das ist das Zentrum. Das ist nur die halbe Wahrheit, wenn es nicht fühlend geschieht. Insofern ist mein Zusammenhang, mein Zusammensein mit anderen Menschen das *Lernen* von fühlendem Erkennen.“ (aus dem Interview mit H.)⁹⁹

5.1.6. Analyse der Seminare

Im Vorigen wurden philosophische und methodische Inhalte der beobachteten Veranstaltungen vorgestellt. Diese sollen im Folgenden die Grundlage für eine komparative Analyse darstellen.

Es war anhand des vorliegenden Materials ersichtlich, dass sich einzelne inhaltliche oder technische Elemente durchaus überschneiden, wohingegen sich manche anderen auch stark voneinander unterscheiden konnten. Selbsterfahrungsseminare und –techniken wurden vor dem Hintergrund der relevanten Fragestellung, welche in der Einleitung vorgestellt wurden, positioniert und analysiert.

5.1.6.1. Methoden und Übungen:

In Abbildung 11 wird graphisch dargestellt, welche Methoden, Hilfsmittel oder wahrnehmbare Objekte innerhalb des Beobachtungsfeldes in den einzelnen Seminaren verwendet wurden. Dadurch wird ersichtlich, inwieweit Elemente anderer Glaubensrichtungen Eingang in Philosophie und Techniken finden.

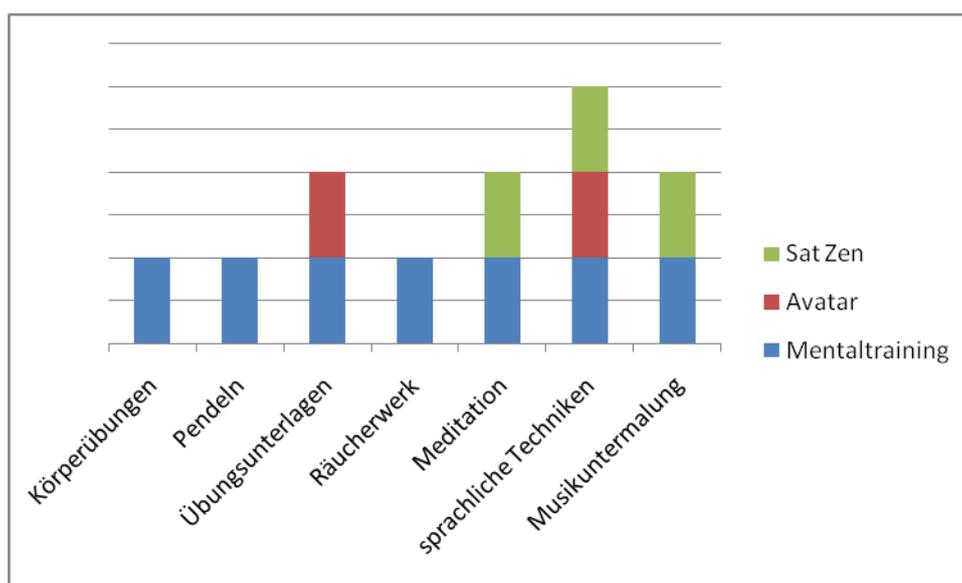


Abb. 7: In den Seminaren verwendete Techniken und Methoden

Es wird deutlich, dass der besuchte Kurs Mentaltraining nach Tepperwein das Repertoire an verwendeten Techniken und Objekten am breitesten gefächert war. Auf die erwähnten Kategorien soll im Folgenden eingegangen werden, um deren Sinngehalt und Funktion innerhalb der Veranstaltungen zu verdeutlichen:

a) Körperübungen:

Die ausschließlich im Mentaltraining praktizierten Körperübungen erfüllten unterschiedlichste Funktionen: einerseits konnten sie der Entspannung dienen, wozu vornehmlich Atemübungen oder Auflockern der Muskeln durch kinesiologische Übungen herangezogen wurden. Dadurch, dass eine Einheit von Körper und Geist postuliert wurde, konnten sich geistige Überzeugungen und Problemstellungen im Leben auf körperlicher Ebene manifestieren. So wurden Techniken vorgestellt, wie man anhand

⁹⁹ Interview am 22.02.09: Zeilen 54-56.

eines „kinesiologischen Armtests“ herausfinden konnte, was den Körper (und somit auch die Seele) schwäche und was ihm Kraft gebe.

b) Pendeln

Diese Technik wurde ebenfalls ausschließlich im Seminar für Mentaltraining verwendet. Sie gilt als Äquivalent zum „Armtest“ und soll Klarheit über Problemstellungen liefern.

c) Übungsunterlagen

Bei Vorstellung der unterschiedlichen Veranstaltungen wurde bereits erwähnt, dass vereinzelt Übungs- oder Seminarunterlagen ausgeteilt wurden. Diese galten einerseits als Informationsgrundlage über Inhalte, als auch als Vorlage für bestimmte Übungen.

d) Räucherwerk

Das Anzünden von Räucherwerk ist ebenfalls ausschließlich im Mentaltraining eingesetzt worden. Konkret handelte es sich um einen Teil von peruanischem Zedernholz, das laut der Veranstalterin die Wirkung habe, böse Geister zu vertreiben und eine positive Energie zu erzeugen.

e) Meditationen

Verschiedene Meditationstechniken wurden sowohl im Mentaltraining, als während des Sat Zen Abends zu Mitteln der Selbsterfahrung. Im Mentaltraining hatten diese geführten Charakter, wobei die Veranstalterin die einzelnen Teilnehmer anhand eines Textes durch meditative Erlebnisse leitete. Die Texte waren hauptsächlich von ihr selbst verfasst und wurden mit meditativer Musik im Hintergrund untermalt. Es galt im Zuge dieser Meditationen, tief in sich zu sinken, sich mit seinem inneren Selbst, in Verbindung zu setzen, um belastende Erlebnisse aus dem Unterbewusstsein zu beseitigen, sich Wünsche zu erfüllen, oder mit Menschen negative Verbindungen aufzulösen und ihnen zu verzeihen.

Die Meditationen des Sat Zen Abends waren ohne Leitung, wobei es galt, sich selbst als TeilnehmerIn zu beobachten, in sich zu gehen und wahrzunehmen. Auch diese waren musikbegleitet (was die letzte Säule von Abb. 8 veranschaulicht).

f) Sprachliche Techniken

Die Wichtigkeit sprachlicher Ausdrucksformen war die einzige Methode, die sich in allen Veranstaltungen auf unterschiedlichste Art und Weise als zentral erwies.

Sprachliche Techniken im Mentaltraining orientierten sich sehr an Affirmationen und bewusst ausformulierten Motivationen. Auch wie sich jemand im alltäglichen Leben ausdrücke, sei Spiegel der eigenen Einstellungen und Überzeugungen. So wurde darauf hingewiesen, dass Redewendungen wie „man“, oder „eigentlich“ im aktiven Sprachgebrauch vermieden werden sollten, da diese den Einzelnen von seiner Eigenverantwortung und seinem Selbstbewusstsein fernhielten.

Die Formulierung klarer Ziele stellte sich auch als zentrales Element für die selbstbewusste Gestaltung des eigenen Lebens dar. Je konkreter diese Ziele formuliert waren, desto eher seien sie auch in die Tat umzusetzen.

Der Avatar Weg war in diesem Sinne ähnlich an Sprache angelehnt. Durch das Ausformulieren der eigenen Überzeugungen und deren Festhalten auf Papier, sollte sich der Einzelne darüber gewahr werden, wie er sich selbst durch genau diese im Leben selbst behindere.

Die Methode, die von dem Veranstalter des Sat Zen Abends gewählt wurde, beschäftigte sich ebenso mit der Wortwahl der TeilnehmerInnen. Wurden Erfahrungen oder Gedanken von diesen mit der Gruppe geteilt, so wurden einzelne, sprachliche Redewendungen vom Veranstalter aufgegriffen, um durch sie wieder zu spiegeln, wie sie selbst auf ihr Leben zu gehen. Durch das Nachfragen „Wie fühlt sich das an?“¹⁰⁰ brachte er die TeilnehmerInnen dazu, sich bewusst mit den eigenen Gefühlen auseinanderzusetzen, sie zuzulassen und auszuformulieren. Dadurch konnte eine Vergewärtigung emotionaler Zustände und geistiger Einstellungen vonstatten gehen. Dadurch sollte jeder Einzelne dazu aufgefordert sein, sich selbst zu akzeptieren.

¹⁰⁰ Aus den Feldaufzeichnungen vom 20.02.09: Zeile 106

5.1.6.2. Lösungsansätze persönlicher Problembereiche

Zentral in allen Veranstaltungen war der Wunsch nach der Lösung persönlicher Problembereiche. Im Laufe jedes einzelnen Seminars kam es zur Formulierung von Schwierigkeiten in unterschiedlichen Lebensbereichen, belastenden Beziehungen, hinderlicher Einstellungen oder Überzeugungen, wie auch der Auseinandersetzung mit offenstehenden Zielen und Wunschvorstellungen.

Durch das gezielte Einsetzen bereits vorgestellter Praktiken oder Übungen wagten sich die Veranstalter gemeinsam mit den TeilnehmerInnen an die jeweiligen Themengebiete, um Ursprung und Auswirkungen jener Problembereiche hinterfragen zu können.

Selbsterfahrung hat also in dem behandelten Kontext zum Ziel, sich jene unbewussten Einstellungen und Vorgänge vor Augen zu führen, um herauszufinden, wie man selbst die eigene Wirklichkeit als angenehm und problemfrei erleben konnte. Hierfür war es in allen Bereichen wichtig, sich mit den eigenen Gefühlen auseinanderzusetzen. So konnte erkundet werden, wie hilfreich bestimmte Denkweisen oder Glaubensgrundsätze waren und wie sie das eigene Leben mitgestalteten. Damit war der problemorientierte Ansatz im Zuge der meisten Veranstaltungen in diesem Sinne eng mit zielorientiertem Denken verbunden.

Der Mensch sollte sich einen erwünschten Zustand vor Augen halten und das bestmögliche tun, um diesen zu erreichen. Das ist beispielsweise bei der Technik des Mentaltrainings, oder des Avatar- Weges der Fall. Andererseits wurde (ebenfalls beim Mentaltraining, wie auch in der Sat Zen Veranstaltung) erkannt, dass die Lösung vieler Probleme in der Akzeptanz des Ist- Zustandes und der Gegenwart liegt. Lösungsorientiertes Denken liegt also in erster Instanz im Akzeptieren der Gegenwart und somit auch im Akzeptieren seiner selbst.

5.1.6.3. Wahrnehmung der Eigenverantwortung

Ein wesentliches Mittel für die Optimierung der persönlichen Situation war das Bewusstwerden der eigenen Handlungsmöglichkeiten. Die Fähigkeit, über sein eigenes Leben entscheiden zu können, erwies sich als zentral in allen Veranstaltungen. Dies hieß aber auch, anderen Menschen die Eigenverantwortung für *deren* Leben zuzugestehen.

In einer Veranstaltung fiel es einer Teilnehmerin schwer, in einen meditativen Zustand sinken zu können, weil sie sich für das verantwortlich fühlte, was der Veranstalter von sich gab. Eine andere fühlte sich für die Handlungen ihres Sohnes verantwortlich, der das Seminar noch währenddessen verlassen hatte.

Eigenverantwortung im Sinne von Selbsterfahrung bedeutete also nicht, die Verantwortungen anderer auf sich zu nehmen. Das Gegenteil war der Fall. Die einzelnen Veranstaltungen konfrontierten die TeilnehmerInnen damit, dass jeder als Schmied seines eigenen Glückes handeln konnte, wenn er sich dazu entschied. Aus einer Opferrolle auszusteigen und jemand anderem die Verantwortung für das eigene Leid zuzusprechen, sollte durch verschiedenste Techniken gebrochen werden. Eine Steigerung des Selbstbewusstseins war also mit der Wahrnehmung der Eigenverantwortung eng verbunden. Das Akzeptieren der eigenen Emotionen und der Gegenwart erforderte Mut zur eigenen Natürlichkeit und oblag somit der Eigenverantwortung jedes Einzelnen.

Eine Partnerübung im Zuge des Mentaltrainings hatte das Ziel, das Selbstbewusstsein eines Menschen aktiv zu stärken. Jeder einzelne sollte vor einem anderen fünf Minuten lang Gründe aufzählen, warum er sich selbst liebenswert fand.

Durch das Auseinandersetzen mit persönlichen Überzeugungen, Neigungen, Wünschen und Emotionen war es möglich, sich gegen vorgeschriebene Werte und Indoktrinationen zu wenden und den Mut zu entwickeln, sie auch zuzulassen.

5.1.6.4. Der Stellenwert zwischenmenschlicher Beziehungen

Zwischenmenschliche Beziehungen konnten im Zusammenhang mit Selbsterfahrung unterschiedliche Bedeutungen haben. Manches mal (so zum Beispiel am Sat Zen Abend) bot das bloße Schaffen eines gemeinsamen Raumes, den TeilnehmerInnen auf ihrer Reise nach Innen Halt, Vertrauen und Bestätigung. Die Angst vor Begegnungen sollte durch das Teilen von Erfahrungen genommen werden, wodurch bestätigt wurde, dass jeder einzelne sich selbst und die Gegenwart so akzeptieren konnte, wie diese sich darstellte.

In anderen Veranstaltungen (wie im Mentaltraining, oder dem Avatar Workshop) galt es, sich von belastenden Beziehungen zu befreien, in dem man den eigenen Handlungsspielraum erkannte. Dazu gehörte die bewusste Entscheidung darüber, was man als belastend empfinden wollte, und was nicht. Egal, ob durch Meditationen oder das Ausfüllen von Übungsblättern am Papier: Selbsterfahrung bedeutete in Zusammenhang mit zwischenmenschlichen Beziehung Abstand von Vorwürfen zu nehmen und zu erkennen, was man selbst Positives zu einer Situation und einer Beziehung beitragen konnte, um belastende Erlebnisse zu lösen. Hier war wieder der schon diskutierte Aspekt der Eigenverantwortung von besonderer Bedeutung.

Besonders im Fall des Mentaltrainings ist oftmals betont worden, dass einzelne Erlebnisse im Leben ein Spiegel dessen sind, wie man selbst in die Welt hinaus geht. So wird auch das Gegenüber Spiegel der eigenen Einstellungen. Besonders im Mentaltraining wird also Wert darauf gelegt, zu erkennen, welche Botschaft andere Menschen einem über sich selbst vermitteln können.

Dadurch, dass man in Prozessen der Selbsterfahrung lernen konnte, sich selbst zu akzeptieren, sollte dies auch eine positive Auswirkung darauf haben, wie (und ob) man andere Menschen be- oder verurteilt.

5.1.6.5. Körper und Geist als Einheit

Dass der Körper Träger der persönlichen Lebenseinstellung ist, wurde bereits an mehreren Stellen meiner Ausführungen erwähnt. Die Verbindung von körperlichen und seelischen Zuständen eines Menschen stellte sich als wichtiger Aspekt heraus, der durch sämtliche Veranstaltungen hindurch sichtbar wurde.

Aktive Integration körperlicher Übungen zur Steigerung des Wohlbefindens wurde zwar ausschließlich im Mentaltraining praktiziert- dennoch zeigte sich die Auswirkung seelischen Wohlbefindens auf den Körper auch in anderen Veranstaltungen. Dies will ich anhand eines Beispiels der eigenen Feldaufzeichnungen verdeutlichen. Das folgende Zitat beschreibt das Gefühl, das das meditative in- mich- gehen während einer Veranstaltung in mir selbst hervorrief.

„Ich erkannte sogar an meiner Körperhaltung meine Offenheit im Herzen- ich saß kerzengrad da und das kam ganz von selbst und war sehr angenehm.“ (aus den Eintragungen des Felddagebuchs am 22.02.09: Zeilen 95f)

Im Zuge weiterer Recherchen über die einzelnen Veranstaltungen war es auch möglich, Berichte von TeilnehmerInnen an anderen Seminaren einzuholen, die die Erweiterung des persönlichen Bewusstseins auch als physisch spürbar beschreiben:

„Ich fühlte eine physische Ausdehnung in meinem Kopf. Es ist ungefähr so, wie wenn die Stirnhöhlen frei würden, nur dass sich das Ganze in der Mitte des Kopfes abspielt.“ (A. über seine Erfahrung bei einem Kongress¹⁰¹)

5.1.6.6. Persönlichkeitskonzepte und Charakterstrukturen

Zusätzlich zu der Konzeption von Körper und Geist stellt sich also die Frage nach der Beschaffenheit der menschlichen Persönlichkeit. Was und unter welchen Umständen ist im Zuge spiritueller Selbsterfahrungsprozesse zu entdecken?

In der Philosophie des Avatar wurden wir mit unterschiedlichen Überzeugungs- Typen konfrontiert, denen sich jeder einzelne zuordnen konnte. Im Zuge von Meditationen im Mental-

¹⁰¹(Vgl. Erwichen 2005: 4)

training wurde der Kontakt mit dem inneren Selbst, dem unveränderlichen Teil der eigentlichen Persönlichkeit, hergestellt. Hier werden drei Bewusstseinssebenen¹⁰² beschrieben:

- Das Tagesbewusstsein, welches das Denken und Tun im alltäglichen Leben umfasst
- Das Unterbewusstsein, das alles, was erlebt wird speichert und somit fast 90% des Tuns beeinflusst
- Die Intuition als überbewusster Ratgeber und Eingebung

Es galt, durch unterschiedliche Techniken unbewusste Vorgänge, transparente Überzeugungen oder Emotionen sichtbar zu machen und diese schließlich zu akzeptieren.

Bei dieser Strukturierung des Charakterlichen findet sich vieles, das aus den Überlegungen Sigmund Freuds und C.G. Jungs bereits dargestellt wurde. Freud sieht in der Unterscheidung zwischen psychisch Bewusstem und Unbewusstem¹⁰³ die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse (Freud 1940: 239). C.G. Jung ergänzt die Kategorien des „Unbewussten“ und „Bewussten“ noch durch jene des „kollektiven Unbewussten“, welche bereits vorgestellt worden ist.

„Meine psychologische Erfahrung hat mir immer wieder gezeigt, dass gewisse Inhalte von einer Psyche herkommen, die vollständiger ist als das Bewusstsein. Sie enthalten oft eine überlegene Analyse oder ein Wissen, welche das jeweilige Bewusstsein nicht hervorzubringen möchte. Wir haben ein passendes Wort für solche Vorkommnisse- *Intuition*.“ (Jung 1940: 45)

Intuition kann hier also als Element eines kollektiven „Wissenspools“ interpretiert werden, durch das es dem Menschen möglich wird, auf Wissen zuzugreifen, das weder bewusst noch unbewusst wahrgenommen werden konnte.

Im Zuge der untersuchten Seminarinhalte war ersichtlich, dass eine Bewusstseinsweiterung den Zugang zu menschlicher Intuition schärfen kann. Das Entdecken unterbewusster Vorgänge sollte dazu führen, sich jener Strategien bewusst zu werden, wie das Individuum auf die Welt reagiere.

Im Fall einer Bewusstseinsweiterung, welches als Ziel aller Seminare bezeichnet werden kann, sollte ein direkterer Zugang zur Intuition geschaffen werden. Denn durch sie würde das eigentliche „Selbst“ eines Menschen sich artikulieren.

¹⁰² (vgl. Felddaufzeichnungen vom 14.11.08: Zeilen 123- 130)

5.1.6.7. Das „Selbst“ im Gegensatz zum „Ich“

Hier stößt man im Zuge der durchgeführten Interpretationen wieder auf jene Unterscheidung des „Ich“ und des Selbst, die schon oftmals angesprochen wurde. Es zeigt sich im Laufe der Untersuchungen, dass Prozesse der Selbsterfahrung das Bewusstsein der Menschen wieder auf jene Unterscheidung hinweist. Das wahre, höhere „Selbst“, das Feder ausführlich beschreibt, wird auch in der Praxis der erforschten Seminare von der „Ich- Identität“ eines Menschen unterschieden.

Das vermittelte Menschenbild ist eines, das die Einzigartigkeit persönlicher Fähigkeiten und Charaktermerkmalen beschreibt, aber auch darauf hinweist, wie Identität im gesellschaftlichen Umfeld konstruiert wird.

Durch die Beschäftigung mit den eigenen Überzeugungen und Emotionen soll das Individuum darauf hingewiesen werden, dass das „Ich“ Produkt (und gleichzeitig Genitor) des gesellschaftlichen Ganzen ist. Das Bewusstsein darüber kann in einem weiteren Schritt dazu beitragen, dass der wahre, unveränderbare Kern eines Selbst schließlich mit anderen auf einer Ebene in Kontakt tritt und eine Einheit bildet. In weiterer Form sogar eine Einheit mit dem Göttlichen- dem All- Eins.

„In jedem Menschen ist in Form eines höheren Selbst oder in Form einer Potentialität ein Ideal angelegt, dessen er sich bewusst werden kann und muß. Der Mensch begegnet einem Hoffnungsschimmer, einem vielleicht winzigen Lichtschein, *wenn er in sich selbst hineinschaut*. Es braucht keine Hinwendung zu einem anderen. Um sich „zu retten“ muß sich der Mensch mit einer einzigen Sache beschäftigen: mit sich selbst.“ (Feder 1991: 58)

¹⁰³ Das Unbewusste ließe sich nochmals glieder in eine latente Form, welche bewusstseinsfähig sei, und eine verdrängte, nicht bewusstseinsfähige (vgl. ebd.: 241).

5.2. Die Interviews

Neben der Teilnehmenden Beobachtung wurde zum Zwecke der Datenerhebung das Verfahren der problemzentrierten Interviews gewählt. Die offene und halbstrukturierte Art der Befragung lässt den Interviewpartnern viel Spielraum für die Beantwortung, woraus eine offene Gesprächssituation entstehen kann (vgl. Mayring 2002: 67). Im Zentrum steht ein bestimmter Themenkomplex, anhand dessen vom Interviewer ein Leitfaden für die Gesprächsführung erstellt wird.

Die Phasen der Auswertung orientierten sich an dem Modell von Lamnek (2005: 402), welches vier Schritte vorschlägt:

- 1) Transkription
- 2) Einzelanalyse
- 3) Generalisierende Analyse
- 4) Kontrollphase

Nach der Transkription der einzelnen Interviews erfolgte anhand einer induktiven Kategorienbildung eine Einzelfallanalyse, wobei aus den Inhalten Auswertungskategorien gebildet wurden. Diese Technik wurde von mir auch für die Beobachtungsanalyse angewendet. Die Interviews wurden nach dem Verfahren von Mayring (2002: 98) kodiert und durch Abstraktion paraphrasierend Analysekriterien gebildet. Diese wurden anschließend komparativ generalisiert und ausgewertet. Im Anschluss daran wurde das Material nochmals mit der im Vorfeld erarbeiteten theoretischen Daten in Beziehung gesetzt, wodurch ein Bild der aktuellen Situation gezeichnet werden konnte.

5.2.1. Der Zugang zu den InterviewpartnerInnen

Ursprünglich war geplant, von jeder Veranstaltung zu den jeweiligen VeranstalterInnen plus zwei TeilnehmerInnen Kontakt aufzunehmen, die sich für eine Gesprächssituation offen zeigten. Dies war jedoch nicht realisierbar, da einige VeranstalterInnen es nicht für angebracht hielten, TeilnehmerInnen für Interviews zu kontaktieren. So ergab es sich eher anhand eines Schneeballprinzips, dass Gesprächspartner gefunden werden konnten. Auch VeranstalterInnen, die im Forschungszeitraum keine Veranstaltungen organisierten, stellten sich gerne für Gespräche zur Verfügung. Teilweise kam ich auch über diese an Kontaktadressen weiterer Interviewpartner.

Insgesamt wurden zehn Interviews geführt, wovon fünf Personen Selbsterfahrungsseminare veranstalteten und fünf davon an solchen teilgenommen hatten. Bei 100% der befragten „TeilnehmerInnen“ stellte sich aber heraus, dass sie selbst im therapeutischen oder lebensberatenden Bereich tätig waren. Das bedeutete, dass auch sie durch ihr Berufsfeld mit dem Thema Selbsterfahrung zu tun hatten. In diesen Fällen orientierte sich die Gesprächsführung an beiden Leitfäden, wobei versucht wurde, situationsadäquat verschiedene Fragenkomplexe miteinander zu kombinieren.

Die einzelnen Themenbereiche der Fragestellungen werden im Folgenden vorgestellt.

5.2.2. Zu den Fragestellungen der Leitfadeninterviews

Im Fall der vorliegenden Forschung wurden zwei unterschiedliche Arten von Leitfäden entworfen: einer für die Befragung der SeminarveranstalterInnen und einen für Gespräche mit TeilnehmerInnen der Veranstaltung.

i. Der Leitfaden für Gespräche mit den VeranstalterInnen

konzentrierte sich auf zwei Fragenkomplexe: A) Intention der Veranstaltung und bisher gemachte Erfahrungen und B) biographischer Hintergrund und persönliches Weltbild. In Themenblock A sollte hinterfragt werden, was für eine Art von Veranstaltungen von den Betroffenen organisiert wird, mit welchem Ziel diese veranstaltet werden und welche Erfahrungen in Bezug auf die TeilnehmerInnen gemacht worden sind. Dies sollte Aufschluss darüber bieten, welche Inhalte in den genannten Seminaren vermittelt werden, wie

der Zugang zu TeilnehmerInnen vonstatten geht und wie sich die verwendeten Methoden dem aktuellen Angebot spiritueller Veranstaltungen positionieren lassen. Auch sollte die Meinung der Befragten über dieses Angebot eingeholt werden. Erfahrungen in Bezug auf die TeilnehmerInnen sollten beschreiben, wie die Veranstaltungen selbst rezipiert wurden, und welche Art von Feedback darüber gegeben wird.

Der biographische Hintergrund bezog sich auf Ausbildung, Werdegang und persönliches spirituelles Weltbild der Befragten. Dadurch sollte herausgefunden werden, ob und inwieweit die professionelle Spezialisierung der Befragten sein persönliches Weltbild beeinflusst hatten und ob dadurch religiöse Überzeugungen oder spiritueller Glaube Eingang in die eigene Arbeit fanden. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang war die Frage, warum die Beschäftigung mit dem eigenen „Selbst“ für die Befragten von Wichtigkeit ist. So sollte herausgefunden werden, welche Konnotation „Ich“, „Selbst“ und „Identität“ für die Menschen haben und warum solche Arten von Veranstaltungen heute in Anspruch genommen werden. Dies war verbunden mit der Frage, welche Meinung die Befragten über das aktuelle Angebot spiritueller Glaubensinhalte und –richtungen hatten, um herauszufinden, inwieweit sich diese auf persönliche Ideologien und die eigene Lebensgestaltung auswirkten.

ii. Der Leitfaden für die SeminarteilnehmerInnen

beschäftigte sich mit ähnlichen Fragenkomplexen, die allerdings durch weitere ergänzt wurden. Hier waren es drei verschiedene Fragenkomplexe, anhand derer sich die Interviewführung konzentrierte. A) beschäftigte sich mit Intentionen der Teilnahme und Vorwissen über die jeweiligen Veranstaltungen. B) erforschte den biographischen Hintergrund der Personen, persönliches Weltbild und Lebensziele und C) befasste sich mit der Rezeption der Veranstaltungen seitens der TeilnehmerInnen.

Es war beabsichtigt, herauszufinden, was die TeilnehmerInnen dazu bewegt hatte, diese Art von Veranstaltung zu besuchen. In diesem Sinne war es auch interessant zu erfahren, ob und wenn ja es ähnliche, andere Seminare gegeben hat, die besucht worden sind. In diesem Zusammenhang war es auch Teil der Fragestellung, ob die Menschen im näheren Umfeld sich auch mit Themen der Selbsterfahrung jeglicher Art befassten. Die Beschäftigung mit dem eigenen „Selbst“ und dem persönlichen Zugang zu Glaube und Religiosität war bei diesen Befragungen genauso wichtig, wie auch bei jenen der VeranstalterInnen.

Ob Lebensziele formuliert werden konnten und welche Strategien zum Erreichen derselben verfolgt wurden, sollte ebenso in Verbindung mit dem Bedürfnis nach Selbsterfahrung gesetzt werden.

Schließlich sollte besprochen werden, wie die vermittelten Inhalte der Veranstaltungen rezipiert worden sind und welcher Zugang zur eigenen Identität dadurch geschaffen wurde.

Wie bereits erwähnt, wurden jene Leitfäden situationsangepasst eingesetzt. Dies konnte im Verlauf des Gespräches bedeuten, dass Fragen beider Leitfädenbögen vermischt wurden, bestimmte Fragen ausgelassen, oder zusätzliche „ad-hoc“-Fragen herangezogen wurden, um bestimmte Inhalte zu spezifizieren.

5.2.3. Analyse der Interviews

Die Codierung und darauf folgende Analyse der Interviews brachten verschiedene Antwortkategorien hervor. In Verbindung zu den besuchten Seminaren bot sich dadurch ein Gesamteindruck über „Strategien spiritueller Selbsterfahrung und religiöse Pluralität in Wien“.

Ich bin mir durch aus bewusst, dass die Fragestellungen der Untersuchungen und jene der Leitfäden ausreichend Boden für weitreichendere Studien bieten würden. Auch in Zusammenhang mit Meinungsforschung, quantitativer Erhebungsverfahren oder Vertiefung des Datenmaterials durch weitere qualitative Forschungen würde sich die Beantwortung der Forschungsfragen detaillierter durchführen lassen.

Dennoch erwies sich das vorliegende Material als höchst reichhaltig. Eine erste Gesamtanalyse wird sich auf die Ausbildung der Befragten und deren Arbeitsfeld beziehen. Da manche der TeilnehmerInnen auch OrganisatorInnen eigener Seminare waren und umgekehrt VeranstalterInnen erst über die Rolle eines/einer TeilnehmerIn zu ihrer Berufung kamen, soll das Beschäftigungsfeld sämtlicher Befragten an dieser Stelle graphisch veranschaulicht werden. Danach wird eine Detailanalyse durchgeführt, im Zuge derer die Gespräche mit TeilnehmerInnen und VeranstalterInnen getrennt interpretiert werden sollen.

Abschließend wird es möglich sein, die Konzeption von Individualität, des eigenen Selbstbewusstseins und von Identität für alle Befragten darzustellen.

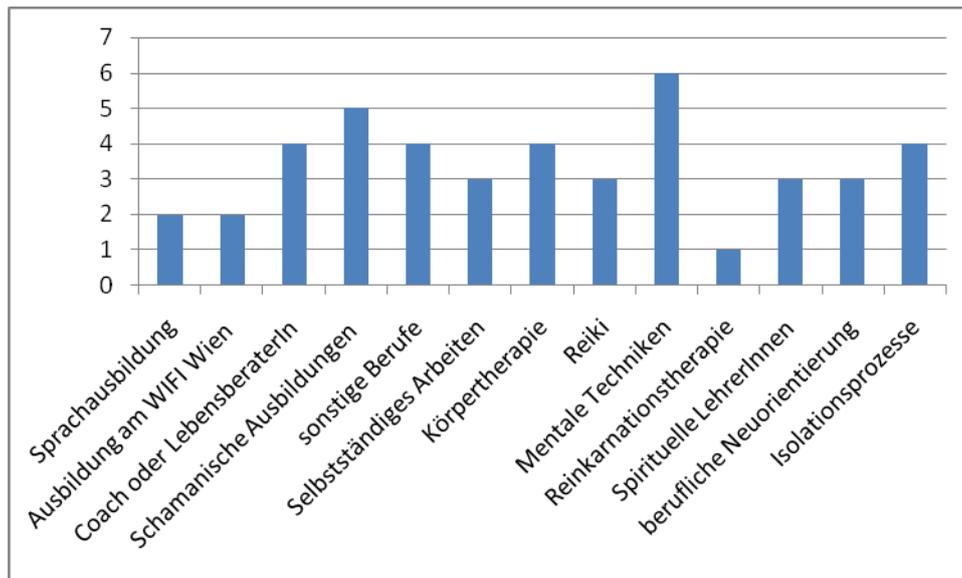


Abb.8: Ausbildungen der befragten Personen

Das dargestellte Diagramm zeigt jene Ausbildungen, die im Zuge der Interviews genannt worden sind. Es handelt sich um Kategorien, die aus den Interviews selbst hervorgingen und die nicht im Vorfeld seitens der Forscherin aufgestellt worden waren. Die Gesamtzahl (100%) der Befragten beträgt 10 Interviewpartner.

Von diesen gaben 2 Personen an, Ausbildungen in Sprachen gemacht zu haben. Ebenso viele besuchten Kurse am WIFI Wien. 4 Befragte gaben an, als Coach oder LebensberaterIn tätig zu sein.

Aus der Hälfte der Gespräche ging hervor, dass schamanistische Ausbildungen den Weg der Befragten gezeichnet hatten. In diesem Zusammenhang erzählten 3 von spirituellen LehrerInnen, die sie in ihrer Entwicklung sehr geprägt hatten.

Die Berufe, die die Befragten generell ausführten, befassten sich mit unterschiedlichsten Inhalten und reichten von Studien der Philosophie und Architektur bis hin zum Schriftsteller oder juristischem Sachverständigen. In 3 Fällen hatte eine massive berufliche Umorientierung stattgefunden, die dazu führte, dass Selbsterfahrung und alternative Methoden spiritueller Therapien zum Zentrum des Arbeitsinhaltes wurden. Ebenfalls 3 Befragte betonten, dass sie jetzt selbstständig arbeiten würden.

Interessant war, dass 4 InterviewpartnerInnen körpertherapeutisch tätig waren. Das inkludierte Ausbildungen und Arbeitsbereich in kinesiologischen Therapien oder anderen Methoden¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Eine davon ist die Methode des „Somatic Balancing“. „**Somatic Balancing** ist eine sanfte Methode, die dabei hilft die Wirbelsäule aus eigener Kraft wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Durch präzise Berührung bestimmter Zugangspunkte an der Wirbelsäule und am Becken, entspannt sich der Körper und die Energien fließen wieder freier. Muster können dabei geklärt werden und die körpereigenen Heilkräfte zum Einsatz kommen“ (URL 9).

Ausbildungen in Reiki wurden von 3 Befragten erwähnt. Eine Person war sogar im Bereich der Reinkarnationstherapie tätig.

Ein äußerst interessanter Punkt, der aus 4 Interviews hervorging, war das Durchlaufen eines Isolationsprozesses. Manche der Kontaktierten durchliefen eine Phase der Isolation, durch die Selbsterfahrung am eigenen Leib spürbar wurde. Dies konnte Zeit in einem Wassertank (wie im Zuge des Primal Creation Prozesses von Harry Palmer) bedeuten, oder das Verbleiben in einem kleinen Raum über mehrere Tage. Ein Interviewpartner gab sogar an, zwei Jahre in seinem eigenen Auto verbracht zu haben, da er sich von seinem bisherigen Leben gänzlich entfernen wollte.

Mentale Techniken, so wie sie das Mentaltraining, NLP¹⁰⁵ oder Strategien des Avatar Wegs darstellen, bildeten schließlich in 6 Fällen einen Teil der Ausbildung und des Tätigkeitsbereiches.

Die folgende Abbildung stellt dar, welcher Methoden und Techniken sich die Befragten im alltäglichen Leben und für berufliche Zwecke bedienten, bzw. welche an den Orten der Interviews wahrgenommen werden konnten.

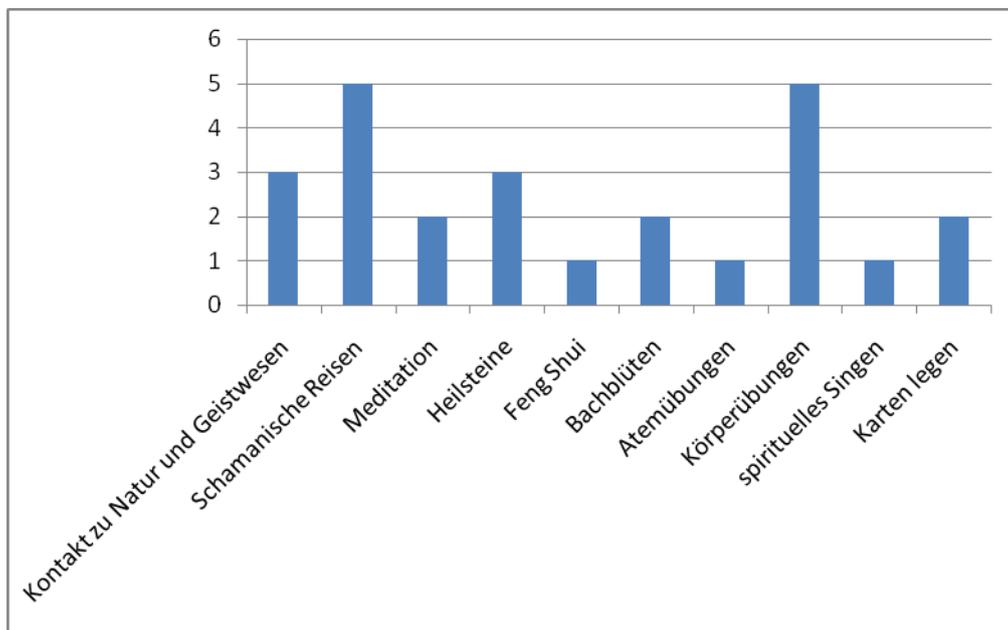


Abb.9: Von den InterviewpartnerInnen praktizierten Methoden

Die von den einzelnen Befragten angewendeten Methodiken und Hilfsmittel stellten sich in im Zuge der Gespräche vor dem Hintergrund religiöser Pluralität als besonders interessant

¹⁰⁵ „NLP ist eine Sammlung von Fähigkeiten, Einstellungen und konkreten Techniken, die aus dem Studium menschlicher Höchstleistungen entwickelt wurden. Mit ihrer Hilfe kann jede Person lernen, ihre Lebensqualität zu verbessern“ (URL 10).

dar. Aus 5 Interviews ging hervor, dass Schamanische Reisen durchgeführt wurden. In diesem Zusammenhang gaben 3 Personen an, sich mit Geist- oder Naturwesen in Verbindung setzen zu können, um ihrer Berufung nachzugehen. Meditation wurde von 2 Befragten praktiziert, wobei in 5 Fällen Körperübungen angewendet wurden. Diese umfassten z.B. Kinesiologie, Yoga oder Somatic Balancing.

Die Arbeit mit Heilsteinen wurde bei 3 InterviewpartnerInnen ersichtlich, wobei andere Methoden wie Bachblüten, Atemübungen, Feng Shui, Kartenlegen oder auch Spirituelles Singen ebenfalls einen erwähnenswerten Platz im Leben der Gesprächspartner einnahmen.

5.2.3.1. Analyse der Interviews der VeranstalterInnen- der Versuch einer Typenbildung

Es wurde eine grundsätzliche Analyse über den Werdegang, die Erfahrungen und Ausbildungen der einzelnen AkteurInnen dargestellt. Im Folgenden werden konkrete Themenfelder der Leitfäden genauer spezifiziert und vor dem Hintergrund der einzelnen Gespräche interpretiert. Daraus entstand der Versuch einer Typenbildung, bei dem unterschiedliche, auf bestimmte InterviewpartnerInnen zutreffende Analysekatogorien zusammengefasst werden konnten. Die Kategorien von Bedeutungszusammenhängen gingen, wie schon erwähnt, aus den einzelnen Gesprächen hervor.

Allen Arbeitsansätzen war lösungsorientierter Ansatz gemeinsam, der darauf abgezielt war, Problembereiche der Klienten oder SeminarteilnehmerInnen zu erforschen und ihnen zu helfen, damit optimal umzugehen. Dadurch erschloss sich auch ein gegenwartsbezogener Zugang zur Lebenswelt der betroffenen Klienten. Um die Quelle bestimmter Problembereiche zu erörtern, wurden unterschiedliche Hilfsmittel angewendet, die bereits dargestellt wurden. Sie wurden in vielen Fällen individuell an die Klienten angepasst und waren meistens darauf abgezielt, Hilfe zur Selbsthilfe zu bieten. Hier stößt man wieder auf die Wichtigkeit der Eigenverantwortung, die die Klienten für ihr eigenes Leben übernehmen sollten. Die meisten VeranstalterInnen betonten, dass nicht sie es waren, die die Probleme ihrer Klienten lösen konnten, sondern dass sie lediglich einen Anstoß zur Selbsthilfe bieten konnten. Prozesse der Selbsterfahrung oder auch Selbstveränderung können von den Betroffenen selbst vollzogen werden.

„Die Probleme, die damit zusammenhängen, haben die Menschen ja in diese Situation geführt, in der er da ist und somit muss man da ansetzen, um ihn da herauszuholen und neue Möglichkeiten zu schaffen. (...) Die Auseinandersetzung mit sich selber heißt immer auch, Verantwortung über sich selber übernehmen, aus der Opferrolle aussteigen zu müssen und nicht mehr Verantwortung jemandem anderen umhängen können.“ (aus dem Interview mit C., Leiterin des Avatar Seminars¹⁰⁶)

„Du kannst den Menschen zwar helfen, aber es ist auch wichtig, dass die Menschen etwas verändern, um langfristig heil zu bleiben.“ (aus dem Interview mit A., Leiterin des Mentaltraining Seminars¹⁰⁷.)

Lebensberatung, Coaching, schamanische Arbeit oder Hilfe zur Selbsthilfe bezeichnet demnach einen präventiven Ansatz, der es erlaubt, zukunftsbezogen das eigene Handeln und Denken zu optimieren bzw. gegenwärtig in Einklang zu bringen.

Im Zentrum stand, den Menschen dabei behilflich zu sein, sich selbst entfalten zu können, sei das durch die Hilfe bestimmter Übungen oder durch das Schaffen eines gemeinsamen Raumes voll Vertrauen sowie durch direkten Kontakt mit ihnen. Einer der Veranstalter betonte, dass viele Methoden und Konzepte, die er zur Selbsterfahrung kennengelernt hatte letztendlich nicht den Schlüssel zur Selbstfindung darstellten. Es wurde oft betont, dass die Arbeit mit den eigenen Klienten einen selbst immer wieder an die eigenen Problembe- reiche erinnern würde. So hörte man auch durch den aktuellen Beruf nie auf, sich mich selbst zu beschäftigen.

A) Der Schamane/ Die Schamanin

Durch die Ausbildung bzw. den persönlichen Ansatz der Arbeit ergab sich das Profil ei- nes/einer schamanisch arbeitenden Veranstaltungsleiters/Veranstaltungsleiterin. Es zeich- nete sich dadurch aus, dass bei den Interviewten schon immer ein großes Interesse gegen- über spiritueller, esoterischer Themen bestanden hatte.

Durch Unzufriedenheit mit dem bisherigen Leben oder Krankheit geliebter Personen wur- de nach alternativen Ausbildungsmöglichkeiten gesucht, die einen neuen Lebensweg ein- leiteten.

Es wurden folglich im Zuge der vollzogenen Ausbildungen schamanische Techniken er- lernt. Manche der schamanisch arbeitenden VeranstalterInnen hatten durch ihre Ausbil- dungen eine enge Beziehung zu MentorInnen, manche erarbeiteten sich ihr schamanisches

¹⁰⁶ Interview am 2.12.2008: Zeilen 168, 537- 353

Wissen ganz allein durch die eigene Intuition und das Beobachten und Einsetzen der an die Oberfläche tretenden Fähigkeiten. In diesem Fall wurde von Erlebnissen der Erleuchtung erzählt, welche die Betroffenen dazu veranlasst hatten, aus dem bisherigen Beruf auszusteigen und der Berufung als LebensberaterIn oder EnergietherapeutIn nachzukommen.

„Also vor zehn Jahren war i nur im Außen. Kaum im Inneren. Das hat sich dann verändert, ich habe eine Berufung gespürt, habe meinen Beruf aufgehört und habe mich nur mehr diesem Ruf, der von irgendwo herkommt [hingegen], und einfach nur eine Sehnsucht ist in mir entstanden. Eine Sehnsucht nach etwas Unbekanntem. Und dann bin ich in die Tiefe gegangen bei mir, und dadurch wird man sehr sensibilisiert. Man macht ja viel, ich man ja viele Atemübungen, Tibeter oder Yoga, oder waß i was Alles. (...)" (aus dem Interview mit E¹⁰⁸.)

Oft fand also durch einen Lebenswandel auch die Umorientierung der beruflichen Laufbahn statt, welche mit der Veränderung des sozialen Umfeldes einhergehen konnte. Egal, ob die Betroffenen besonders religiös oder katholische erzogen worden waren, oder nicht: die Abwendung von der katholischen Kirche wurde als notwendig angesehen, da das katholische Weltbild mit der neuen Art von Weltanschauung als nicht mehr kompatibel angesehen wurde.

„Das Ziel ist, dass wir erkennen, dass wir Teil des Großen Ganzen sind und somit des Göttlichen, oder wie auch immer wir es bezeichnen, in uns tragen. Und da drinnen (klopft auf ihre Brust) wohnt der liebe Gott. Oder...wer auch immer! Also...was die Kirchen oder die ganzen Religionen draus machen, i mein...(...) dieses Dogmatische „du musst“ und „du wirst bestraft“ und und und...und mit dem kann i afoch net. Das widerstrebt mir.“ (aus dem Interview mit A¹⁰⁹.)

Jene Art von Erleuchtung oder Umorientierung des bisherigen Lebens konnte vereinzelt auch mit Prozessen der Isolation und Deprivation¹¹⁰ zusammenhängen, durch die ein persönlicher Selbsterfahrungsprozess initiiert wurden. Die völlige Abgeschiedenheit von der Welt und dem gewohnten System führte die Betroffenen durch die bloße Auseinandersetzung mit sich selbst in einen Zustand der Erkenntnis und Erleuchtung.

¹⁰⁷ Interview am 29.11.2008: Zeile 78

¹⁰⁸ Interview am 27.01.2009: Zeilen 171- 176

¹⁰⁹ Interview am 29.11.2008: Zeilen 373- 380

¹¹⁰ Paul Uccusio, österreichisches Fakultätsmitglied der von Michael Harner gegründeten „Foundation of Shamanic Studies“, beschreibt „sensory deprivation“ als ein „Sich-Zurückziehen“, das oft mit Fasten, Tanz aber auch physischen oder seelischen Qualen einhergehen kann. Es wird als typische Methode einer schamanischen Initiation beschrieben (vgl. Uccusio 1991: 43).

„Ich hatte eine persönliche Erfahrung, die mich sehr emotional getroffen hat, und ich habe mich zurückgezogen von der Menschheit, habe ein Feindbild entwickelt für alles, und mich habe ich überhaupt am Meisten gehasst, dass ich überhaupt so bin und mich auf sowas einlasse, Feindbilder zu erzeugen und habe zwei Jahre lang wie ein Sandler gelebt, verschmutzt, schlaf im Auto, den ganzen Winter- das war 2000. (...) Ich will nichts mehr von dem, was ist. Ich will was verändern. Aber keine- wie, wie ich mit mir- ich hab mir Millionen Fragen in mir gestellt, und dafür hab ich mich gleich beschimpft, wie deppert ich bin und so was. Das war ja unglaublich. Diese Selbsterfahrung. Ein Teil Selbstfindung, der Anfang der Selbstfindung. Und dann is irgendwann einmal im Jahr 2000 eine Nacht gewesen, wie jede andere, voller Hass, null Perspektiven, keine Motorik und morgen steh ich wieder als der Sandler auf, und keine Perspektiven hat und nichts, von der von nichts lebt und noch überlebt, voller Zweifel (...) und in der Früh war's weg. Und dann war ich genau das Gegenteil. Es war ein wunderschöner Oktobertag (...)“ (aus dem Interview mit E¹¹¹.)

Durch den darauffolgenden Kontakt mit alternativen Techniken des Heilens durchlief man so einen Weg von verschiedenen Ausbildungen, die den Hintergrund der momentanen Arbeit bildeten. Die verwendeten Strategien und Techniken der schamanisch arbeitenden VeranstalterInnen schlossen Reiki, Kinesiologie und Gesprächstherapie genauso mit ein, wie Reinkarnationsarbeit, Arbeit mit Geistern und Naturwesen und schamanische Reisen¹¹². Hilfsmittel wie Energiestäbe zur Heilung, Räucherwerk, energetisierte Steine konnten in die Arbeit mit einbezogen werden.

Die schamanische Arbeit wurde von den meisten dieser SeminarleiterInnen als Grundstock der unterschiedlichsten Glaubenssysteme betrachtet.

„Das Schamanische ist eigentlich Ursprung der Religion“ (aus dem Interview mit F¹¹³.)

„Jesus war meiner Meinung nach ein Schamane“ (aus dem Interview mit A¹¹⁴.)

Man fühlte sich durch seine eigene Existenz mit dem Göttlichen verbunden, was bedeutete, dass man sich keiner bestimmte Religion zugehörig fühlen konnte.

„Religion hab ich keine, ich hab eine Beziehung zu dem Göttlichen, ich hab ein göttliches Bewusstsein in mir.“ (aus dem Interview mit E¹¹⁵.)

¹¹¹ Interview am 27.01.2009: Zeilen 217 -235

¹¹² Durch schamanische Reisen kann der Schamane in einem trance- ähnlichen Zustand sich visionär in alle möglichen Orte begeben und dabei sogar die physische Form verändern. Siehe dazu Uccusic 1991: 44-46. Schamanische Techniken, Visualisierungen und schamanische Reisen in Zusammenhang mit Heilung und Visionen wurden oft zum Gegenstand ethnologischer Studien. So manches mal wurden diese nicht nur erforscht und beschrieben, sondern selbst von den ForscherInnen erfahren (vgl. Bärthel 1999; Castaneda 1972).

¹¹³ Interview am 27.01.2009: Zeile 755

¹¹⁴ Interview am 16.22.2009: Zeile 355

¹¹⁵ Interview am 20.01.2009: Zeile 396

Das Konzept des „All- Eins“ ist eine Weltauffassung, die nicht nur in schamanischen Traditionen eine enge Verbindung aller Lebewesen zur Natur und untereinander sieht. Wie schon beschrieben ist es auch zunehmend Teil moderner, esoterischer Kosmologien und als wesentliches Element moderner Selbsterfahrungstechniken zu erkennen.

B) Der/die mentale TrainerIn

Ein anderer Arbeitsansatz der SeminarleiterInnen konzentrierte sich eher auf mentale Techniken. Auch hier war es der Wunsch, Menschen zu helfen, der diesen Typ von VeranstalterInnen dazu inspirierte, ihrer Arbeit nachzugehen. Es war möglich, durch das Erkennen der eigenen Fähigkeiten und persönlichen Selbstständigkeit, durch die Verbundenheit mit dem „Massenbewusstsein“ auf die Welt zum Positiven zu verändern. Auch hier bestand also die Überzeugung einer engen Verbundenheit aller Menschen untereinander und Geschehnissen, die auf der Welt beobachtet werden konnten.

Für diese Menschen galt es, den TeilnehmerInnen ihrer Seminare einen Weg in die Selbstverantwortung aufzuzeigen. Das Befassen mit persönlichen Wünschen und Fähigkeiten war für jene VeranstalterInnen wesentlich für das Erreichen persönlicher Ziele.

Oft war es auch hier die Unzufriedenheit mit dem eigenen Leben, das die VeranstalterInnen dazu veranlasste, sich mit Methoden der Selbsterfahrung auseinanderzusetzen.

„Ich war auf der Suche allerdings, ich hab nicht mehr arbeiten müssen, war glücklich verheiratet, und die Kinder, also hab alles erreicht, wovon ich geträumt hab. Trotzdem hat's Zeiten gegeben, wo ich nicht glücklich war. Und da ham ma Freunde dieses Seminar empfohlen.“ (aus dem Interview mit J¹¹⁶.)

So kam es vor, dass manche VeranstalterInnen erst Selbsterfahrungsseminare besucht hatten, bevor sie deren Inhalte auch an andere weitergeben wollten. Auch im Zuge der eigenen Entwicklung wurde von manchen der Befragten dieser Gruppe eine Phase des Isolationsprozesses¹¹⁷ durchlaufen.

Ähnlich wie bei dem Typ der schamanisch arbeitenden LeiterInnen von Selbsterfahrungsseminaren, war hier ebenfalls eine Distanzierung von der katholischen Kirche gegeben. Auch

¹¹⁶ Interview am 12.03.2009: Zeile 36

¹¹⁷ Nach Angaben der Befragten handelte es sich um den gleich Primal Creation Prozess in einem „sensory deprivation tank“, den auch Harry Palmer durchlaufen hatte (vgl. interview mit J. am 12.03.2009: Zeilen 673f).

hier bestand die Überzeugung, dass es ein Gemeinsames in allen Glaubensrichtungen gibt, das alle Menschen der Welt miteinander verbindet.

„Ich bin sehr katholisch erzogen worden. Und das ist jetzt wirklich meine persönliche Meinung- Ich hab mich von der katholischen Kirche distanziert. Weil ...ich glaub‘ die Essenz jeder Religion ist was sehr kostbares. Und wenn du wirklich hingehst zum Ursprung der Religion, und ich muss sagen, ich hab’s nicht gemacht, persönlich, aber ich kann’s *fühlen*, äh, ist die Essenz wirklich das Gleiche. Was daraus gemacht wird, ja, da sollen dann die Glaubenskriege geführt werden. Und das ist dann der Missbrauch eigentlich, der von statten gehen kann und das ist die Indoktrination dann.“ (aus dem Interview mit J¹¹⁸.)

Die Hinwendung zu esoterischen Bewegungen jedoch wurde von Einzelnen als Weg aus der Selbstverantwortung interpretiert, bei dem man in Versuchung geriet, das eigene Glück und Leben in die Hände nichtmenschlicher Kräfte zu legen.

„Oft kriegt das die Esoterik, dass man alles abgibt ans Universum, an die Engel, an das, was draußen ist. Das ist eine einfache Methode, keine Verantwortung zu übernehmen.“ (aus dem Interview mit J.¹¹⁹)

C) Der Lehrer für lebendige Meditation und Bewusstseinsarbeit¹²⁰

Die Begegnung mit einem der Befragten ließ das Entdecken eines weiteren Typus von VeranstalterInnen zu. Dieser konzentrierte sich auch schon während des geführten Interviews auf das Philosophieren über Menschlichkeit, die Natur des Menschen und die Realität des gegenwärtigen Augenblicks.

Die Natürlichkeit des Menschen war ihm ein besonderes Anliegen und die Intention seiner Tätigkeit wurde in der Entfaltung des Menschseins erkannt. Der eigene Werdegang zeichnete sich dadurch aus, dass eine Menschwerdung in ihm selbst geschehen konnte. Nur dadurch konnte es auch an andere weitergegeben werden.

Der Ausbildungsweg dieser speziellen Person wurde, wie in vielen anderen Fällen auch, als unbefriedigend empfunden, weshalb man begann, sich mit vielen alternativen Lehren und Methoden der Selbsterfahrung auseinander zu setzen. Diese inkludierten bewusst-

¹¹⁸ Interview am 12.03.2009: Zeilen 588- 598

¹¹⁹ Interview am 12.02.2009: Zeilen 34f

¹²⁰ Anm. der Verfasserin: Die hier erstellte Typologisierung stellt einen Versuch dar, Eigenschaften, Fähigkeiten und Ausbildungswege der befragten Personen zu benennen. Die hier verwendete „Berufs- Bezeichnung“ wurde von dem Befragten selbst vermittelt.

seinerweiternde Techniken, wie auch einen Isolationsprozesse¹²¹, der einen Persönlichkeitsab- und -wiederaufbau initiierte.

„Ich bin durch viele Konzepte, Methoden, Formen des Übens gegangen, bis zu dem Moment, wo ich bemerkte, dass jegliche Form von Übung letztendlich das Lehren, die Mitteilung, das Lernen für die anderen im Wege steht. Weil das Einfachste im Universum ist, zu sein, was Du bist.“ (aus dem Interview mit H.¹²²

Selbstsuche sei demnach eine Form der Ablenkung, die den Menschen davon abbringen würde, sich darauf einzulassen, was gegenwärtig ist. So wurde in diesem Fall auch Spiritualität nur als weiteres Gewand der Wirklichkeit betrachtet.

5.2.3.2. Analyse der Interviews der TeilnehmerInnen- der Versuch einer Typenbildung

Nach der Analyse der SeminarleiterInnen soll der gleiche analytische Vorgang eines Typologierungsversuches auch bei den TeilnehmerInnen¹²³ angewendet werde.

Hier ergaben sich zwei unterschiedliche Typen von Menschen, die an den untersuchten Veranstaltungen teilgenommen hatten. Einerseits der der „schamanisch Lebenden“ und andererseits der Gruppe der „PhysiotherapeutInnen“. Als zentrale Intention, sich mit Selbsterfahrungsseminaren auseinanderzusetzen, konnte aber bei allen Befragten der eigene Werdegang genannt werden. Es stellte sich heraus, dass das Interesse, die in den jeweiligen Seminaren vermittelten Techniken in die eigene Arbeit zu integrieren, ausschlaggebend für den Besuch der Veranstaltungen war. Die Auseinandersetzung mit sich selbst wurde als Grundvoraussetzung empfunden, um mit anderen Menschen arbeiten zu können. Berufliche Gründe der Weiterbildung und das Bedürfnis nach einer vertieften Kenntnis und Weiterentwicklung der eigenen Persönlichkeit gingen somit Hand in Hand. Die erlernten Techniken konnten sowohl für sich selbst, als auch an eigenen Klienten eingesetzt werden.

¹²¹ Der erwähnte Prozess berief sich laut dem Befragten auf den „Fischer- Hoffmann- Prozess“, der von ihm selbst in einen „Anti- Fischer- Hoffmann- Prozess“ umgetauft und abgewandelt wurde (vgl. Interview vom 22.02.2009: Zeile 528)

¹²² Interview am 22.02.2009: Zeilen 62ff

¹²³ Überschlags mäßig siedelten manche VeranstalterInnen die TeilnehmerInnen ihrer Veranstaltungen in der Altersgruppe der 30- 40 jährigen an, mit einem deutlichen Überschuss an Frauen. Viele betonten, dass Mundpropaganda das Hauptmedium darstellte, durch das ihre Veranstaltungen publik wurden.

A) Der/die schamanisch Lebende/r

Dieser „Typ“ von SeminarteilnehmerInnen hatte durch die Beschäftigung mit schamanischen Tätigkeiten und Weltbildern (welche durchaus in die eigene Arbeit mit einfließen konnten) viel mit schamanischen VeranstaltungsleiterInnen gemein. Auch in diesen Fällen waren es Krankheit oder Unzufriedenheit mit den bisherigen Ausbildungen, die jene Befragten dazu veranlassten, sich mit alternativen Weltbildern auseinanderzusetzen.

So gelangten jene Befragten zu schamanischen Ausbildungen. Oft konnten diese Ausbildungen durch die Bekanntschaft mit charismatischen Personen inspiriert werden, welche die Betroffenen mit metaphysischen Philosophien in Kontakt brachte. Auch diese Gruppe von Menschen betrachtete den Schamanismus als einen allen Religionen gemeinsamen Kern.

Die schamanische Lebensweise dieser Menschen beinhaltete schamanische Reisen, Kontakt zu Natur- und Geisteswesen, Trancearbeit wie auch systemisches Coaching, wobei die Konzentration auf intuitivem Erleben lag. Es galt den Befragten, abseits der rein rationalen Ebene auf die „innere Stimme“ und das Herz zu hören.

So wurde durch die Veränderung der beruflichen Tätigkeiten ein Lebenswandel eingeleitet, der (auch wie bei vielen anderen Befragten) mit der Veränderung des sozialen Umfeldes einhergehen konnte. Die Reaktionen des Bekanntenkreises konnten unterschiedlich sein.

„Meine Ehefrau [hat gesagt] „du bist verrückt geworden, so esoterisches Zeug“ und „du darfst nie darüber reden!“ (aus dem Interview mit F¹²⁴.)

„Ich hab durch diese Aktivitäten auch viele neue Bekannte und Freunde gefunden.“ (aus dem Interview mit D¹²⁵.)

Auch im Fall dieser Gruppe von Befragten konnten die Ausbildungen mit Phasen der Seklusion zusammenhängen. Der Prozess der eigenen Selbsterfahrung, der von den Befragten durchlaufen wurde, war aber in Verbindung mit kollektiven Veränderungen zu sehen. Durch das Erkennen eines persönlichen, eignen Wesenskerns war es aber auch mög-

¹²⁴ Interview am 27.01.2009: Zeile 434

¹²⁵ Interview am 15.12.2009: Zeile 205

lich, die Verbindung mit dem All- Eins zu erkennen. Lebensbewältigung und Selbstentwicklung konnten in letzter Instanz nur auf der Gemeinschaftsebene stattfinden.

Ohne Einbeziehung des Allgemeinen und der Beziehung zu anderen Menschen wären also Selbstfindung und Selbsterfahrung nicht möglich.

„Weil der *Einzelne* ist nicht mehr weiter fähig, sich zu entwickeln, sondern nur das *Ganze*. (...) Die Selbstfindung „Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst“ ist unbedingt notwendig, aber eine Sackgasse, wenn sie dieses Allgemeine nicht mitnehmen.“ (aus dem Interview mit F¹²⁶.)

B) Der/die Physiotherapeutin

In der zweiten Gruppe der SeminarteilnehmerInnen können jene Personen zusammengefasst werden, die selbst VeranstalterInnen körpertherapeutischer Seminare waren. Hier ist zu betonen, dass von allen ein holistisches Körper- Geist- Konzept vertreten wurde, womit das seelische Wohlbefinden eines/einer Klienten/in mit physischer Gesundheit zusammenhing.

Blockaden und Probleme sowohl auf psychischer Ebene, als auch im physischen Bereich konnten durch die Integration unterschiedlicher Techniken gelöst werden.

Im Spektrum der Ausbildungen jener Befragten fanden sich neben kinesiologicalen Ausbildungen auch Yoga, Reiki- Kurse, die Arbeit mit Homöopathie, Ayurveda und Armoatherapie.

Auch diverse Erfahrungen und Erkenntnisse dieser Menschen konnten Veränderungen im sozialen Umfeld mit sich bringen. Von manchen wurde betont, dass Freunde oder Bekannte durch aus bewusst ausgewählt werden, so wie es mit der eigenen Weltanschauung zusammenpassen würde. Andere wiederum wollten aus deren Weltbild kein Geheimnis machen und bewegten sich in einem Bekanntenkreis, in dem ein spiritueller oder ganzheitlicher Zugang auf die Welt geteilt werden konnte.

Die Reaktionen der nahestehenden Personen im Bekannten- und Familienkreis wurden teilweise als „erstaunt“ beschrieben, wieder andere beschrieben sich selbst als „schwarzes Schaf“¹²⁷ der Familie bezeichneten.

Die Selbsterfahrungsseminare, die von ihnen selbst besucht worden waren, galten als Erweiterung für den eigenen Arbeitsansatz. Dennoch waren alle der Meinung, dass die persönliche Weiterentwicklung auf der Bewusstseinssebene auch die Voraussetzung für er-

¹²⁶ Interview mit I. am 27.01.2009: Zeile 31

¹²⁷ Aus dem Interview mit I. am 09.03.2009: Zeile 31

folgreiche, tiefgreifende Arbeit mit den KlientInnen sei. Oft gelangten diese Personen durch das Konsumieren eigener körpertherapeutischer Sitzungen zu dem Wunsch, ebenfalls in diesem Feld tätig zu sein und dies mit geistigen und spirituellen Ansätzen zu verbinden.

Die Reaktionen aller Interviewpartner auf die besuchten Veranstaltungen standen also in engem Zusammenhang mit dem eigenen Werdegang. Auch wenn man mit der Intention hingegangen war, mehr für die eigenen Klienten zu lernen, war man damit konfrontiert, sich mit sich selber auseinander setzen zu müssen. Problemstellungen im Leben wurden nach Aussage der Befragten durch die besuchten Seminare differenziert betrachtet. Hintergründe bestimmter Problembereiche konnten eruiert, Blockaden gelöst und Aufarbeitung geleistet werden. Auch die Arbeit in der Gruppe erwies sich für viele als hilfreich, da durch den Kontakt mit anderen Menschen eine Konfrontation mit der eigenen Persönlichkeit stattfinden konnte.

Hierbei wurde als zentral erachtet, sich mit der Gegenwart auseinander zu setzen, und die Freiheit zu erkennen, selbst das eigen Schicksal in die Hand nehmen zu können.

Obwohl sich sämtliche Gesprächspartner als gläubig bezeichneten, wurde auch hier betont, dass man sich gegen die katholische Kirche gewendet hatte. Einerseits wurde das breite Spektrum an spirituellen Zugängen als Pool vielfältiger Wahlmöglichkeiten aufgefasst, das erlaubt, dass jeder in Anspruch nehmen konnte, was er persönlich für richtig hielt. Dennoch wurde „Seminartourismus“¹²⁸ und „Esoterik“ stark von wirklicher „Spiritualität“ unterschieden. Erstere hätten eine Art Show- Charakter und würden oft aufgeplustert wirken.

„Natürlich gibt’s Leute, die rennen ihr ganzes Leben lang von einem Seminar zum Anderen (...) und die werden nie zu einem Ergebnis kommen.“ (aus dem Interview mit F¹²⁹.)

Es bestünde hierbei auch die Gefahr, an „Scharlatane“ zu geraten. Spiritualität hingegen bedeutete, Hintergründe zu erkennen und „wach zu werden“¹³⁰. Um wirklich spirituell zu sein, wäre es notwendig, sich vom Ego zu entfernen und für das Bereitschaft zu zeigen, was das Leben einem bot.

¹²⁸ Aus dem Interview mit I. am 09.03.2009: Zeile 24

¹²⁹ Interview am 27.01.2009: Zeile 861

¹³⁰ Aus dem Interview mit I. am 09.03.2009: Zeilen170- 173

6. Conclusio- Die Bedeutung spiritueller Selbsterfahrung im Kontext religiöser Pluralität

„Für viele Menschen der Gegenwart ist eine offene und auch leicht zu erfassende und vor allem selbst zu gestaltende Spiritualität als *Religionsersatz*, als eine „Patchwork- Religion“, anziehender. Dass es sich dabei eigentlich um eine Glaubenskrisen vieler Menschen handelt, die bei der Suche nach Gott, dem Höchsten Wesen oder nach den Endzielen des Glaubens den Weg dorthin verloren haben, oder bewusst dieser Grundsatze frage ausweichen, wollen sie nicht wahrhaben. Sie wollen ihre Sehnsucht nach Glaubenserfüllung im „Oberflächenphänomen Spiritualität“ verwirklichen, was durch die „Säkularisierung der Religion“ zu einem Megatrend als „Ersatz“ ausufert.“ (Wernhart 2004: 154)

Was Wernhart hier als „Oberflächenphänomen Spiritualität“ (ebd.) bezeichnet, ist längst keine Ersatzreligion mehr! Nicht nach „Gott“ oder einem höchsten Wesen wird gesucht, sondern nach der Beziehung zu sich selbst.

Für die eigene Lebensführung stellte sich im Zuge aller Gespräche heraus, dass der Wunsch nach „Selbstbestimmung“ treibende Kraft ist.

Angst verleitet den Menschen dazu, sich vor sich selbst zu verstecken, nicht zu den eigenen Gefühlen stehen zu können und sich so den gesellschaftlichen Konditionierungen unterzuordnen. Das Bedürfnis danach, sich selbst suchen zu müssen, hieße nur, dass man sich vor sich selbst versteckt¹³¹.

Das Erkennen der eigenen Selbstverantwortung aber muss dazu führen, aus einer Opferrolle auszusteigen und die eigenen Ziele zu verwirklichen. Selbstbewusstsein und die Wahrnehmung persönlicher Fähigkeiten bilden das Fundament. Der Wunsch nach Weiterentwicklung, Selbstbestimmung und Autonomie erweist sich als ausschlaggebend für die Beschäftigung mit der eigenen Persönlichkeit und der Auseinandersetzung mit verschiedensten Techniken der Selbsterfahrung.

Es zeigt sich, dass die Strategien auf dem Weg der Selbsterfahrung sich aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten und Philosophien herleiten lassen. Verbindendes Element ist aber immer die Suche nach Lösungsansätzen für persönlich empfundene Problembereiche. Egal, welcher Weg eingeschlagen wird, endet die Suche in der Akzeptanz der eigenen Existenz. Selbsterfahrung heißt in diesem Fall Erkennen und Akzeptieren der eigenen Persönlichkeit.

¹³¹ „Es geht um die Suche, weil das beinhaltet immer etwas (sic!), dass du davon ausgehst, dass es jetzt noch nicht da wäre. (...) Das ist die Ursache der Suche, die nicht sich darauf einlässt, dass das, was Du suchst bereits hier ist. Wenn Du hier bist, ist keine Suche mehr da.“ (aus dem Interview mit H. am 22.02.2009: Zeilen 166- 175)

Dies sollte auch eine positive Auswirkung auf zwischenmenschliche Beziehungen haben. Die Beschäftigung mit sich selbst ist Voraussetzung dafür, mit anderen Menschen gemeinschaftlich umgehen zu können.

„Das ist die Voraussetzung überhaupt, um sich auch mit anderen befassen zu können. Dieses Eintauchen in sich selbst ist für mich überhaupt die Basis, nach außen gehen zu können.“ (aus dem Interview mit C¹³².)

Wenn man die Welt positiv verändern will, ist es das Wichtigste, zuerst bei sich selbst anzufangen. Vielfach existierte die Meinung, dass jeder Mensch über sein wahres Selbst durch eine Art Massenbewusstsein mit anderen Menschen verbunden ist. Hier zeigt sich also, dass das eigene Denken und Handeln nie alleine steht, sondern eine Auswirkung auf sozialer Ebene hat: Jeder, auch als einzigartig in der Welt erkannt, ist gleichzeitig Teil jenes Massenbewusstseins, das - über soziale Interaktionen hinaus- ihn in letzter Instanz mit dem Göttlichen verbindet. Hier bestätigt sich in der Praxis, was Feder in dem ganzheitlichen Konzept moderner Spiritualität erkennt:

„Auf der Basis einer spirituellen Zusammengehörigkeit scheint er [der hohe emotionale Anspruch auf Harmonie und „Ganzheitlichkeit“] erfüllbar zu sein. Der andere Mensch ist nichtmehr ein undurchschaubares, rätselhaftes Du, er wird Teil eines gemeinsamen kosmischen Bewußtseins.“ (Feder 1991: 61)

¹³² Interview am 15.12.2009: Zeile 424

7. BIBLIOGRAPHIE

Aldridge, Alan

2000 Religion in the Contemporary World. A sociological Introduction, Cambridge: Polity Press

Alturme, Lea

2003 Letters to the Medium or Looking to New Age Answers. In: Dietrich, Manfred & Tarmo Kulmar (Hgs.) 2003 Die Bedeutung der Religion für Gesellschaften in Vergangenheit und Gegenwart, Münster: Ugarit- Verlag. 1- 13

Aurobindu

1997 Die Frage nach der Wiedergeburt, Gauting: Maripuri Verlag

Bärthel, Astrid

1999 Heilen im Veränderten Bewußtseinszustand, Diplomarbeit Universität Wien

Belaunde, Louise

2000 The convivial Self and the Fear of Anger amongst the Airo Pai of Amazonian Peru. In: Joanna Overing & Allan Pases (Hgs.) 2000 The Anthropology of Love and Anger, New York: Routledge. 209- 221

Berger, Peter

1967 Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt: Fischer. 1- 29,101- 121
2004 Erlösender Glaube. Fragen an das Christentum, Berlin: De Gruyter

Bernard, Harvey Russel

2000 Handbook of Methods in Cultural Anthropology, Lanham/NY/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers

Blavatsky, Helena Petrowna

1877 Isis entschleiert. In: Botheroyd, Sylvia (Hg.) 1995 Theosophie und Geheimwissenschaft. Ausgewählte Werke, München: Eugen Dietrichs Verlag. 38- 108
1888a Die Geheimlehre. In: Botheroyd, Sylvia (Hg.) 1995 Theosophie und Geheimwissenschaft. Ausgewählte Werke, München: Eugen Dietrichs Verlag. 110- 236
1888b Der Schlüssel zur Theosophie. In: Botheroyd, Sylvia (Hg.) 1995 Theosophie und Geheimwissenschaft. Ausgewählte Werke, München: Eugen Dietrichs Verlag. 264- 276

- Botheroyd, Sylvia (Hg.)
 1995 Theosophie und Geheimwissenschaft. Ausgewählte Werke, München: Eugen Dietrichs Verlag
- Bowie, Fiona
 2006 The Anthropology of Religion. An Introduction, Oxford: Blackwell
- Bourgnuignon, Erika
 1973 Religion, Altered States of Consciousness and Social Change. Columbus: Ohio State of University Press
- Brumlik, Micha
 1993 C.G.Jung zur Einführung, Hamburg: Junius Verlag. 50-61
- Castaneda, Carlos
 1973 Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui- Weg des Wissens, Frankfurt/ Main: Fischer
- Chaves, Mark
 1994 Secularization as Declining Religious Authority, In: Social Forces, 72/No.3. 749-774
- Crowley, Vivianne
 1998 Wicca. Die alte Religion im neuen Zeitalter, Wiener Verlag: Himberg
- Comaroff, Jean
 1985 Body of Power, Spirit of Resistance. A Culture and History of a South African People, Chicago/ London: The University of Chicago Press
- Cookson, Catherine (Hg.)
 2003 Encyclopedia of Religious Freedom, NY/ London: Routledge
- Davis- Sulikowski, Ulrike/ Hildegard Diemberger/ Andre Gingrich & Jürg Helgbling (Hgs.)
 2001 Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen, Frankfurt/Main: Campus
- Descartes, René
 1996 Philosophische Schriften in einem Band, Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Dietrich, Manfred & Tarmo Kulmar (Hgs.)
 2003 Die Bedeutung der Religion für Gesellschaften in Vergangenheit und Gegenwart, Münster: Ugarit- Verlag
- Douglas, Mary
 1966 Purity and Danger, London: Routledge

Drehse, Volker & Walter Sparr (Hg.)

1996 Im Schmelztiegel der Religion. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Drößler, Rudolf/ Manuela Freyberg

1994 Handlesen, Kartenschlagen, Pendeln, Leipzig: Herder Freiburg. 95- 120

Durkheim, Emile

1899 Concerning the definition of religious phenomena. In: Pickering, W.S.F. (ed.)

1975 Durkheim on Religion, London: Routledge. 74- 99

1915 The Elementary Forms of Religious Life, New York: Free Press

1919 Contribution to discussion „Religious sentiment at the present time“. In:

W.S.F. Pickering (ed.) 1975 Durkheim on Religion, London Routledge. 181- 189

1966 The Rules of Sociological Method, New York: Free Press. 1- 46

Dumont, Louis

1991 Individualismus- Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt: Campus

1986 Essays on Individualism: Modern Ideology in anthropological Perspective, Chicago: University of Chicago Press

Dunde, Siegfried (Hg.)

1993 Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Eliade, Mircea

1957 The Sacred and The Profane. The Nature of Religion, New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

Erwachen

2005 Das kollektive Bewusstsein verändern. Studenten des Avatar- Kurses erzählen von ihrer Reise, Florida: Star's Edge

Feder, Angelika

1991 Reinkarnationshypothese in der New Age Bewegung, Nettal: Steyler. 47- 87

Feuerbach, Ludwig

1973 Das Wesen des Christentums. In: Werner Schuffenhauer (Hg.) 1973 Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke/5, Berlin: Akademie Verlag. 1- 116

Figl, Johannes

1993 Die Mitte der Religionen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 13- 31

2003 Neue Religionen. In: (ders.) (Hg.) 2003 Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen, Innsbruck- Wien: Tyrolia. 457- 484

Figl, Johannes (Hg.)

2003 Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen, Innsbruck- Wien: Tyrolia

Figl, Johannes & Hans- Dieter Klein (Hgs.)

2002 Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg: Königshausen & Neumann

Firth, Raymond

1948 Religious Belief and Personal Adjustment, London: The Royal Anthropological Institute

Flick, Uwe/ Ernst von Kardorff/ Ines Steinecke (Hgs.)

2000 Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg: RoRoRo

Fraas, Hans- Jürgen

1983 Glaube und Identität. Grundlegung einer Dialektik religiöser Lernprozesse, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 44-99

Freud, Anna (Hg.)

1940 Sigmund Freud. Gesammelte Werke/ Bd. XIII, Frankfurt: Fischer

Freud, Sigmund

1927 Die Zukunft einer Illusion, Leipzig/ Wien/ Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag

1940 Das Es und das Ich. In: Freud, Anna (Hg.) 1940 Sigmund Freud. Gesammelte Werke/ Bd. XIII, Frankfurt: Fischer. 235- 290

Geertz, Clifford

1965 Religion as a Cultural System. In: Lessa, W.A. & E. Vogt (Hgs.) 1958 Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach, Row Peterson: Evenston. 167-178

1983 Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Gellner, Ernest

1992 Postmodernism, Reason and Religion, London: Routledge

Gephart, Werner & Hans Waldenfels

1999 Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt: Suhrkamp

Glaser, Barney und Anselm Strauss

1998 Grounded Theory. Strategien qualitativer Sozialforschung, Bern: Hans Huber Verlag

Grof, Stanislav

1981 LSD- Psychotherapie, Stuttgart: Klett-Cotta

Grof, Stanislav/ Hal Zina Bennet

1997 Die Welt der Psyche- Die neuen Erkenntnisse der Bewußtseinsforschung, Hamburg: Rororo

Grof, Stanislav/Laszlo Erwin/ Peter Russel

1999 Die Bewußtseinsrevolution, München: Riemann

Hahn, Alois

1974 Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt: Herder& Herder Verlag.

Harner, Michael

1994 Der Weg des Schamanen, Genf: Ariston Verlag

Harris, Marvin

1966 The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle. In: Current Anthropology/ 33, No.1. 261- 276

Hauschild, Thomas

1993 Religionsethnologie: Dekonstruktion und Rekonstruktion. In: Thomas Schweizer, Margarete Schweizer & Waltraud Kokot (Hgs.) 1993 Handbuch der Ethnologie, Dietrich Bremer: Wien

Hefner, Robert

1998 Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age. In: Annual Review of Anthropology/ 27. 88- 104

Hödl, Hans Gerald

2003a Alternative Formen des Religiösen. In: Figl, Johannes (2003) Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Tyrolia: Innsbruck-Wien: 485-524

2003b Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie). In: Figl, Johannes (2003) Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Tyrolia: Innsbruck-Wien: 664- 690

Helsper, Werner

1996 Religiöse und okkulte Praxen Jugendlicher in der „postmodernen Moderne“. In: Drehsen, Volker & Walter Sparn (Hg.) 1996 Im Schmelztiegel der Religion. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 193- 221

Hummel, Reinhart

1988 Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum,
Mainz: Matthias Grünewald- Verlag

Jung, Carl Gustav

1967 Zur Psychologie Östlicher und Westlicher Religion, Stuttgart: Rascher Verlag

1976 Die Archetypen und das kollektive Unterbewusste. In: ders. 1976 Gesammelte
Werke/ 9/1, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag

1989 Zwei Schriften über Analytische Psychologie, Olten und Freiburg im Breisgau:
Walter Verlag

Kapferer, Bruce

1991 A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanke,
Washington D.C.: Smithsonian Institution Press

Koslowski, Peter (Hg.)

1985 Die religiösen Dimensionen der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien,
Tübingen: J.C.B. Mohr

Lagrou, Elsje

2000 Homesickness and the Cashinahua Self- a Reflection on the embodied condition
of Relatedness. In: Joanna Overing & Allan Passes 2000 The Anthropology of Love
and Anger, New York: Routledge. 152- 169

Lehtsaar, Tõnu

2003 The psychological consequences of secularization. In: Dietrich, Manfred &
Tarmo Kulmar (Hgs.) 2003 Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft in Ver-
gangenheit und Gegenwart, Münster: Ugarit- Verlag. 131- 142

Luckmann, Thomas

1985 Über die Funktion von Religion. In. Koslowski, Peter (Hg.) Die religiösen
Dimensionen der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen: J.C.B. Mohr.
26- 42

Leslie, Charles (Hg.)

1976 Asian Medical Systems, Berkeley: University of California Press. 201- 227

Lessa, Williams & E. Vogt (Hgs.)

1958 Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach, Row Peterson:
Evenston

Lipp, Wolfgang

1996 Synkretismus, soziokulturell. Aspekte einer Soziologie der Moderne. In: Dreh-
sen, Volker & Walter Sparn (Hg.) 1996 Im Schmelztiegel der Religion. Konturen des
modernen Synkretismus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 37- 54

Mader, Elke

2001 Nua- Weibliche Identität in Mythos und Gesellschaft der Shuar und Achuar.
In: Ulrike Davis- Sulikowski, Hildegard Diemberger, Andre Gingrich & Jürg
Helgbling (Hgs.) 2001 Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Ge-
schlechterbeziehungen, Frankfurt/Main: Campus
2008 Anthropologie der Mythen, Wien: Facultas

Marx, Karl

1978 Thesen über Feuerbach. In: Marx und Engels, Werke/ Bd.3, Berlin: Dietz Verlag
1975 Vernunft und Gottesbeweis. In: H.J. Lieber & P. Furth (Hgs.) 1975 Marx, Frühe
Schriften/ Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
1976 Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. In: Marx, Karl & Friedrich Engels
1976 Werke, Berlin: Dietz Verlag/ 1. 378- 391

Malinowski, Bronislaw

1931 The Role of Magic and Religion. In: Lessa, W.A. & E. Vogt (Hgs.) 1958 Reader
in Comparative Religion. An Anthropological Approach, Row Peterson: Evenston. 63-
72
1986 Schriften zur Anthropologie, Frankfurt/ Main: Klotz. 137- 183

Mayering, Philipp

2002 Einführung in die qualitative Sozialforschung, Weinheim/ Basel: Beltz

Mörth, Ingo

1986 Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des
Alltagslebens, München: Tuduv- Verl.- Ges. 142- 151

Morris, Brian

2006 Religion and Anthropology. A Critical Introduction, Cambridge University Press:
New York

Murken, Sebastian

1998 Gottesbeziehung und psychische Gesundheit, New York/ München/ Berlin:
Waxmann Münster Verlag

Müller, Hans- Peter

(1996) Karma und Wiedergeburt im Denken moderner Hindus und Buddhisten. In: Schmidt- Leukel, Perry (Hg.) Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, München: Diederichs Verlag. 57- 75

Müller, Max

1997 Anthropological Religion, Routledge/ Thoemmes Press: London

Naaf, Siegfried

1993 Lebenskrisen. In: Dundee, Siegfried (Hg.) 1993 Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 181- 189

Nagata, Judith

2001 Beyond Theology: Toward an Anthropology of „Fundamentalism“. In: American Anthropologist/103, No.2. 481- 498

Nauriya, Anil

2003 Secularism and Modernity. In: 2003 Encyclopedia of Religious Freedom, NY/ London: Routledge

Nietzsche, Friedrich

1980 Die Fröhliche Wissenschaft, Berlin / New York: Dtv München

Obeyesekere, Gananath

1976 The Impact of Ayurvedic Ideas on the Culture and the Individual in Sri Lanka. In: Charles Leslie (Hg.) 1976 Asian Medical Systems, Berkeley: University of California Press. 201- 227

Ohlig, Karl- Heinz

2002 Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 231- 258

Overing Joanna & Allan Passes (Hgs.)

2003 In Praise of the Everyday. Trust and the Art of Social Living in an Amazonian Community. In: Ethos/ 63, No. 3. 293- 316

Palmer, Harry

1994 Living Deliberately, Florida: Star's Edge

Potz, Richard & Brigitte Schinkele

2007 Religionsrecht im Überblick, Wien: Facultas

Radcliffe- Brown, Alfred R.

1952 Structure and Function in Primitive Society, Cohen & West: London. 178- 204

Reagan, Charles E. & David Steward (Hgs.)

1978 *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Boston: Beacon Press. 3-19

Richardson, James T.

2003 *New Religious Movements*. In: Cookson, Catherine (Hg.) 2003 *Encyclopedia of Religious Freedom*, NY/ London: Routledge. 297- 301

Ricoeur, Paul

1974a *Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics*. In: *New Literary History*, 6/ No.1. 95- 110

1974b *Philosophy and Religious Language*. In: *The Journal of Religion*/.54. 71- 85

1981 *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rosengren, Dan

2007 *Matsigenka Corporeality: A non biological Reality. On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity*. *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*/ 4. 81- 103

Ruppert, Hans- Jürgen

1987 *Hexen heute- Darstellung und Kritik* In.: *Werkmappe Sekten, religiöse Sondergemeinschaften, Weltanschauungen* 2/ 87

Sartre, Jean- Paul

1979 *Ist der Existentialismus ein Humanismus*. In: ders. *Drei Essays*, Frankfurt am Main/ Wien: Ullstein Verlag. 7- 52

Schmidt, Bettina

Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte, Berlin: Dietrich Reimer Verlag

Schmidt- Leukel, Perry (Hg.)

1996 *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, München: Diederichs Verlag.

Stanner, W.E.H.

1967 *Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion*. In: W.S.F. Pickering (Hg.)

1975 *Durkheim on Religion*, London: Routledge. 278- 303

Stocking, George

1986 *Anthropology and the Science of the Irrational. Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis*. In: Stocking, George (Hg.) 1986 *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*, Madison: University of Wisconsin Press. 13- 50

Sudbrack, Josef

1993 Esoterik. In: Dunde (Hg.) 1993 Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Tepperwein, Kurt

2004 Die Botschaft deines Körpers. Die Sprache der Organe, mvg Verlag: München
2008 Mentaltraining für Fortgeschrittene. Ein neuer Weg zur Persönlichkeitsentwicklung, Güllersheim: „Die Silberschnur“ GmbH

Townsend Joan B.

2003 Individualist Religions. In: Cookson, Catherine (Hg.) 2003 Encyclopedia of Religious Freedom, NY/ London: Routledge. 194- 199

Turner, Victor

1969 Das Ritual. Struktur und Antistruktur, Frankfurt/ Main: Campus

Tylor, Edward

1870 Researches into The Early History of Mankind and Development of Civilization, Murray: London

Uccusic, Paul

1991 Der Schamane in uns. Schamanismus als Selbsterfahrung und Heilung, Genf: Ariston Verlag

Van Brück

1993 Reinkarnation im Hinduismus und im Buddhismus. In: Hornung, Erik (Hg.) Auferstehung und Wiedergeburt, München: Fink. 85- 123

Van den Hegel, John W.

1982 The Home of Meaning, Boston: University Press of America. 2-22

Van Gennep, Arnold

1986 Übergangsriten (les Rites de passage), Frankfurt/ New York: Campus

Van de Leeuw, Gerardus

1933 Phänomenologie der Religion, Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag

Van Dijk, Alphons

1981 Neohinduismus und indologie am Beispiel Sri Aurobinu und Max Müller, Internationales Asienforum, Vol.12, Nr.2/3. 171- 187

Van Dülmen, Richard

1989 Religion und Gesellschaft- Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt Fischer. 204- 215

Weber, Max

1922 The Sociology of Religion, London: Methuen & Co.Ltd.

1970 Max Weber- The Interpretation of Social Reality, London: Michael Joseph Ltd.

2002 The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Los Angeles: Roxbury

Wernhart, Karl R.

2002 Ethnische Seelenkonzepte. In: Figl, Johannes & Hans- Dieter Klein (Hgs.) Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg: Königshausen & Neumann

2004 Ethnische Religionen. Universale Elemente des Religiösen, Innsbruck: Topos

Zulehner, Paul Michael

1974 Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien: Heder. 25- 43

1981 Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage, Wien/Freiburg/Basel: Herder.

Zulehner, Paul, Isa Hager& Regina Polak

2001 Kehrt die Religion wieder. Religion im Leben der Menschen 1970- 2000, Ostfildern: Schwabenverlag.

Internetquellen:

URL 1: Homepage der Zeitschrift "Bewusst Sein": www.bewusst-sein.net

URL 2: http://www.bewusst-sein.net/Mediadaten/mediadaten_print_3.php

URL 3: Volkszählung 2001, Quelle: Statistik Austria

http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/index.html;

URL 4: Biographie Paul Ricoer, Quelle: Stanford Encyclopedia of Philosophy:

<http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur>; 05.11.2007; 11:17

URL 5: Biographie Kurt Tepperwein:

http://www.tepperwein24.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=7&Itemid=22&e3d7b856350469a25f3ba8ad002695a2=5fd0b3710446c909b41ed7bcc81fb666; 11.05.2009; 14:15

URL 6: Homepage der Österreichischen Schamanismus Akademie: www.schamanismus-akademie.com;

21.06.2009; 20:14

URL 7: Avatar Homepage www.avatarepc.de; 12.05.2009; 10:65

URL 8: <http://www.avatarepc.de/avatar/index.php?s1=whatis&s2=what0.html&th=wh&root=0>; 12.05.2009; 10:37

URL 9: http://www.avatarepc.de/download/deu/articles/Perspective_4.pdf; 12.05.2009; 10:53

URL 10: Homepage des Gesundheitszentrums Lindengasse, 1070 Wien: http://www.lindengasse.at/methoden-a/somatic_balancing.html; 16.05.2009; 20:23

URL 11: Informationen zu NLP: <http://www.nlp.at/was.htm>; 19.05.2009; 15:28

8. Anhang

8.1. Verzeichnis der InterviewpartnerInnen:

		<u>Geburtstag</u>	<u>Geburtsort</u>	<u>Wohnort</u>	<u>Beruf (nach Angabe des/der Interviewpartners/In)</u>	<u>Ort des Interviews</u>	<u>Datum des Interviews</u>
A	w	30.04.1962	Wien	Wien	Officemanagerin und Mentaltrainerin, Kinesiologin, Reiki-Lehrerin, Shaman-Master	Seminarraum Mahlerstraße 11, 1010 Wien	29.11.2008
B	w	15.07.1967	Brixlegg	Mürzzuschlag	Wellness- und Gesundheitstrainerin	Segafredo Mahlerstraße, 1010 Wien	16.11.2008
C	w	12.03.1970	Wien	Wien	Selbständige Lebensberaterin, Coach & Trainerin	Hagedornweg 33, 1220 Wien	03.12.2008
D	w	24.07.1964	Knittelfeld, Stmk	Wien	Coach, Trainerin, Lebensberaterin	Café Schottentor, Schottengasse, 1090 Wien	15.12.2008
E	m	28.05.1939	Wien	Wien	Schamane	Büro von Georg Schmertzing, Webgasse, 1070 Wien	27.01.2009
F	m	29.08.1937	Budapest	1190 Wien	Autor, Mediator, Coach	Büro von Georg Schmertzing	27.01.2009
G	w	29.06.1982	Waidhofen an der Ybbs	1010 Wien	Pädagogin und Kinesiologin	Privatwohnung, Laaerbergstraße 32, 1100 Wien	04.02.2009
H	m	14.06.1947	Norddeutschland	Essen, Deutschland	Lehrer für lebendige Meditation und Bewusstseinsarbeit	Amida Zentrum (Neubaugasse 12-14, 1070 Wien)	22.02.2009
I	w	02.12.1972	Wien	Zeiselmauer	Somatic Balancing, Ernährungsberatung, Kosmetikerin, Visagistin, Coach	Clusiusgasse 14/2, 1090 Wien	09.03.2009
J	w	13.01.1960	Wien	Wien	Avatar Master/ Trainer	Privatwohnung, Osterleitengasse 12, 1190 Wien	12.03.2009

8.2. Abbildungsverzeichnis:

Abb.1: Konfessionen in Wien (vgl. Statistik Austria, URL 3): Seite 13

Abb.2: Religiöse Konfessionen in Wien in Prozentzahlen (absolute Zahlen siehe Abb.1) (Kohlmaier 2009): Seite 13

Abb.3: Reihung der Bedürfnisse der Österreicher (Zulehner 1981: 16): Seite 14

Abb.4: Einstufung der Österreicher nach Grad der Religiosität (Zulehner 2001: 23): Seite 14

Abb.5: Säkularisierung in zwei Dimensionen: Hypothetische Beziehung zwischen Religionen und sozialen Bewegungen (Chaves 1994: 762): Seite 58

Abb.6: Graphische Darstellung der Zu- und Absagen seitens der VeranstalterInnen (Kohlmaier 2009): Seite 79

Abb.7: In den Seminaren verwendete Techniken und Methoden (Kohlmaier 2009): Seite 97

Abb.8: Ausbildungen der Befragten (Kohlmaier 2009): Seite 110

Abb.9: Von den InterviewpartnerInnen praktizierte Methoden (Kohlmaier 2009): Seite 111

8.3. Interviewleitfäden

8.3.1. Befragung der VeranstalterInnen

Themenblock A: Intention und Erfahrungen

A.1. Was leiten Sie generell für Veranstaltungen?

- ✓ Was ist der Inhalt und die Philosophie der angebotenen Veranstaltungen?
- ✓ Wie werden diese ausgeführt/ abgehalten?
- ✓ In welchem Rahmen finden die Veranstaltungen statt?
- ✓ Wie kommt die/der VeranstalterIn zu TeilnehmerInnen?
- ✓ Welche Erfahrungen haben sie mit der Leitung von Seminaren?

A.2. Mit welcher Absicht haben Sie diese(s) Seminar(e)/ diese Veranstaltung(en) abgehalten?¹³³

- ✓ Was möchte der/die VeranstalterIn mit den entsprechenden Veranstaltungen bewirken?
- ✓ Wie positionieren die Befragten ihre eigenen Angebote innerhalb des Gesamtangebotes an momentanen Veranstaltungen?
- ✓ Was denken die Befragten über das generelle Angebot an Selbst- Findungs- Seminaren in Wien?

¹³³ Je nachdem, ob die Interviewende Person eine konkrete Veranstaltung besuchen konnte, ist diese Frage konkret oder generell zu stellen. Im Falle einer generellen Fragestellung, ist zu erfragen, welche Philosophien hinter den gesamten Angeboten der befragten Person stehen und welchen Stellenwert diese innerhalb eines breiteren Angebotes auf dem „Markt“ laut den VeranstalterInnen erhalten.

A.3. Was haben Sie in Bezug auf die TeilnehmerInnen für Erfahrungen gemacht?

- ✓ Wie wurde die persönlich Teilnahme der TeilnehmerInnen empfunden?
- ✓ Bekommen die VeranstalterInnen im Nachhinein eine Art Feedback? Wenn ja, welches Feedback ist vorherrschend?
- ✓ Wie wird das Angebotene rezipiert?
- ✓ Was (wenn) nehmen die VeranstalterInnen aus dem Feedback der TeilnehmerInnen für die Zukunft mit?

Themenblock B: Biographischer Hintergrund und persönliche Ideologien:

B.1. Können Sie mir ein bisschen über Ihren Werdegang erzählen?

- ✓ Wie kam der/die Befragte zu der Beschäftigung mit Ihrem/Seinem Spezialgebiet?
- ✓ Welche Situationen/ Personen ergaben sich in diesem Zusammenhang als ausschlaggebend?
- ✓ Welche Ausbildung haben die Befragten erfahren?
- ✓ Spielen religiöse Überzeugungen, Kontakt mit Spiritualität oder der eigene Glaube eine Rolle in Bezug auf den persönlichen Werdegang?
- ✓ Stehen diese in Verbindung mit der angebotenen Veranstaltung?

B.2. Was für einen Stellenwert hat für Sie das eigene ICH, das Selbst? Warum halten Sie die Beschäftigung mit dem eigenen Selbst/ dem höheren Selbst/ o.ä. für wichtig?

- ✓ Was wird unter jenen Konzepten verstanden?
- ✓ Was für einen Stellenwert hat das eigene ICH, das Selbst für den/die Befragten?
- ✓ Glauben die Befragten, daß die Beschäftigung mit dem Selbst gerade in der heutigen Zeit wichtig ist?
- ✓ Wenn ja, warum?

B.3. Was halten sie von dem Angebot religiöser, spiritueller, esoterischer Glaubensinhalte das jedem Interessierten momentan in Wien zur Verfügung steht?

- ✓ Wie wirkt das religiös pluralistische Angebot unterschiedlicher Glaubensrichtungen auf den/die Befragten?
- ✓ Inwieweit wirkt sich jenes auf die persönlichen Überzeugungen, Ideologien und Lebensgestaltung der Menschen aus?
- ✓ Wirkt es identitätsstärkend durch die Breite und Fülle des Angebotes oder eher verwirrend in Bezug auf individuelle Lebensgestaltung und Selbstfindung?

B.4. Was erwarten von sich selbst im Leben?

- ✓ Wie ist der eigene Lebensweg der VeranstalterInnen gestaltet?
- ✓ Auf welche Ziele ist dieser ausgerichtet?
- ✓ Sind religiöse Inhalte in der Lebensführung und der Konzeption der eigenen Individualität erkennbar?

8.3.2. Befragung der TeilnehmerInnen

Themenblock A: Intention und Vorwissen

A.1. Was hat Sie dazu bewegt dieses Seminar/diese Veranstaltung zu besuchen?

- ✓ Wie kam der/die TeilnehmerIn auf genau diese Veranstaltung?
- ✓ Was erhofft sich der/die TeilnehmerIn von der Veranstaltung?
- ✓ Was sind die Ziele und die Motivation des Einzelnen, an genannter Veranstaltung teilzunehmen?
- ✓ Welche äußeren Faktoren sind für der Entscheidung, ein solches Seminar zu besuchen, ausschlaggebend?

A.2. Haben Sie schon einmal an Seminaren teilgenommen, die ein ähnliches Thema zum Inhalt hatten?

- ✓ Hat sich der/die TeilnehmerIn schon einmal mit Selbst- Findungs- Seminaren, esoterischen Seminaren, Seminaren meditativer Art, o.ä. befasst?
- ✓ Wenn ja, wie haben sie diese empfunden?
- ✓ Inwiefern existiert ein „Vorwissen“ über das aktuelle Angebot, die Inhalte ähnlicher Veranstaltungen, etc.

A.3. Kennen Sie Menschen in Ihrem näheren Umfeld, die sich mit ähnlichen Themen auseinandersetzen?

- ✓ In welchem Umfeld bewegen sie die TeilnehmerInnen?
- ✓ Besteht eine möglicher Einfluss von nahestehenden Personen, der den/ die Einzelne zu der Teilnahme an derlei Seminaren bewegt

Themenblock B: Biographischer Hintergrund, Ideologien, Lebensziele

B.1. Warum ist für Sie persönlich die Beschäftigung mit dem Selbst, dem höheren Selbst, dem eigenen Ich¹³⁴ wichtig?

- ✓ Welchen Platz erhält das eigene Ich, das Selbst im Leben der TeilnehmerInnen?
- ✓ Was wird unter dem „Ich“ verstanden?
- ✓ Wie ist die Rolle der eigenen Ich- Individualität bisher im Leben des/r Einzelnen verstanden worden?
- ✓ Warum muß das „Ich“, das eigene Selbst oder eine Art höheres Selbst überhaupt gefunden werden?

¹³⁴ Je nach Veranstaltung zu definieren.

B.2. Wie ist Ihr persönlicher Zugang zu Glaube und Religiosität?

- ✓ Hat der/die Betroffene einen persönlichen Glauben oder eine Religion?
- ✓ Welchen Stellenwert haben bestimmte Glaubensinhalte im Leben des/r Einzelnen?
- ✓ Inwieweit ist der persönliche Glaube/ Religion/ Religiosität ein fester Bestandteil im alltäglichen Leben?

B.3. Was halten sie von dem Angebot religiöser, spiritueller, esoterischer Glaubensinhalte das jedem Interessierten momentan in Wien zur Verfügung steht?

- ✓ Wie wirkt das religiös pluralistische Angebot unterschiedlicher Glaubensrichtungen auf den/die Befragten?
- ✓ Wird jenes für das Leben der Einzelnen als wichtig erachtet?
- ✓ Inwieweit wirkt sich jenes auf die persönlichen Überzeugungen, Ideologien und Lebensgestaltung der Menschen aus?
- ✓ Wirkt es identitätsstärkend durch die Breite und Fülle des Angebotes oder eher verwirrend in Bezug auf individuelle Lebensgestaltung und Selbstfindung?
- ✓ Wie hilft/ hindert Religion oder persönlicher Glaube der individuellen Lebensgestaltung, der Bewältigung persönlicher Probleme?

B.4. Was haben Sie für Lebensziele?

- ✓ Befasst sich der/ die Befragte aktiv mit seiner/ihrer Lebensgestaltung?
- ✓ Spielt in der Gestaltung des Alltags und im Verfolgen persönlicher Ziele Religion/ Glaube eine Rolle?
- ✓ Was tun die Befragten, um diese Ziele zu erreichen?

Themenblock C: Emotionale Involviertheit und Rezeption der vermittelten Inhalte

C.1. Wie haben Sie das Seminar/ den Vortrag/ die Veranstaltung erlebt/ empfunden?

- ✓ Welche Erfahrungen haben die TeilnehmerInnen in der Veranstaltung gemacht?
- ✓ Was hat sie bewegt, kalt gelassen, nachdenklich gestimmt, mitgerissen, etc.?
- ✓ Welche Auswirkungen hatte die Veranstaltung auf den/die TeilnehmerIn?
- ✓ Haben sie das Gefühl, daß sich ihre eigenen Erwartungen erfüllt haben?

C.2. Was hat das Seminar in Ihnen bewirkt? Bzw. welchen (neuen) Zugang zu Ihrem eigenen Selbst, Ihrem Innersten haben sie durch das Seminar gefunden? Unterscheidet sich dieser von dem Vorigen?

- ✓ Hat die Veranstaltung zu einer neuen Konzeption von dem eigenen Selbst, dem Ich und dem persönlichen Lebensweg beigetragen?
- ✓ Wenn ja, wie?

C.3. Wie glauben sie, wird sich das, was Sie in dem Seminar erfahren haben, auf ihr Leben auswirken?

- ✓ Wie wird das in der Veranstaltung Erfahrene in die eigene Lebensgestaltung integriert?

- ✓ Wie werden die vermittelten Inhalte¹³⁵ rezipiert?
- ✓ Wirken sich die gemachten Erfahrungen und vermittelten Inhalte auf das Verständnis von Individualität und dem eigenen Selbst in Bezug auf die eigene Lebensführung aus?

¹³⁵ Was sind die vermittelten Inhalte? Dazu dienen die Teilnehmende Beobachtung und die Befragung der VeranstalterInnen.

Abstract

Die an der Universität Wien verfasste Diplomarbeit „Auf der Suche nach dem Selbst-Strategien spiritueller Selbsterfahrung und religiöse Pluralität in Wien“ wurde im Rahmen des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie verfasst. Geographisch auf den Raum Wien beschränkt, befasst sie sich mit Strategien der Identitätsbildung und dem Bewusstsein über die eigene Individualität in einer modernen, westlichen Gesellschaft.

Durch das Phänomen der Globalisierung und transkulturellen Bewegungen ist wahrnehmbar, dass unterschiedlichste kulturelle Traditionen in dem untersuchten Gesellschaftssystem aufeinandertreffen. So soll erforscht werden, welchen Einfluss diese Vielfalt auf das eigene Verständnis von Identität hat. Besonderes Augenmerk wird hierbei auf Elemente religiöser oder spiritueller Traditionen gelenkt.

Die durch die Aufklärung ausgelösten religionskritischen Stimmen trugen wesentlich zu der Veränderung des vorherrschenden Individualitäts- Verständnisses bei. Ebenso haben spiritistischen „Gegenbewegungen“ und Neue Religiöse Bewegungen Eingang in das gegenwärtige Weltbild gefunden.

Nach der Beobachtung, dass zeitgleich mit säkularisierenden Tendenzen auch eine Art Re- Religionisierung stattgefunden hat, steht der Zusammenhang zwischen unterschiedlichen (spirituellen) Weltauffassungen und dem eigenen Selbst- Bewusstsein im Zentrum der empirischen Untersuchungen- ebenso wie die Wechselwirkung zwischen dem gegenwärtigen, religiösen (oder anti- religiösen) Weltbild und dem Individualitätsverständnis.

Ein Verständnis für die soziale Bedeutung dieser Wechselwirkung und deren Manifestationen begründet sich vornehmlich auf der Basis von kultur- und sozialanthropologischen Betrachtungen. Es werden daher Beispiele unterschiedlicher, kultureller Traditionen herangezogen, um die spirituelle Komponente einer sozialen Identitätsbildung vorzustellen. Zur Darstellung des modernen, westlichen Verständnisses von Identität, werden schließlich Säkularisierungstheorien diskutiert und in Zusammenhang mit Individualisierungstheorien der Gegenwart gebracht.

Es existieren unterschiedliche wissenschaftliche Zugänge, welche sich mit dem Einfluss religiöser oder spiritueller Erfahrungen auf den Einzelnen beschäftigen. Religionspsychologische Forschungen, welche sich auf das persönliche Erleben von Religiosität konzentrieren, genauso wie Religionswissenschaft und Religionssoziologie werden miteinander verknüpft.

Die für die Diplomarbeit unternommene Feldforschung (November 2008- Februar 2009) soll die oben dargestellten, theoretischen Überlegungen empirisch unterlegen. Teilnehmende Beobachtungen und Leitfadeninterviews dienen als Grundlage der Analysen. Selbsterfahrung- und Selbstfindungsseminare, die in Wien veranstaltet wurden, bildeten die Untersuchungseinheit, an denen die Autorin selbst teilnahm, um vermittelte Inhalt Strategien und Techniken beobachten zu können.

Interviews wurden sowohl mit den VeranstalterInnen, als auch den TeilnehmerInnen jener Veranstaltungen geführt. Die SeminarleiterInnen wurden nach der Intention, bestimmte Seminare zu leiten, gefragt. Außerdem waren das persönliche Weltbild und biographische Hintergründe Teil der Gespräche. Bei den TeilnehmerInnen besagter Veranstaltungen wurden Intention der Teilnahme und Vorwissen, Weltbild, Biographie und Lebensziele, wie auch die Rezeption der besuchten Seminare thematisiert.

Gründe für ein Bedürfnis nach Selbsterfahrung und die hierfür angewendeten Strategien sollten so empirisch fassbar gemacht werden.

Inwiefern religiöse Pluralität vor dem Hintergrund einer individualistisch orientierten Gesellschaft für das Selbstbewusstsein der Menschen maßgeblich ist, steht im Zentrum der Untersuchungen. Sie zeigen, dass Selbstverantwortung und das Wahrnehmen persönlicher Fähigkeiten das Fundament für Verwirklichung persönlicher Ziele darstellt. Individualität ist aber nicht mit einem egozentrischen Selbstverständnis gleichzusetzen.

Es stellt sich heraus, dass der Weg zu sich selbst dazu führt, die Verbundenheit mit anderen Menschen, der Welt und sogar dem Göttlichen zu erkennen. So ergibt sich, dass auch individualisierte Handlungen und Prozesse der Identitätsbildung letztlich ein kollektives Phänomen bilden.

So endet Selbsterfahrung in der Akzeptanz der eigenen Existenz und der Wahrnehmung eines All- Eins.

Curriculum Vitae

Sarah Kohlmaier, geboren am 08.01.1985 in Wien

Ausbildung:

Nach dem Absolvieren der Grundschule (1990- 1994, Volksschule am Judenplatz) und der Matura am BG IX Wasagasse (1994- 2003) Studium der Kultur- und Sozialanthropologie (2003- 2009) an der Universität Wien (Wintersemester 2007 Studium an der Universität Maynooth, Irland). Wahlfächer wurden vornehmlich in den Bereichen Religionswissenschaft, Philosophie und Spanisch absolviert.

Mitarbeit im wissenschaftlichen und universitären Bereich:

Wintersemester 08/09	Studienassistentin an der Universität Wien
Seit 2007	Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Ernst Halbmayer an einem Projekt über Mythen und Oraltraditionen der Yukpa, Venezuela
April 2007	Mitarbeit und Vortrag bei den Tagen der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien
März 2007	Mitarbeit an der Lateinamerikanisten Tagung am Lateinamerika-institut Wien

Praktika

Okt./ Nov. 2009	Communitarian Volunteering in Ecuador (über die NGO „Grenzenlos“- in Planung)
Juni- September 2008	Repräsentation Österreichs im Österreich Pavillon bei der EXPO Zaragoza 2008

Sonstiges

2001- 2009	Berufserfahrung im gastronomischen Bereich, Promotion, diverse Recherchetätigkeiten
------------	---