Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: "Alternative" Religiosität : Alternative wozu?

Autor: Stolz, Fritz

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814878

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 21.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

„ALTERNATIVE" RELIGIOSITÄT: ALTERNATIVE WOZU?

Fritz Stolz
Universität Zürich, Theologische Fakultät,
Rämistrasse 71, 8006 Zürich

1. Synkretismus als Horizont der Gegenwartsreligion

Wer von „alternativer" Religiosität spricht, setzt „normale" Religiosität voraus. Ich will meine Zweifel an dieser Unterscheidung zunächst illustrieren, sie dann im Kontext der Ausführungen von Jean-François Mayer erläutern und einige Schlußfolgerungen ziehen.

Am 17. August fand in der Kirche Mariä Krönung in Zürich eine Veranstaltung statt, für welche die katholische Paulus-Akademie und die Evangelische Studiengemeinschaft verantwortlich zeichneten. Der Dalai Lama sprach zum interreligiösen Dialog, und darauf fand ein interreligiöser Gottesdienst statt. Der Dalai Lama bezeichnete das Bedürfnis nach Liebe und Zuneigung als das grundlegende menschliche Bedürfnis. Auf genau dieses Bedürfnis aber ziele die Botschaft aller Religionsstifter, welche doch in erster Linie Barmherzigkeit forderten. Es spiele also keine so große Rolle, an welche Religion man sich halte. Jede Religion habe auf ihre Weise dasselbe Ziel; Religionen seien so verschieden, wie die Menschen verschieden seien. In seiner Anweisung zu einer kurzen Meditation forderte der Dalai Lama auf, sich auf das zu konzentrieren, was einem am meisten zur Vervollkommnung helfe.

Die Predigt hielt Eugen Drewermann, Privatdozent für Systematische Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät Paderborn. Seine Ansprache kulminierte in einer Paraphrase des Vaterunser, dem er allerdings ein wesentliches inhaltliches Element zufügte: die Verantwortung für unsere „älteren Geschwister", die Tiere. Die Bitten Jesu wurden so durch das Gebot des *ahimsa*, der Gewaltlosigkeit in Form von Vegetarismus ergänzt.

An diesem Vorgang ist mehrerlei bemerkenswert. Das Oberhaupt der Tibeter hat seine Religiosität zu völliger Aufklärungskompatibilität entwickelt. Religion ist finalisiert; sie hat einen sittlichen Endzweck. Allerdings ist der Weg dieser Religiosität durch östlich-meditative Praxis gestaltet. So entsteht die Kontur einer universellen spirituellen Zivilreligion.

Der christliche Prediger kann demgegenüber ein Element des Jainismus und späterer Varianten indischer Religion aufnehmen; was den Lehren Christi noch mangelte, wird aus Indien importiert.

Wenngleich das auf seine Weise eindrückliche Ereignis von Zürich eine spektakuläre Dimension hatte, so war es doch symptomatisch für die religiöse Gegenwartslage. Der Austausch von Anschauungen, Einstellungen, Symbolelementen usw. ist heute eine Selbstverständlichkeit. Für den durchschnittlichen Westeuropäer ist wahrscheinlich die Vorstellung einer Reinkarnation plausibler als die eines Jüngsten Gerichts. Man bezeichnet eine solche Situation religiösen Austauschs herkömmlicherweise als *Synkretismus,* doch haften dem Begriff zu viele negative Konnotationen an, als daß man ihn ohne Probleme verwenden könnte. Ohne Frage aber kennzeichnet der allgemeine Austausch die heutige Lage. Und da ist es schwer, generell von „normaler" und „alternativer" Religiosität zu sprechen. Zumindest muß an dieser Stelle eine Problematisierung einsetzen.

2. Fragestellungen

Wenn von „normaler" Religion die Rede sein soll, ist die Norm dieser Normalität zu bestimmen. Verschiedene Möglichkeiten stehen zur Wahl. Die Norm kann historisch gegeben sein; dann wäre die normale Religiosität *traditionsbestimmt,* sie wäre etwa als herkömmliche protestantische oder katholische Kirchlichkeit zu beschreiben. Oder aber die Norm ist als religiöse Wahrheit, also *dogmatisch,* verstanden; dann hätte man sich am kirchlichen Lehramt zu orientieren, sei es nun in katholischer Weise institutionalisiert oder in protestantischer Weise sublimiert (vielleicht auch verflüchtigt). Schließlich könnte man auch mit einer *statistischen* Norm rechnen. Dann wäre eine gewisse Bandbreite durchschnittlicher religiöser Einstellung bestimmend für das, was als „alternativ" zu gelten hat.

Alle diese Zugänge lassen sich begründen; von allen wird Gebrauch gemacht. Eine eher religionsgeschichtliche bzw. kirchenkundliche Annäherung an das Phänomen der Gegenwartsreligion wird sich primär an den historischen Wurzeln orientieren.[1] Eine theologische Betrachtungsweise wird die Frage theologischer Wahrheit thematisieren,[2] und (quantitativ orientierte) religionssoziologische Untersuchungen werden mit statistischen Normen arbeiten.[3]

1 Vgl. eine Darstellung der protestantischen „Gegenwartsreligion", wie die bei Heiler (1980) 483 ff., wo praktisch nur historische Sachverhalte wiedergegeben sind.

2 Die herkömmliche kirchenkundliche Deskription von „Sekten", welche an einer relativ wenig reflektierten historisch-dogmatischen Norm orientiert ist und von da aus zu einem Urteil (bzw.

Diese verschiedenen Normen liegen weit auseinander. Die traditionelle konfessionelle Religiosität ist empirisch lediglich in Restbeständen zu fassen und ist fast nur noch dem Religionsfolkloristen bekannt. Was das Lehramt bzw. die Theologie betrifft, so ist eine Pluralisierung in vielerlei Hinsicht zu beobachten: Eine Pluralisierung von Lehrmeinungen und theologischen Disziplinen; sodann aber, weit gravierender, eine Pluralisierung der Eliten, welche das Recht in Anspruch nehmen, die religiöse Wahrheit zu formulieren (z. B. Exponenten politischer, feministischer oder fundamentalistischer Theologie). Die dritte Norm, die Durchschnittsnorm, ist gleichermaßen vom historischen Herkommen wie von der elitären Meinungsbildung entfernt.[4]

Mayer zitiert Françoise Champion, welche im Hinblick auf die «nébuleuse mystique-ésotérique» bemerkt, «qu'il n'y a pas de critères *a priori*, en fonction desquels on pourrait lui rattacher ou non tel ou tel groupe.»[5] In Analogie dazu könnte man auch die „normale" Religiosität als «nébuleuse» bezeichnen. Die geläufige Unterscheidung von „östlicher" und „westlicher" Religiosität scheitert vielfach, wie bereits das eingangs gegebene Fallbeispiel belegt: Bewegungen östlichen Ursprungs haben in hohem Ausmaß westliche Elemente assimiliert, und umgekehrt werden Frömmigkeitsformen, besonders Meditationspraktiken östlicher Provenienz laufend in christliche religiöse Praxis integriert. Zwar sind immer wieder Reaktionen gegen derartigen Austausch zu registrieren (insbesondere von Seiten der professionellen Hüter des Lehramts); dies hat aber eine geringe praktische Wirkung, weil eben die verschiedenen Normen so weit auseinander liegen. Der „östliche" Frömmigkeitsstil ist also nur unter bestimmten Gesichtspunkten als „alternativ" zu qualifizieren. Analog erscheint z. B. christlicher Fundamentalismus unter bestimmten anderen Gesichtspunkten als „alternativ": gewiß nicht hinsichtlich der historischen Ursprungsnorm (es läßt sich nicht bestreiten, daß der christliche Fundamentalismus zentrale Dogmen der Orthodoxie weiterträgt), wohl aber im Hinblick auf die Aufklärungskompatibilität, die in der Regel von Seiten des theologischen Lehramts und in der Bandbreite der Durchschnittsnorm gefordert wird.

Eine befriedigende religionswissenschaftliche Bearbeitung der neuen religiösen Bewegungen hat gleichzeitig verschiedene Aspekte zu berücksichtigen. Sie muß

1. die Einbettung einer Bewegung in den gesamtreligiösen wie gesamtgesellschaftlichen Kontext im Blick haben,

---

einer Verurteilung) der verschiedenen Häresien gelangt, ist hier einzureihen. Vgl. z. B. Reller/Kießling (1985).

3 Grundsätzlich zur religionswissenschaftlichen Arbeit an der Gegenwartsreligion: Stolz (1986).

4 Allgemein zur Religion in pluralistischer Gesellschaft: Berger (1980).

5 Meyer (1991)

2. diachrone wie synchrone Gesichtspunkte geltend machen,
3. die unterschiedlichen Organisationsformen und -grade der Bewegungen beschreiben und
4. die vielfache Dynamik des Austauschs religiöser Symbole und Haltungen thematisieren.

Jean-François Mayer hat diesen Gesichtspunkten in verschiedener Hinsicht Rechnung getragen. Im folgenden sei auf einige Einzelheiten hingewiesen, welche in besonderem Maße weitere Aufmerksamkeit beanspruchen dürften.

3. Konkretionen

Mayer macht in hohem Maße Gesichtspunkte der *Diachronie* geltend und betont die historische Dimension der einzelnen Bewegungen, die ihre schweizerischen Anfänge häufig in der ersten Hälfte des Jahrhunderts haben. Die geschichtliche Entwicklung hat zu Veränderungen geführt, welche in den einzelnen Gruppierungen durchaus unterschiedlich verlaufen sind. Darüber hinaus wäre aber die Frage zu stellen, ob sich nicht generelle Tendenzen der Entwicklung bemerkbar machen. Man kann die Problematik in Analogie zur kirchlichen Zeitgeschichte stellen: Auch die Kirchen, also die institutionellen Repräsentanten „normaler" Religiosität, haben einerseits ihre ganz individuelle Geschichte und zeigen doch typische Merkmale, die man insgesamt durch die Stichworte „Pluralisierung" und „Individualisierung" bezeichnen könnte. Wie steht es mit solchen typischen Merkmalen der Entwicklung neuer religiöser Bewegungen? Man bezeichnete diese früher unbedenklich als *Sekten* und brachte damit ein abwertendes Allostereotyp ins Spiel; dies ist ein Grund, warum der Ausdruck etwas aus der Mode gekommen und jedenfalls religionswissenschaftlich nicht mehr salonfähig ist. Aber es könnte noch ein zweiter Grund hinter dem Verschwinden dieses Begriffs stehen: Es wäre denkbar, daß die fraglichen Bewegungen nicht mehr im selben Maße abgeschlossen sind wie früher, daß auch sie ein Stück weit mit durch Pluralisierung und Individualisierung betroffen sind. Es wäre aber ebensogut eine kompensatorische Entwicklung denkbar, welche der Pluralisierung in der Umwelt mit einer umso stärkeren Normierung im System begegnet. Hier wäre religionsgeschichtliche und -soziologische Modellbildung mit konkreter religionskundlicher Arbeit zu verzahnen.

Ein zweiter, der *synchronen* Fragestellung verpflichteter Gesichtspunkt im Zugang zum Material ergibt sich ebenfalls von der Betrachtung „normaler" Religiosität her. Es war bereits die Rede davon, daß die Normen von Lehramt und Theologie, also einer bestimmten Elite von Experten, und diejenigen des

„durchschnittlichen" Kirchenangehörigen, also der Nicht-Elite, weit auseinanderliegen. Elite und Nicht-Elite unterscheiden sich u. a. dadurch, daß erstere ihre Einstellung und ihre Anschauungen selbst zur Sprache bringt, während die Nicht-Elite die schweigende Mehrheit bildet, die erst spricht, wenn sie genötigt wird, z. B. unter dem Druck einer Umfrage. Wie verhält sich nun die Elite, welche das Selbstbild einer religiösen Bewegung formuliert, zur Nichtelite? Man würde zunächst vermuten, daß die Distanz hier nicht so groß ist wie bei der „normalen" Religion, da Zugehörigkeit zu einer der neuen religiösen Bewegungen bereits einen hohen Grad an Identifikation voraussetzt. Das Problem erscheint bei Mayer z. B. an der Stelle, wo die Frage der Mehrfachmitgliedschaft aufgeworfen wird.[6] Aufgrund der Darstellung bei Mayer erscheint es mir als durchaus möglich, daß auch bei den nicht-elitären Gliedern solcher Gemeinschaften eine recht große Distanz zwischen redender Elite und schweigender Nicht-Elite vorliegt.

Neue religiöse Bewegungen haben ihre Geschichte, eine vielleicht typische Geschichte; haben auch die Mitglieder dieser Bewegungen eine typische Geschichte? Gibt es so etwas wie eine „Normalbiographie"? Was disponiert zur Mitgliedschaft, wie dauerhaft ist die Zugehörigkeit, wie häufig sind Dekonversionen, wie erfolgt der Zugang zur Elite? Die Biographieforschung ist in jüngster Vergangenheit in verschiedenen Bereichen in Angriff genommen worden;[7] deren Fragestellungen wären auch im Hinblick auf Mitglieder neuer religiöser Bewegungen von hohem Interesse.

4. Generelle Entwicklungstendenzen gegenwärtiger Religion: Beispiel Heil und Heilung

Mayer bestätigt die Beobachtung von Wilson[8], daß die individuelle psychische und physische Gesundheit im Bereich der neuen religiösen Bewegungen eine zunehmende Rolle spielen; die der Gemeinschaft eigene esoterische Lehre tritt demgegenüber in ihrer Bedeutung zurück.

Nun sind Krankheit und Heilung eines der elementarsten religiösen Phänomene. Erst in der abendländischen Neuzeit ist die Behandlung der Krankheit aus der Religion herausgelöst worden, nicht zuletzt durch die reformatorische Ablehnung des Heiligenwesens. In den letzten zweihundert Jahren hat sich die Medizin zunehmend als eigenständiger gesellschaftlicher Teilbereich ausdiffe-

6 Mayer (1991)

7 Zur Biographieforschung im religiösen Kontext vgl. z. B. Ellerbrock (1990)

8 Wilson (1990)

renziert; die Krankheit wird von einem Gesundheitswesen verwaltet, dessen Eigendynamik vor allem im Hinblick auf die Kosten bekannt ist. Die Medizin hat eine quasireligiöse Würde erhalten; ich erinnere an die Redensart vom „Halbgott in Weiß". In jüngster Zeit ist allerdings immer mehr Kritik an dieser Medizin und ihrer technokratischen Art laut geworden; man propagiert wieder die Hausgeburt und will zu Hause sterben. Parallel dazu sind alle möglichen Spielarten von Alternativmedizin aufgekommen; und ebenso parallel dazu haben Krankheit und Heilung wieder neue religiöse Beachtung gefunden. Es gibt wieder Heilungsgottesdienste – und zwar nicht etwa bei den marginalen Pfingstlern, sondern in altehrwürdigen Zürcher Stadtkirchen. Meditations- und Rüstzeiten sollen heilende Kräfte *und* den Geschmack für das Heil stärken. Heil und Heilung geraten in eine gegenseitige Wiederannäherung, nachdem sie jahrhundertelang getrennt gewesen waren. An dieser Stelle zeigt sich also eine Entwicklungstendenz, welche innerhalb der neuen religiösen Bewegungen und der „normalen" Religion ganz parallel verläuft.

5. Austausch und Abgrenzung

Der religiöse Gesamthorizont der Gegenwart wurde eingangs als „synkretistisch" gekennzeichnet. Der intensive Religionskontakt ist dadurch erleichtert, daß das religiöse Symbolsystem weitgehend ausdifferenziert ist. d. h. es ist nur locker mit anderen gesellschaftlichen Subsystemen verbunden. Die Religionen konkurrieren miteinander nach dem Muster des Marktes; auch die Landeskirchen, welche organisatorisch noch dem Staat nachgebildet sind, müssen je länger je mehr nach Marktgesetzen operieren, um erfolgreich zu sein.

Diese Kontakt- und Konkurrenzsituation hat zwei gegenläufige Wirkungen. Einerseits werden Abgrenzungs-, andererseits Austauschmechanismen wirksam, z. T. sogar zur gleichen Zeit. Mayer weist darauf hin, daß in einzelnen Bewegungen unterschiedliche Grade der Abdichtung zu beobachten sind, daß aber die Anhänger sich durchaus nicht immer abgrenzungskonform verhalten. Auffällig ist auch der Hinweis darauf, daß eine bestimmte Botschaft große Attraktivität ausüben kann, ohne daß sich aber daraufhin eigentliche Anhänger rekrutieren lassen. Es ist also ohne weiteres möglich, daß in einer Bewegung die Elite auf Abgrenzung bedacht ist, während die Nicht-Elite Abgrenzungsstrategien ablehnt – ein Sachverhalt, der natürlich nicht nur im Bereich der neuen religiösen Bewegungen zu beobachten ist, sondern auch bei den Volkskirchen.

Das religiöse Verhalten scheint sowohl im Bereich der normalen wie der alternativen Religiosität dem wirtschaftlichen immer mehr zu ähneln: Man legt

sich nicht auf einen Lieferanten fest, sondern macht gern von verschiedenen Sonderangeboten Gebrauch. Diese Situation dürfte in der Konkurrenz religiöse Gemeinschaften begünstigen, welche über eine flexible Organisation bzw. einen niederen Organisationsgrad verfügen. Der wirtschaftliche Markt gibt ein immer zutreffenderes Modell für die Beschreibung religiöser Dynamik.

Zu dieser Dynamik tragen die von der „Normalität" entfernten Bewegungen häufig besonders viel bei; insofern ist die Größe einer Organisation nicht ausschlaggebend für deren Bedeutung, wie Mayer mit Recht bemerkt. Man denke zurück an den großen Einfluß der Bhagwanis in den frühen 80er Jahren! Der Religionswandel und die Ausbildung neuer Strukturen kommt also am ehesten in Gruppierungen zustande, welche weitab von der „statistischen Normalität", also vom „Gleichgewicht" angesiedelt sind. Aus diesem Grunde ist die Beschäftigung mit Gruppierungen dieser Art von besonderer Bedeutung, wenn es darum geht, mögliche Entwicklungstendenzen der Gegenwartsreligion überhaupt zu skizzieren.

Die Anwendung eines Markt-Modells für die religiöse Dynamik ist nicht ohne Probleme. Es läßt die Religion als „Ware" erscheinen, die zum baldigen Verbrauch bestimmt und womöglich mit einem Verfalldatum versehen ist. Die Religionen unseres kulturellen Umfeldes erheben jedoch in der Regel Anspruch auf „Wahrheit", wie immer diese im einzelnen gefaßt ist. Hier manifestiert sich ein Widerspruch, den man funktional (und das heißt von außen) folgendermassen beschreiben kann: Religion als Ware vermittelt eine kurzfristige und instabile, Religion als Wahrheit eine langfristige und stabile Orientierung. Es ist eine offene Frage, ob Religion in Zukunft zunehmend nur noch kurzfristige Orientierungen zu vermitteln vermag. Bisher scheint jedenfalls in der Menschheitsgeschichte das Bedürfnis nach langfristigen Orientierungen grundlegend gewesen zu sein.

LITERATURVERZEICHNIS

BERGER Peter L. (1980), Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt

ELLERBROCK Jochen (1990), Lebensexperimente des Glaubens. Eine empirische Untersuchung zu Entwicklung und gegenwärtigem Erleben von Religiosität, Frankfurt, Bern, New York

HEILER Friedrich (1980), Die Religionen der Menschheit, neu hg. von GOLDAMMER Kurt, 3. Aufl., Stuttgart.

MAYER Jean-François (1991), Religiosité(s) alternative(s), Papier zum Kolloquium „Religion et culture"

STOLZ Fritz (1986), „Die religiöse Gegenwartslage als Forschungsobjekt", Bulletin der Schweiz. Gesellschaft für Religionswissenschaft, 8, 12–29

RELLER Horst/KIESSLING Manfred (1985), Handbuch Religiöse Gemeinschaften. 3. Aufl., Gütersloh

WILSON Brian (1990), The Social Dimensions of Sectarianism, Oxford