

Pascal Siegers

Spiritualität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein umstrittenes Konzept*

Abstract: Spirituality is a contentious concept in the social sciences. This is above all due to the increasing number of different definitions of spirituality that are used in the field. Some scholars argue that given this heterogeneity, spirituality is not an analytic concept. Scholars use the concept to denote forms of belief that are not part of conventional religiosity. Therefore, spirituality refers to transformations of religion in modern societies. This paper shows that spirituality is generally defined in relation to religion or religiosity. Thus, different concepts of spirituality can be distinguished according to the way they draw the boundaries between religiosity and spirituality. This approach reveals the most important communalities and differences of different perspectives on spirituality as a scientific concept which allows a better assessment of empirical results from research on spirituality.

1. Einleitung

Die Ethnologin Sabine Doering-Manteuffel berichtet in der Zeit (16. Mai 2013), dass „eine stille spirituelle Revolution“ in Europa stattfindet und auch die britischen Religionswissenschaftler Paul Heelas und Linda Woodhead haben in einer 2005 erschienenen Studie die „spirituelle Revolution“ ausgerufen. Unter Spiritualität verstehen sie eine Vielfalt unterschiedlicher Praktiken, die nicht in den Bereich traditioneller Religion fallen aber einen Bezug zu einer – wie auch immer gearteten – transzendenten Wirklichkeit aufweisen. Darunter fallen fernöstlich inspirierte Praktiken wie Reiki, Yoga oder Ayurveda genauso wie esoterische Lehren (z.B. Astrologie, Geistheilen etc.), Okkultismus und heidnische oder schamanische Rituale. Und wenn auch Zweifel daran bestehen, ob Europa tatsächlich zu einem spirituellen Kontinent geworden ist, hat in den Sozialwissenschaften ohne Zweifel eine spirituelle Revolution stattgefunden: In den letzten 20 Jahren hat die Zahl der Publikationen, die in der Religionssoziologie und der Religionspsychologie das Konzept Spiritualität diskutieren oder Spiritualität als einen Prädiktor in Erklärungsmodellen verwenden, kontinuierlich zugenommen.¹ Dabei spielt Spiritualität in ganz unterschiedlichen Forschungskontexten eine Rol-

* Ich danke den anonymen Gutachtern des Beitrages für wertvolle Hinweise, die zu einer Verbesserung der Argumentation geführt haben.

¹ Für das Jahr 2011 verzeichnet der Social Science Citation Index für das Schlagwort ‚spirituality‘ 495 Einträge und nur 372 für das Schlagwort ‚religiosity‘. Die Suche wurde auf For-

le. In der Psychologie stellt sich die Frage, ob Spiritualität ein eigenständiges analytisches Konstrukt darstellt, das aus bestimmten Persönlichkeitsstrukturen hervorgeht (z.B. Saucier/Skrzypinska 2006). In den Gesundheits- und Pflegewissenschaften wird diskutiert, ob Spiritualität physische und psychische Gesundheit verbessern hilft (für eine Übersicht siehe Bucher 2007). In der (Religions-)Soziologie wird Spiritualität in der Regel im Kontext der Säkularisierungsdebatte thematisiert, um zu zeigen, dass Religion in modernen Gesellschaften nicht an Bedeutung verliert, sondern lediglich ein Formenwechsel stattfindet (Houtman/Aupers 2007; Heelas/Woodhead 2005). Der Glaube findet seinen Ausdruck nicht mehr im Rahmen einer traditionellen Religiosität, deren Formen und Inhalte weitgehend von den Kirchen definiert werden. Stattdessen wenden Individuen sich neuen Glaubensformen zu, die nicht mehr institutionell vordefiniert sind (z.B. Hervieu-Léger 1999).

Wie so oft, wenn sozialwissenschaftliche Begriffe eine große Resonanz erzeugen, hat die Hochkonjunktur des Spiritualitätsbegriffs in Religionssoziologie und Religionspsychologie dazu geführt, dass eine Vielzahl verschiedener Spiritualitätsbegriffe verwendet werden, wodurch eine gewisse Verwirrung über die Bedeutung des Konzeptes entstanden ist.

Für Streib und Hood (2011) ist die Differenzierung zwischen Spiritualität und Religiosität deshalb unnötig: „This term is unnecessary for the scientific discourse and for the conceptualization of etic terms in empirical research.“ (449) Auch Salander (2012) und Popp-Baier (2010) wenden sich gegen die Verwendung des Begriffs Spiritualität, weil dieser zu unspezifisch verwendet wird und daher nur von geringem analytischem Wert ist (siehe auch Koenig 2008).

Stärker aus einer säkularisierungstheoretischen Perspektive heraus kritisieren Voas und Bruce (2007) die große Bedeutung, die Spiritualität als sozialer Wirklichkeit in der Literatur zugeschrieben wird. Für sie ist zwar denkbar, dass neue Glaubensformen konventionelle Religiosität zum Teil ersetzen, allerdings sind diese Glaubensformen aufgrund ihrer großen Eklektizität kaum in der Lage, systematische Glaubenssysteme hervorzubringen.

Im Gegensatz dazu argumentiert Knoblauch (2012), dass Begriffe und Themen aus der New Age Bewegung mit dem Begriff der Spiritualität in den religiösen Mainstream moderner westlicher Gesellschaften diffundiert sind, und Melton (2007, 96) vermutet, dass spirituelle Glaubensformen zur größten religiösen Minderheit in der westlichen Welt geworden sind. Dem widerspricht Pollack (2008, 16), für den der Eindruck der zunehmenden Bedeutung alternativer Glaubensformen in erster Linie der großen Aufmerksamkeit für neue religiöse Phänomene in den Medien geschuldet ist.

Spiritualität ist folglich ein umstrittenes Konzept. Die Spiritualitätsdebatte in den Sozialwissenschaften verläuft entlang zweier miteinander verbundener Fragestellungen. Zum einen, ob Spiritualität als Konzept hinreichend präzise definiert ist, um zur soziologischen und psychologischen Theoriebildung beitragen zu können. Zum anderen, ob den verschiedenen Spiritualitätskonzepten tatsäch-

schungsartikel beschränkt, so dass Monographien, Beiträge zu Sammelbänden und Rezensionen unberücksichtigt bleiben.

lich eine soziale Wirklichkeit entspricht oder, ob es sich lediglich um einen neuen Begriff für ein Konglomerat bereits vorhandener Konzepte handelt.

Angesichts der großen Zahl an Publikationen, die in den vergangenen 10 Jahren zu Spiritualität erschienen sind, ist ein vollständiger Überblick über die Literatur in Psychologie und Soziologie nicht mehr möglich. Ziel dieses Beitrags ist vielmehr zu zeigen, dass der theoretische und empirische Gehalt des Spiritualitätskonzeptes in erster Linie davon abhängt, wie Spiritualität von Religiosität abgegrenzt wird. So können verschiedene Spiritualitätsbegriffe in Abhängigkeit des jeweiligen Erkenntnisinteresses diskutiert und in den Zusammenhang von Theorien der religiösen Individualisierung eingeordnet werden.

Auf diese Weise werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede sozialwissenschaftlicher Spiritualitätsbegriffe herausgearbeitet. Dies ermöglicht eine bessere Evaluation der empirischen Relevanz von Ergebnissen aus der Spiritualitätsforschung, weil sonst – angesichts der Heterogenität der Spiritualitätsbegriffe – Befunde aus unterschiedlichen Studien kaum verglichen werden können. Indem gezeigt wird, welche Merkmale für die verschiedenen Spiritualitätsbegriffe relevant sind, bietet der Beitrag einen Überblick über zentrale Argumente in der aktuellen Diskussion des Spiritualitätsbegriffes und referiert die wichtigsten empirischen Ergebnisse aus der Literatur.

Die Beschränkung auf Soziologie und Psychologie ergibt sich aus dem gemeinsamen Selbstverständnis beider Disziplinen als empirische Wissenschaften (unabhängig von den dabei verwendeten Methoden). Theologische oder philosophische Spiritualitätskonzepte werden nicht gesondert diskutiert, weil diese in der Regel keine empirische Ausrichtung haben, und damit für die sozialwissenschaftliche Forschung nur von eingeschränkter Bedeutung sind.

2. Transformationen der Religion

Die große Resonanz des Spiritualitätsbegriffs in den Sozialwissenschaften kann nur im weiteren Kontext der Diskussion über die Säkularisierungstheorie verstanden werden. In der Soziologie war es bis in die 1980er Jahre weitgehend unbestritten, dass Religion im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung kontinuierlich an sozialer Bedeutung verliert (Bruce 2002; Pickel 2011). Dieser Prozess verläuft – mehr oder weniger parallel – auf den drei Ebenen gesellschaftlicher Systeme (Dobbelaere 1981). Auf der Makroebene wurden mit der Trennung von Staat und Kirche die Grundlagen für die Herausbildung spezifischer Handlungsrationalitäten in den funktionalen Teilsystemen (z.B. Wirtschaft und Politik) der Gesellschaft gelegt, d.h. es findet ein Prozess gesellschaftlicher Differenzierung statt (Tschannen 1991). Dadurch wurde der universelle Gültigkeitsanspruch religiöser Weltansichten relativiert (Berger 1967). Auf der Mesoebene findet eine Pluralisierung des religiösen Angebotes statt, und auf der Mikroebene verliert die Teilnahme an kirchlichen Aktivitäten für die individuelle Religiosität an Bedeutung. Empirische Evidenz für einen kontinuierlichen Rückgang kirchlicher Religiosität in Europa wurde in zahlreichen Studien berichtet (Crockett/Voas 2006; Voas 2008; Jagodzinski/Dobbelaere 1995; Wolf 2008; Norris/Inglehart 2004; Hal-

man/Draulans 2006; Pickel 2010). Säkularisierung beschreibt folglich den sozialen Bedeutungsverlust der Religion in modernen Gesellschaften. Daraus folgt aber nicht das Verschwinden des Glaubens (Pickel 2011).

Schon in den 1960er Jahren hat Luckmann den Fokus der Religionssoziologie auf die Kirchen und die von ihnen definierten ‚zulässigen‘ Formen der Religiosität kritisiert. Seiner Ansicht nach führt gesellschaftliche Modernisierung nicht zu einem Rückgang individueller Religiosität, sondern induziert einen Formenwandel der Ausdrucksformen des Glaubens. Vertretern der Säkularisierungstheorie wurde daher vorgeworfen, mit veralteten Kategorien zu operieren. Insbesondere die empirische Sozialforschung verwende Indikatoren, die es nicht erlauben, neue Glaubensformen zu erfassen (Hervieu-Léger 1999, 20).

Aus dieser Kritik an der klassischen Säkularisierungstheorie wurde die Forderung abgeleitet, die Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung für den religiösen Wandel konzeptuell neu zu bestimmen. Zum Beispiel hat Berger (1967) seine ursprüngliche theoretische Position revidiert, wonach gesellschaftliche Differenzierung zu einer Pluralisierung der Weltansichten und damit zu einem Bedeutungsverlust der Religion führt, weil eine religiös legitimierte, objektivierte Weltansicht nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Er sieht nunmehr keinen zwingenden Zusammenhang mehr zwischen einer Pluralisierung der Weltansichten und dem Rückgang des Glaubens. Vielmehr findet eine Pluralisierung der Ausdrucksformen des Glaubens sowohl innerhalb als auch außerhalb des Rahmens konventioneller Religiosität statt (Berger 2012).

Taylor (2007) schlägt daher vor, Säkularisierung begrifflich neu zu bestimmen. Nicht der Rückgang der gesellschaftlichen oder individuellen Bedeutung von Religion soll damit gemeint sein, sondern der Übergang von einer Gesellschaft, in der eine traditionelle Religiosität die normative Referenz für den Glauben der Individuen ist, zu einer Gesellschaft, in der Individuen ihren Glauben frei wählen können:

„[T]he change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others. [...] Belief in God is no longer axiomatic. There are alternatives.“ (Taylor 2007, 3)

Grundbedingung für religiöse Wahlfreiheit ist die Entkoppelung sozialer und politischer von religiösen Identitäten. Nach Taylor können drei Konstitutionsbedingungen von Religion unterschieden werden. Die erste bezeichnet er als *paleo-durkheimian*. Damit sind Gesellschaften gemeint, in denen das Individuum sich selbst in Abhängigkeit von einer transzendenten Macht begreift. In solchen Gesellschaften ist der Glaube gleichbedeutend mit der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft (Taylor 2007, 455). Die zweite bezeichnet Taylor als *neo-durkheimian*. In diesen Gesellschaften können Individuen aus verschiedenen ähnlichen Glaubensformen wählen. Zum Beispiel kann aus den verschiedenen christlichen Kirchen frei gewählt werden, solange die Existenz des personalen Gottes anerkannt wird (Taylor 2007, 486). Die dritte Konstitutionsbedingung bezeichnet er als *post-durkheimian*. In diesem Fall sind politische und soziale Identitäten unabhängig

vom Glauben des Individuums. Die Sozialisation in eine kirchengebundene Religiosität verliert ihre Notwendigkeit für die gesellschaftliche Integration. Der Glaube kann von den Individuen entsprechend ihrer Bedürfnisse und Dispositionen frei gewählt werden, ohne soziale Sanktionen befürchten zu müssen. Das umfasst auch die Möglichkeit, keinen Glauben zu haben (Taylor 2007, 487). Prägend für den religiösen Wandel ist die massive Verbreitung eines expressiven Individualismus in westlichen Gesellschaften im Zuge des *subjective turns* (Taylor 2007, 473). In wohlhabenden Gesellschaften sind die materiellen Grundbedürfnisse der Menschen befriedigt. Deshalb dient der Konsum von Gütern immer mehr dem Ausdruck der eigenen Vorlieben und Geschmäcker und wird so zu einem Mittel der Individuen, ihre Individualität auszudrücken. Diese Konsumlogik wird auch auf den Bereich der Religion übertragen.

Die *post-durkheimian* Form der Religion beschreibt Taylor mit Bezug auf die westliche Welt (insbesondere Europa und Kanada), weil die Entkoppelung religiöser und sozialer Identitäten in anderen Teilen der Welt als soziales Phänomen kaum auftritt.

Die Attraktivität, die Spiritualität als analytisches Konzept für Wissenschaftler hat, erklärt sich aus den von Berger und Taylor analysierten Transformationen der Religion. Das von den Kirchen definierte institutionelle Modell von Religiosität stellt nicht (mehr) selbstverständlich die Referenz für den Glauben der Individuen dar. Sie können aus verschiedenen Angeboten den Glauben wählen, der am ehesten ihren Bedürfnissen und Präferenzen entspricht. Dadurch kommt es zu einer Pluralisierung der individuellen Ausdrucksformen des Glaubens in säkularisierten Gesellschaften.

Der Begriff ‚Spiritualität‘ bietet Sozialwissenschaftlern eine Kategorie, die die genannten Veränderungen abbildet. Spiritualität konnotiert gleichermaßen den Transzendenzbezug, der für Religion in den meisten Definitionen charakteristisch ist, wie auch die relative Distanz vom institutionellen Modell der Religiosität.

3. Drei Perspektiven auf Spiritualität

Gemeinsam ist allen sozialwissenschaftlichen Spiritualitätsbegriffen die Abgrenzung vom institutionellen Modell der Religion, wie es vor allem in den monotheistischen Religionen vorzufinden ist. Knoblauch spricht in diesem Zusammenhang von einem Topos, der das Definitionsmonopol der Kirchen über das, was Religion und Glaube sind, in Frage stellt und damit andere Ausdrucksformen des Glaubens legitimiert (Knoblauch 2012). Die Heterogenität der verwendeten Spiritualitätsbegriffe resultiert aus der unterschiedlichen Grenzziehung zwischen konventioneller (kirchlicher) Religiosität und alternativen Ausdrucksformen des Glaubens. Aus diesem Grund lassen sich Spiritualitätsbegriffe danach ordnen, wie die Grenze zwischen Religion/Religiosität und Spiritualität gezogen wird.

Drei theoretische Perspektiven können dabei unterschieden werden: (1) Spiritualität als religiöse Individualität, (2) Spiritualität als religiöse Individualisierung und (3) Spiritualität als religiöser Individualismus. Diese drei theoretischen Zugänge schließen sich nicht wechselseitig aus, sie bauen zum Teil sogar aufeinander

ander auf. Es geht im Folgenden darum, die dominanten Merkmale der jeweiligen Perspektiven herauszuarbeiten. Eine Übersicht über die drei theoretischen Perspektiven auf Spiritualität gibt *Abbildung 1*.



3.1 Spiritualität als religiöse Individualität

Die erste Perspektive auf den Spiritualitätsbegriff ist aus dem empirischen Befund hervorgegangen, dass sich ein bedeutender Anteil der Bevölkerung als „spirituell, aber nicht religiös“ bezeichnet (Fuller 2001). Dies verweist darauf, dass Religiosität und Spiritualität im alltäglichen Sprachgebrauch differenziert verwendet werden (Zinnbauer et al. 1997), wobei ganz verschiedene Themen unter den Spiritualitätsbegriff subsumiert werden (Ammerman 2013). Gleichzeitig zeigen empirische Studien einen starken Zusammenhang zwischen spiritueller und religiöser Selbstbeschreibung (Marler/Hadaway 2002; Schlehofer et al. 2008; Berghuijs et al. 2013).

Wenn jedoch Spiritualität und Religiosität auf der einen Seite differenziert wahrgenommen werden, auf der anderen Seite jedoch korreliert sind, wirft das die Frage auf, worin der Unterschied zwischen beiden Konzepten tatsächlich besteht.

Eine frühe Studie von Zinnbauer und Kollegen (1997) untersucht die Bedeutung, die beiden Begriffen von Probanden in den USA zugeschrieben wird. Dabei wird deutlich, dass Spiritualität vor allem mit der persönlichen, subjektiven Seite des Glaubens in Verbindung gebracht wird (z.B. die eigene Beziehung zu Gott oder dem Heiligen, Transzendenzerfahrungen), während Religiosität in erster Linie mit der institutionellen und gemeinschaftlichen Seite des Glaubens assoziiert wird (z.B. mit der kirchlichen Gemeinschaft, Dogmen, moralischen Regeln). Kel-

ler und Kollegen (2013) zeigen, dass diese Unterscheidung von Religiosität und Spiritualität in Deutschland und den USA sehr ähnlich ist. Individuen, die sich selbst nur als ‚spirituell, aber nicht religiös‘ beschreiben, neigen zudem dazu, Religion negativ zu beurteilen, während die Gruppe, die sich als ‚religiös und spirituell‘ beschreibt, kaum Unterschiede zwischen beiden Begriffen sieht.

In einer konzeptionellen Diskussion des Spiritualitätskonzeptes argumentieren Hill und Kollegen (2000) daher, dass Spiritualität die individuelle Seite der Religion beschreibt, also die Gefühle und Erfahrungen der Individuen in Verbindung mit Transzendenz. Religiosität wird dagegen stärker den Institutionen des religiösen Feldes zugeordnet. Allerdings sind individuelle Gefühle und Erfahrungen auch für Religiosität konstitutiv. Die institutionelle Seite komplementiert diese lediglich, was den starken empirischen Zusammenhang zwischen den beiden Selbstbeschreibungen erklärt.

Spiritualität wäre aus dieser Perspektive folglich ein allgemeinerer Begriff für Glauben, der Religiosität in der Regel miteinschließt (Hill et al. 2000; Hill/Pargament 2003). Ganz ähnlich verwenden Saucier und Skrzypinska (2006) den Begriff *subjective spirituality*, der im Wesentlichen mystische Erfahrungen beschreibt und einer *tradition-oriented religiousness* gegenübergestellt wird. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass spirituelle bzw. mystische Erfahrungen auf etwas Heiliges bezogen sein müssen (Hill et al. 2000; Hill/Pargament 2003). Was das Heilige ist, bleibt in den meisten Fällen unbestimmt. Lediglich eine Auflistung verschiedener Möglichkeiten, das Heilige zu bestimmen, wird angeboten (z.B. Gott, das Transzendente, eine letzte Wirklichkeit etc.).

Die konzeptuelle Nähe zu Troeltschs (1912) Mystik ist hier offensichtlich. Troeltsch beschreibt die Mystik als einen „radikalen Individualismus“ (Troeltsch 1912, 864), der die Präsenz transzendenter Kräfte in der eigenen Erfahrung, in der „Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit“ (Troeltsch 1912, 850) der religiösen Erfahrung sucht. Die Interpretation heiliger Schriften wird in der Mystik der individuellen Erfahrung unterworfen und nicht von der Institution bestimmt, wie dies in der Kirchenreligiosität der Fall ist (Troeltsch 1912, 863). Eine rituelle oder institutionelle Vermittlung zwischen Individuum und Gott braucht die Mystik nicht: Gottesdienste und Gemeinde spielen keine Rolle (Troeltsch 1912, 850). Allerdings betrachtet Troeltsch die Mystik nicht als losgelöst von den Kirchen. Vielmehr setzt sie die Existenz der Kirchen voraus (Troeltsch 1912, 850). Die Mystik stellt daher entweder eine Ergänzung der Religiosität dar oder sie dient der Erneuerung der kirchlichen Lehren (Roof 1998, 214). In beiden Fällen ist die Referenz auf die christlichen Kirchen vorhanden.

Wird Spiritualität in erster Linie als das persönliche und subjektive Erfahren von Transzendenz definiert, findet die Abgrenzung zur Religiosität über die Gegenüberstellung von Individuum und Institution statt. Der Bezug zur Individualisierungstheorie ist hier unmittelbar ersichtlich. Als erste Stufe der Individualisierung definiert Quandt (2008) die Herausbildung der Individualität, was bedeutet,

„dass subjektiv die kognitive Präsenz und Valenz der eigenen Zugehörigkeit zu sozialen Kategorien abnimmt, und dass Selbstbilder sich weniger auf solche Zugehörigkeiten stützen. Die reine Tatsache des ‚Ich-Seins‘ mit der Bewusstheit der Grenzen zur Außenwelt wird hingegen zur kulturellen Selbstverständlichkeit.“ (Quandt 2008, 99f.)

Für Hervieu-Léger (1999, 159) beginnt die Entwicklung der Individualität im religiösen Feld mit der Verinnerlichung der Religion im Zuge der Reformation. An die Stelle der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft, die sich über gemeinsame Glaubenssätze, Rituale und moralische Normen bestimmt, tritt eine Religiosität, die von einer individuellen Beziehung zu Gott gekennzeichnet ist. Auch die Erlösung des Individuums wird an die Qualität der eigenen Beziehung zu Gott gekoppelt und ist nicht mehr nur an eine Lebensführung im Einklang mit einer religiös definierten Moral (z.B. Einhaltung der 10 Gebote) gekoppelt. Die Herausbildung religiöser Individualität relativiert die Bedeutung religiöser Institutionen für die Vermittlung des Glaubens. Religiöse Individualität ist daher eine Grundbedingung für die Herausbildung von Taylors *neo-durkheimian* Form der Religion.

Spiritualität als religiöse Individualität bleibt nicht auf den Bereich konventioneller Religiosität beschränkt, sondern – und hier liegt ein Unterschied zur Mystik nach Troeltsch – verweist auch auf die Möglichkeit, ohne den Rahmen einer religiösen Gemeinschaft und die Vermittlung religiöser Institutionen eine individuelle Beziehung zu transzendenten Wirklichkeiten zu entwickeln. Zumindest implizit betonen diese Spiritualitätsbegriffe die Gemeinsamkeiten zwischen einer Spiritualität, die Teil einer konventionellen Religiosität ist, und einer Spiritualität, die gänzlich ohne institutionellen Rahmen gelebt wird. Tatsächlich beschreiben sich die meisten Probanden in empirischen Studien sowohl als spirituell als auch als religiös. Nur eine Minderheit sieht sich selbst als nur spirituell oder nur religiös (Marler/Hadaway 2002), wobei diese Gruppen in Europa größer sind als in den USA (Utsch/Klein 2011).

In der sehr allgemeinen Bestimmung anhand des Gegensatzes von Innerlichkeit und Institution wird deutlich, dass der Spiritualitätsbegriff kaum als eigenständiges theoretisches Konstrukt konturiert wurde.

Vor allem innerhalb der Religionspsychologie wird daher kritisiert, dass die Differenzierung von Individuum und Institution nicht ausreicht, um Spiritualität als eigenes analytisches Konstrukt zu rechtfertigen. Weil keine konkreten Inhalte mit dem Begriff verbunden werden, stiftet dessen Verwendung für religiöse Individualität mehr Verwirrung als Nutzen (Salander 2012). Streib und Hood (2011) argumentieren deshalb, anstelle von Spiritualität von *privatized experience-oriented religion* zu sprechen. Allerdings räumen sie ein, dass Spiritualität als empirischer Begriff (d.h. als Kategorie der Selbstbeschreibung von Individuen) berücksichtigt werden muss (siehe z.B. Keller et al. 2013).

Die Kritik von Hood und Streib kann noch zugespitzt werden, weil ein Spiritualitätsbegriff, der individuelle Erfahrung von Transzendenz in den Vordergrund stellt, wenig mehr als die Erfahrungsdimension der Religiosität im mehrdimensionalen Konzept von Glock (1962) abbildet. Glock hatte sein Konzept

explizit zur Beschreibung der Vielfalt der Ausdrucksformen individueller Religiosität entwickelt und postuliert die relative Unabhängigkeit der fünf von ihm beschriebenen Dimensionen. Das bedeutet, dass religiöse Erfahrungen ohne die Bindung an einen konventionellen religiösen Glauben innerhalb dieses Konzeptes ohne weiteres verortet werden kann.

In den verwendeten Operationalisierungen von Spiritualität findet sich die Betonung der Gemeinsamkeiten von Spiritualität und Religiosität wieder (eine Diskussion findet sich bei Hill/Pargament 2003). In manchen Fällen wird Spiritualität als allgemeines Konzept operationalisiert, das Religiosität miteinschließt. Die Indikatoren sind dann so formuliert, dass Erfahrungen von Transzendenz allgemein erfasst werden. Religion und Spiritualität werden in der Operationalisierung nicht differenziert.² In anderen Fällen werden Spiritualität und Religiosität als jeweils eigene Konstrukte erfasst, wobei die Selbstbeschreibung als spirituell bei der Messung von Spiritualität häufig im Vordergrund steht (Lindeman et al. 2012; Saroglou/Munoz-Garcia 2008; Van Cappellen et al. 2013; Hodge 2003).³ Wiederum andere Studien verwenden komplexere Skalen zur Messung der subjektiven Erfahrungen von Transzendenz, um diese von konventioneller Religiosität abzugrenzen (z.B. Saucier/Skrzypinska 2006). Die empirischen Ergebnisse dieser Studien zeigen, dass Religiosität und Spiritualität empirisch unterschieden werden können. Das bezieht sich sowohl auf die Unterscheidung von konventioneller Religiosität und Spiritualität in konfirmatorischen Faktorenanalysen (z.B. Hodge 2003) als auch auf deren jeweilige Korrelate mit Kriteriumsvariablen (Saucier/Skrzypinska 2006; Lindeman et al. 2012).

Zwei Probleme sind mit diesen Skalen in der Regel verbunden. Erstens, vermischen sie Indikatoren, die auf unterschiedliche Dimensionen von Glocks Modell von Religiosität verweisen. Indem zum Beispiel Items für Glaube, Handeln und Erfahrung in einer Skala kombiniert werden, verringert sich die theoretische Präzision der gemessenen Konstrukte (Hill 2013).

Zweitens wird kritisiert, dass in den Skalen zum Teil Items verwendet werden, die inhaltlich sehr nahe an Fragen nach dem subjektiven Wohlbefinden sind. Zusammenhänge zwischen Spiritualität und subjektivem Wohlbefinden oder dem subjektiven Gesundheitszustand sind dann tautologisch (Koenig 2008).

Die Definition von Spiritualität stärker am Modell von Glock auszurichten, könnte dabei helfen, die Qualität der Messinstrumente zu verbessern, indem die Dimension der religiösen Erfahrung erhoben würde. Dabei können Erfahrungen, die einen Bezug zu einer religiösen Tradition haben (z.B. als Erfahrungen der Präsenz des personalen Gottes) von Erfahrungen unterschieden werden, die keinen institutionellen Rahmen haben. Indikatoren für eine allgemeine Erfassung religiöser Erfahrungen sollten dann keine Fragen nach Glaubensvorstellungen und Handeln aufweisen und ohne Referenz auf Formen oder Inhalte einer konventionellen Religiosität formuliert werden.

² Beispielhaft dafür steht die „Spiritual attitude and involvement list“ (Meezenbroek et al. 2012). Beispiel items sind „There is a God or higher power in my life that gives me guidance“ oder „I talk about spiritual themes with others (themes such as the meaning in life, death or religion)“.

³ Eine Übersicht über Instrumente, die in deutscher Sprache vorliegen, findet sich bei Zwingmann et al. 2010.

Eine Operationalisierung entlang der Selbstbeschreibungen als ‚spirituell, aber nicht religiös‘ etabliert hingegen einen Gegensatz zwischen Religiosität und Spiritualität, der einer Konzeptualisierung als religiöse Erfahrung nicht gerecht wird. Der Indikator ist auch deshalb unglücklich, weil Spiritualität auch zur Selbstbeschreibung dezidiert säkularer Individuen verwendet wird (z.B. als atheistische Spiritualität) (Pasquale 2007).

3.2 Spiritualität als religiöse Individualisierung

Eine zweite theoretische Perspektive geht über eine Konzeptualisierung von Spiritualität als religiöse Individualität hinaus, indem die Prozesse der Deinstitutionalisierung innerhalb des religiösen Feldes im Spiritualitätsbegriff berücksichtigt werden. Der Ausgangspunkt der Argumentation ist die Feststellung, dass traditionelle religiöse Institutionen ihre Deutungshoheit über den Glauben der Individuen nicht mehr durchsetzen können. Mit zunehmender funktionaler Differenzierung moderner Gesellschaften entwickeln sich systemspezifische Handlungsrationaltäten, die in Konkurrenz zu einer allumfassenden religiösen Weltansicht stehen (Berger 1967), die traditionellen Gesellschaften unterstellt wird. Religiöse Deutungen verlieren für die Individuen an Bedeutung und die Weltanschauungen der Individuen pluralisieren sich. Als Folge schwindet die institutionelle Kontrolle der religiösen Institutionen (d.h. in erster Linie der Kirchen) über den Glauben der Individuen. Im Gegenzug gewinnen die Individuen an Handlungsfreiheit bei der Konstruktion ihrer Weltanschauungen (Hervieu-Léger 1999). Diese Handlungsfreiheit nutzen die Individuen, um aus Elementen unterschiedlicher traditioneller Religionen und weiteren Quellen einen individualisierten Glauben zusammenzustellen. Dieser mag von außen betrachtet inkonsistent sein; entscheidend ist die subjektive Plausibilität der individualisierten Glaubensformen.

Typisch für einen individualisierten Spiritualitätsbegriff ist seine inklusive Ausrichtung. Es werden alle potentiellen Ausdrucksformen des Glaubens einbezogen, wobei eine große Bandbreite an spirituellen Praktiken berücksichtigt wird. Das Spektrum reicht von Adaptationen fernöstlicher Praktiken (Meditation, Yoga etc.), Schamanismus, heidnischen Religionen bis hin zur Esoterik. Nur die Differenzierung von traditioneller Religiosität und individualisierter Religiosität ist allgemein von Bedeutung.

Spiritualität als Ausdruck religiöser Individualisierung hat vor allem die soziologische Diskussion in den Vereinigten Staaten geprägt. Bellah und Kollegen (1985) haben schon in den 1980er Jahren die Bedeutung des wachsenden Individualismus für den religiösen Wandel in den USA herausgearbeitet. Weil sich die Individuen immer stärker von den traditionellen religiösen Institutionen lösen, entstehen potentiell so viele religiöse Glaubenssysteme wie es gläubige Individuen gibt. Idealtypisch illustriert wird dies am Beispiel einer jungen Krankenschwester (Sheila), die ihren individuellen Glauben nach sich selbst benennt: „Sheilaism“ (Bellah et al. 1985, 220f.).

Auch Roofs (1993) Studie über den religiösen Wandel der Baby-Boomer Generation in den Vereinigten Staaten zeigt die Individualisierung des Glaubens. Dabei nimmt er direkt Bezug auf Spiritualität als „expression to the being that

is in us; it has to do with feelings, with the power that comes from within, with knowing our deepest selves and what is sacred to us“ (Roof 1993, 64). Für Roof sind religiöse Erfahrung und Emotion für die Generation der Baby-Boomer zum Leitmotiv ihrer religiösen Praxis geworden, während für ältere Generationen die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde im Mittelpunkt stand. Dies bezeichnet er als Suche auf einem spirituellen Marktplatz. Auch wenn Roofs Spiritualitätsbegriff den Akzent auf religiöse Individualität legt, verweist die Metapher des spirituellen Marktplatzes auf die Individualisierung der Glaubensinhalte. Roof schätzt den Anteil der aktiv Suchenden auf etwa 9 bis 19 Prozent der u.s.-amerikanischen Bevölkerung.

Während Bellah und Kollegen eine Tendenz zur Individualisierung in der amerikanischen Tradition des Individualismus begründet sieht, sieht Roof den Grund in den Kontingenzen moderner Gesellschaften und der Entfremdung der Individuen von ihren natürlichen Lebensgrundlagen (Roof 1998).

Ähnlich diagnostiziert Wuthnow (1998) einen Wandel von einer *spirituality of dwelling* zu einer *spirituality of seeking*. Die erste entspricht einer religiösen Praxis, die an bestimmte heilige Orte (z.B. an Kirchen als Orte) und damit Gemeinschaften gebunden ist. Teilnahme am Gottesdienst ist für diese Form des Glaubens zentral. Die zweite beschreibt eine Hinwendung zur individuellen Suche eines Glaubens, die losgelöst von traditionellen religiösen Autoritäten stattfindet: „Faith is no longer something people inherit but something for which they strive.“ (Wuthnow 1998, 8) Die gesellschaftliche Voraussetzung für die Entstehung einer *spirituality of seeking* ist folglich die Zunahme religiöser Handlungsfreiheit der Individuen und die Unterbrechung der intergenerationalen Transmission religiösen Glaubens als festem Bestandteil sozialer Identitäten: „A spirituality of seeking is closely connected to the fact that people increasingly create a sense of personal identity through an active sequence of searching and selecting.“ (Wuthnow 1998, 10)

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass sowohl Roof als auch Wuthnow Ansätze einer Re-institutionalisierung individualisierter Religion nicht ausschließen und dass keine *a priori* Inkompatibilität zwischen konventioneller Religiosität und individualisierter Religiosität postuliert wird. Roof sieht im Aufkommen individualisierter Glaubenssysteme eine Möglichkeit zur Erneuerung der Kirchen (Roof 1998) und für Wuthnow bleiben die Kirchen als Produzenten religiöser Sinnangebote auch im Rahmen einer *spirituality of seeking* relevant, da sie von den Individuen punktuell abgerufen werden können.

Nicht alle Studien, die sich der Individualisierungsthese zuordnen lassen, verwenden den Begriff Spiritualität als zentrales Konzept. Im weiteren Sinne zählt auch das *believing without belonging* Argument von Davie zur religiösen Individualisierungsthese (Davie 1994). *Believing without belonging* beschreibt die Abkehr der Individuen von den Kirchen ohne dabei ihren Glauben abzulegen. Tests dieser Hypothese zeigen jedoch, dass im selben Maße wie der Kirchengang auch der konventionelle Glaube zurückgeht (Wolf 2008; Voas/Crockett 2005; Aarts et al. 2008; Bruce 2002).

Hervieu-Léger (1999) verwendet die Figur des Pilgers, um religiöse Individualisierungstendenzen zu beschreiben und gerade im europäischen Kontext ist die

Metapher des religiösen Bricolage (Bastelns) weit verbreitet (Champion 2004; Hervieu-Léger 2005; Saroglou 2006), um die Zusammenstellung individualisierter Glaubenssysteme zu beschreiben. Bricolage beschreibt einen Suchprozess, in dem aus verschiedenen religiösen und philosophischen Quellen einzelne Elemente zu einem neuen Glauben zusammengeführt werden. Damit ist Bricolage ein innovativer Prozess, der den Bestand an religiösen Sinngehalten in einer Gesellschaft erweitert (Hervieu-Léger 2006). Zum Beispiel nehmen pantheistische Glaubensvorstellungen in der westlichen Welt tendenziell zu (Knoblauch 2009, 158). Die Ursache des Bricolage sieht die Autorin vor allem in der Unterbrechung der intergenerationalen Transmission religiöser Glaubenslehren und Wissensbestände (Hervieu-Léger 1993). Überzeugender als andere Autoren stellt Hervieu-Léger (1999) die Bedeutung der Erfahrungsorientierung für die Individualisierung des Glaubens heraus: Die subjektive Plausibilität des Glaubens wird aus der Authentizität der eigenen Transzendenzerfahrung abgeleitet.

Die Erfahrungsorientierung ist auch für Knoblauch (2009; 2012) ein zentrales Merkmal von Spiritualität. Sie steht für den religiösen Ausdruck eines allgemeinen Trends zur Subjektivierung in modernen Gesellschaften.⁴ Diese führt zu einer Entgrenzung von Religion, weil die von den Individuen verwendeten religiösen Codes nicht mehr auf den Bereich des Religiösen beschränkt bleiben, sondern in die populäre Kultur diffundiert sind. Gleichzeitig bedienen sich die Kirchen immer stärker popkultureller Elemente, was sich in einer ‚Eventisierung‘ der Religion ausdrückt. Auch bei Knoblauch bezeichnet Spiritualität damit einen Prozess, der im Rahmen der konventionellen Religiosität wirksam wird (Knoblauch 2009).

Zusammenfassend beschreibt Spiritualität als religiöse Individualisierung eine Pluralisierung individueller Glaubensüberzeugungen, die aus einem veränderten Suchverhalten der Individuen resultiert, das nicht auf die Angebote der traditionellen Religionen beschränkt ist. In diesem Prozess wird religiöse Wahrheit relativiert. Die Erfahrungsorientierung, die Spiritualität als Individualität ausmacht, ist eine Grundbedingung für die Individualisierung des Glaubens, weil die subjektive Plausibilität des Glaubens aus den eigenen Transzendenzerfahrungen abgeleitet wird.⁵

Zwei Annahmen liegen der religiösen Individualisierung zu Grunde, die kritisch reflektiert werden müssen. Zum einen geht die Feststellung einer Pluralisierung von der Annahme einer Vergangenheit aus, in der religiöser Glaube und religiöse Praxis der Individuen dem institutionellen Modell entsprachen. McGuire (2008a) dagegen argumentiert, dass auch der Bereich der konventionellen Religiosität sehr viel heterogener war und ist als allgemein unterstellt wird. McGuire schlägt deshalb vor, den Spiritualitätsbegriff als allgemeinere analytische Kategorie zu verwenden, um „patterns of spiritual practices and experiences that comprise individual religion-as-lived“ zu untersuchen (McGuire 2008b, 228). In

⁴ Damit ist Knoblauchs Spiritualitätsbegriff schon sehr nahe am Konzept der Spiritualität als Individualismus (siehe *Abschnitt 3.3*). Allerdings betont er, dass Spiritualität nicht notwendigerweise subjektivistisch ist (Knoblauch 2009), also der Individualismus als Orientierung der Individuen nicht unbedingt von Bedeutung für den Glauben ist.

⁵ Eine kritische Einschätzung der Unterscheidung von Spiritualität und Religiosität anhand der Erfahrungsorientierung erfolgt im Abschnitt zur Spiritualität als Individualismus.

dieser Form beinhaltet der Spiritualitätsbegriff allerdings nicht einmal mehr eine Abgrenzung von Religiosität.

Zweitens thematisieren die Autoren die Rolle säkularer Weltanschauungen in zeitgenössischen Gesellschaften kaum. Das liegt am unter anderem an Luckmanns (1991) Einfluss auf die Diskussion um die religiöse Individualisierung. Er bestimmt Religion als die „Transzendierung des menschlichen Organismus“ (Luckmann 1991, 85). Sie wird damit zur anthropologischen Konstante, weil ohne Religion keine Sozialisation in menschliche Gemeinschaften mehr möglich ist.

Empirische Studien haben jedoch gezeigt, dass säkulare Weltanschauungen (zumindest in Europa) von großer Bedeutung sind, auch wenn alternative Glaubensformen in den Studien berücksichtigt werden (Siegers 2012). Aus der Perspektive der Säkularisierungstheorie wird daher bezweifelt, dass Spiritualität im Sinne eines individualisierten Glaubens als Zeichen der Persistenz des Glaubens in modernen Gesellschaften gewertet werden kann (Glendinning/Bruce 2006). Dabei wird vor allem der eklektische Charakter einer individualisierten Spiritualität hervorgehoben, der sich aus der Neigung zum Synkretismus ergibt. Bruce argumentiert, dass individualisierte Glaubensformen keinerlei Gemeinsamkeiten aufweisen. Weil die Inhalte eines spirituellen Glaubens beliebig sind, hat dieser keinen Einfluss auf Einstellungen und Handeln der Individuen (Bruce 2004). Deshalb ist Spiritualität – im Gegensatz zur konventionellen Religiosität – als soziologischer Untersuchungsgegenstand von untergeordneter Bedeutung (Voas/Bruce 2007). Zudem verhindere der Eklektizismus spiritueller Glaubensformen die Herausbildung konsistenter Lehren, die in intergenerationalen Sozialisationsprozessen weitergegeben werden können. Sie sollten daher als Transitionsstadium aus einer konventionellen Religiosität in säkulare Orientierungen interpretiert werden (Voas/Bruce 2007).

Der Kritik aus säkularisierungstheoretischer Perspektive sind die Autoren der religiösen Individualisierung bislang kaum begegnet. In der Literatur fehlen Studien, die zeigen, welche individuellen Determinanten die Individualisierung des Glaubens begünstigen. Die meisten Autoren verorten die Gründe auf der gesellschaftlichen Ebene. Für Hervieu-Léger z.B. ermöglicht eine individualisierte Religion die Integration segmentierter Identitäten in funktional differenzierten Gesellschaften (Hervieu-Léger 2006). Allerdings wird nicht deutlich, welche individuellen Bedingungen dazu führen, dass manche Individuen ihren Glauben individualisieren, während andere eine konventionelle Religiosität oder eine säkulare Weltanschauung (Atheismus, Agnostizismus oder Indifferenz) annehmen. Merkmale auf der Individualebene auf Bedingungen der sozialen Kontexte zurückzuführen birgt das Risiko eines ökologischen Fehlschlusses.

In einigen Fällen wurde zwar versucht, die Persistenz des Glaubens außerhalb institutionalisierter Religion mit Umfragedaten zu belegen (z.B. Lambert 2004; Campiche 2004). Diese Studien gehen aber nicht über Häufigkeitsauszählungen und einfache Kreuztabellen hinaus. Zudem kritisiert Bruce zutreffend die Tendenz, sehr allgemeine Fragen nach dem Sinn des Lebens unzulässig als Hinweis auf die Persistenz eines religiösen Bedürfnisses zu werten, obwohl auch säkulare Weltanschauungen Sinnangebote bereitstellen (Bruce 2002, 188f.).

Das Fehlen empirischer Studien geht auch darauf zurück, dass die Vielfalt der Ausdrucksformen eines individualisierten Glaubens die Operationalisierung in empirischen Studien erschwert. Einen Ansatz für eine differenzierte Operationalisierung von Religiosität, die Individualisierungstendenzen des Glaubens abbildet, hat Huber (Huber 2009) in Erweiterung des mehrdimensionalen Modells von Glock entwickelt, das den Daten des Religionsmonitors zu Grunde liegt. Das Modell unterscheidet für jede von Glocks Dimensionen zwei religiöse Basissemantiken. Zum einen den Theismus, der typisch für eine konventionelle Religiosität im Rahmen der monotheistischen Religionen ist. Dieser beschreibt eine Vorstellung von transzendenter Macht als personales Gegenüber. Zum anderen den Pantheismus, der in der Literatur mit dem Aufkommen spiritueller Glaubensformen in Verbindung gebracht wird (Barker 2008). Transzendenz wird hier als unpersönliches Prinzip verstanden.⁶ Mit diesem Instrument lässt sich untersuchen, ob Individuen systematisch Elemente aus beiden religiösen Basissemantiken kombinieren. Typologische Studien mit den Daten des Religionsmonitors beschränken sich jedoch auf Kreuztabellen der spirituellen und religiösen Selbstbeschreibung und nutzen daher das Potential der Daten noch nicht vollständig (Huber/Klein 2011). Zudem ist nicht sicher, ob die beiden religiösen Basissemantiken ausreichen, um individualisierte Glaubensformen erschöpfend zu beschreiben.

3.3 Spiritualität als religiöser Individualismus

Eine dritte theoretische Perspektive konzeptualisiert Spiritualität explizit als Alternative zu einer konventionellen Religiosität, die einem bestimmten Milieu zugeordnet werden kann, das mit dem kirchenreligiösen Milieu keine oder nur geringe Überschneidung aufweist (Heelas/Woodhead 2005). Auch aus dieser Perspektive wird ein großes Spektrum verschiedener Praktiken und Glaubensüberzeugungen dem Spiritualitätsbegriff zugeordnet und als „post-christliche Spiritualität“ (Houtman/Aupers 2007), „New Age Spiritualität“ (Houtman/Mascini 2002), oder „alternative Spiritualitäten“ (Siegers 2012) bezeichnet. Stärker als die Autoren, die Spiritualität als Individualisierung verstehen, werden die Ursprünge spiritueller Glaubensformen in der New Age Bewegung der 1960er- und 1970er-Jahre gesehen (Hanegraaff 1996), die sich seit den 1980er-Jahren zum kulturellen Mainstream geöffnet hat (Melton 2007). Trotz der Vielfalt unterschiedlicher Praktiken lassen sich aus dieser Perspektive zwei Leitmotive von Spiritualität ableiten: religiöser Individualismus und holistische Glaubensüberzeugungen. Dadurch konstituiert sich Spiritualität als autonomes Glaubenssystem, das sich von konventioneller Religiosität empirisch abgrenzen lässt.

Religiöser Individualismus stellt das Individuum und seine Bedürfnisse in den Mittelpunkt der Glaubenspraxis. Heelas und Woodhead (2005) unterscheiden deshalb *subjective-life spiritualities* von *life-as religion*. *Life-as* meint die Ausrichtung des Lebens an Rollenerwartungen, die von außen an die Individuen herangetragen werden (z.B. als fürsorglicher Familienvater, regelmäßiger Kirch-

⁶ Indikatoren sind u.a. spirituelle Rituale, Meditation, All-Erfahrung, unpersönliches Gottesbild.

gänger, etc.). Eine *life-as religion* betont daher die Konformität mit Normen, deren Gültigkeit unter Verweis auf einen (moralisch überlegenen) Gott begründet wird. In der Praxis bedeutet dies, Regeln zu befolgen, die von religiösen Autoritäten mit dem Verweis auf Gott begründet werden. Demgegenüber steht *subjective-life* für ein Leben in Übereinstimmung mit den eigenen Wünschen, Bedürfnissen und Möglichkeiten. Grundlage dafür ist die Befähigung der Individuen, ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. *Subjective-life spirituality* ist deshalb ein Glauben, der die Subjektivität der Individuen in den Mittelpunkt der Glaubenspraxis stellt, indem das Subjekt selbst als Träger des Heiligen verstanden wird, also eine ‚Sakralisierung des Selbst‘ stattfindet (Heelas/Woodhead 2005). Die Charakterisierung des *life-as* ausschließlich aus der hierarchischen Struktur konventioneller Religiosität mag holzschnittartig erscheinen. Allerdings überzeugen die Autoren, weil sie das hierarchische Leitmotiv (d.h. Gott ist größer als die Menschen) für die verschiedenen Varianten konventioneller Religion herausarbeiten.

Im Zusammenhang der Sakralisierung des Selbst wird die Erfahrungsorientierung von fast allen Autoren als Kennzeichen von Spiritualität genannt (Heelas/Woodhead 2005; Houtman/Mascini 2002; Champion 1990; Knoblauch 2006), die auch bei Hervieu-Léger (siehe oben) als Merkmal individualisierter Religiosität angeführt wird. Dieser Eindruck geht möglicherweise darauf zurück, dass viele der Praktiken, die dem spirituellen Milieu zugerechnet werden, Körpertechniken sind und sich von der religiösen Praxis der christlichen Kirchen in Europa auffällig unterscheiden. Es ist jedoch verkürzt zu behaupten, dass konventionelle Religiosität Transzendenzerfahrungen ausschließt oder beschränkt. Plausibler ist es in Anlehnung an Knoblauch (Knoblauch 2006), den Unterschied zwischen Religiosität und Spiritualität an der Interpretation von Transzendenzerfahrungen festzumachen. Im Rahmen einer konventionellen Religiosität werden Transzendenzerfahrungen auf die Lehren der Religionen zurückgeführt, indem sie zum Beispiel als Erfahrungen der Präsenz Gottes interpretiert werden. Spiritualität hingegen zeichnet sich dadurch aus, dass die Individuen Transzendenzerfahrungen autonom als eigene Erfahrungen deuten (Knoblauch 2006). Indem sie eigene Transzendenzerfahrungen machen, können sich die Individuen der (subjektiven) Richtigkeit ihres Glaubens versichern („Mein Glaube ist für mich wahr, weil er wirkt!“).⁷

Dies hat Konsequenzen für die Bestimmung religiöser Wahrheit. Eine institutionell definierte religiöse Wahrheit wird nicht akzeptiert. Wahr ist, was der Subjektivität des Individuums Ausdruck verleiht, also subjektiv plausibel und wirksam ist (Heelas 1996). Der „Autonomieanspruch“ (Quandt 2008, 103) der Individuen ist vollständig entwickelt (Sieggers 2012).⁸ Im Kern bedeutet religiöser Individualismus, dass die Individuen – auf der Grundlage subjektiv interpretierter Transzendenzerfahrungen – selbst bestimmen, welcher Glaube für sie wahr ist. Religiöse Autoritäten, die die Deutungshoheit über religiöse Wahrheit bean-

⁷ Dennoch sind die Formen der Transzendenzerfahrungen nicht beliebig, sondern weisen gemeinsame Semantiken auf.

⁸ Quandt verweist zutreffend darauf, dass Autonomieanspruch nicht mit faktischer Handlungsfreiheit gleichgesetzt werden darf (Quandt 2008, 103).

spruchen, werden abgelehnt. Im Gegenteil: Jedem wird selbst überlassen, religiöse Wahrheit in Abhängigkeit von eigenen Bedürfnissen und Erfahrungen selbst zu bestimmen. Die Verantwortung für die eigene spirituelle Entwicklung wird beim jeweiligen Individuum verortet (Champion 2004). Der Organisationsgrad des spirituellen Milieus ist entsprechend gering (Melton 2007).

Religiöser Individualismus fungiert als inhaltliche Klammer der vielfältigen religiösen und spirituellen Praktiken (Aupers/Houtman 2006, 205; Houtman/Aupers 2007, 306) und ist damit in gewisser Weise der kleinste gemeinsame Nenner einer Spiritualität, die als Alternative zur Kirchenreligiosität konzeptualisiert wird, womit wiederum impliziert wird, dass konventionelle Religiosität mit religiösen Individualismus unvereinbar ist.

Eine weitere Folge der Sakralisierung des Selbst ist die Ablehnung der Dualismen, die die monotheistischen Religionen (insbesondere das Christentum) prägen. Die Gegenüberstellung des (sündhaften) Körpers und der (reinen) Seele, des (mangelhaften) Menschen und des (perfekten) Gottes, des Diesseits (Leid) und des Jenseits (Erlösung) sind mit einem Verständnis des Individuums als Träger des Heiligen unvereinbar. Dem werden holistische Glaubensüberzeugungen entgegengesetzt, die zum Beispiel die Verbundenheit von Körper und Seele betonen (häufig unter den Stichwort *Body-Mind-Spirit*) und die Erlösung nicht im Jenseits verorten, sondern eine Verbesserung der Lebenssituation im Diesseits versprechen (Heelas 1996). Heelas und Woodhead (2005) sprechen deshalb von einem holistischen Milieu, das spirituellen Glaubensformen zugeordnet werden kann.

Stärker als andere Autoren argumentieren Heelas und Woodhead (2005, 5), dass die Prinzipien der Lebensführung von *life-as* und *subjective-life* inkompatibel sind. Deshalb schließen sich *life-as-religiosity* und *subjective-life-spirituality* wechselseitig aus. Tatsächlich zeigen sich in ihrer empirischen Untersuchung kaum Überschneidungen zwischen konventioneller Religiosität und dem holistischen Milieu. Dieser Befund kann allerdings der Anlage der Untersuchung geschuldet sein, weil die Probanden für die Studie lediglich in religiösen Gemeinden und bei Anbietern spiritueller Techniken und Therapien rekrutiert wurden. So kann nicht ausgeschlossen werden, dass jenseits der organisierten Gruppen Individuen Elemente aus *life-as religion* und *subjective-life spirituality* kombinieren. Ob Religiosität und individualistische Spiritualität tatsächlich inkompatibel sind, bleibt daher eine offene Frage.

Heelas und Woodhead (2005) schätzen, dass etwa 8 Prozent der Einwohner der englischen Kleinstadt, in der sie ihre Studie durchgeführt haben, mindestens einmal in der Woche an kirchlichen Aktivitäten teilnehmen und ca. 2 Prozent spirituelle Angebote in Anspruch nehmen (Heelas/Woodhead 2005). Mit Umfragedaten aus dem Religious and Moral Pluralism (RAMP) Project (Siegers 2010) und der Europäischen Wertestudie 2008 (Siegers 2012) schätzt Siegers den Anteil spiritueller Gläubiger in westeuropäischen Gesellschaften auf etwa 10 bis 15 Prozent der Bevölkerung. In den katholischen Ländern Süd- und Osteuropas spielen spirituelle Glaubensformen dagegen keine Rolle.

Zur Spiritualität als Individualismus sind eine Reihe von quantitativen Studien publiziert worden. Diese unterscheiden sich jedoch stark hinsichtlich der

Operationalisierung von Spiritualität. Wird Spiritualität als Alternative zu einer konventionellen Religiosität konzipiert, sollte dieser Gegensatz auch in der Operationalisierung umgesetzt werden. Dies erfolgt zum Teil über den Gegensatz einer ausschließlich spirituellen Selbstbeschreibung (spirituell, aber nicht religiös) und einer religiösen Selbstbeschreibung (religiös, aber nicht spirituell) (z.B. Barker 2008; Müller/Pollack 2009; Glendinning/Bruce 2006; Marler/Hadaway 2002). Eine sehr detaillierte Studie von Berghuijs und Kollegen (Berghuijs u.a. 2013) zeigt allerdings, dass holistische Glaubensüberzeugungen nicht ausschließlich mit einer exklusiv spirituellen Selbstbeschreibung einhergehen.⁹ Vielmehr legen die Daten nahe, dass holistische Überzeugungen mit einer (moderat) religiösen Selbstbeschreibung einhergehen. Eine Operationalisierung von Spiritualität als Individualismus über den Gegensatz einer spirituellen vs. religiösen Selbstbeschreibung ist nicht trennscharf.

Houtman und Mascini (Houtman/Mascini 2002) kontrastieren Spiritualität und Religiosität, indem sie Indikatoren verwenden, die eigens für die Messung von New Age Überzeugungen entwickelt wurden (z.B. Holismus, Perennialismus und ein unpersönliches transzendentes Bewusstsein). Diese bilden kombiniert mit Indikatoren für konventionelle Religiosität einen zwei-dimensionalen Raum. Solche Befragte, die hohe Faktorwerte auf der spirituellen Dimension aber niedrige Faktorwerte auf der religiösen Dimension haben, werden als spirituell klassifiziert.

Siegers (2010; 2012) operationalisiert die verschiedenen Glaubensformen mittels latenten Klassenanalysen, in denen Indikatoren für Kirchenreligiosität (z.B. Kirchengang, Wichtigkeit von Gott im Leben und Glaube an den personalen Gott) und sowie religiösen Individualismus und holistische Vorstellungen (unpersönliches Gottesbild und Glaube an Reinkarnation) transzendenter Wirklichkeit kombiniert werden und testet die Messinvarianz der Klassen in den untersuchten Ländern. Die Stärke dieses Modells liegt darin, dass die Zuordnung zu den Klassen nicht *a priori* erfolgt, sondern sich die Struktur der Klassen aus den Daten ergibt. Die Existenz einer Klasse, deren Merkmale einer individualistischen Spiritualität entsprechen (u.a. kein Kirchengang, geringe religiöse Selbstbeschreibung, starke spirituelle Selbstbeschreibung, unpersönliches Gottesbild, Glaube an Reinkarnation) zeigt also, dass diese Glaubensform tatsächlich relevant ist. Allerdings verweist das Messmodell auf eine Klasse, in der religiöser Individualismus mit Merkmalen einer konventionellen Religiosität (Kirchengang, Glaube an einen personalen Gott, große Wichtigkeit von Gott) kombiniert wird.¹⁰ Die konzeptuelle Abgrenzung von Religiosität und Spiritualität anhand des religiösen Individualismus findet folglich nur begrenzt empirische Bestätigung.

Nicht überzeugen können Skalen, die sich aus der Praxis bzw. der Einstellung zu einzelnen Körpertechniken und Verfahren alternativer Medizin (z.B. Yoga,

⁹ Obwohl die Clusterbildung in den Daten deutlich zeigt, dass holistische Überzeugungen nicht angemessen über die Kreuztabelle aus religiöser und spiritueller Selbstbeschreibung abgebildet werden kann, führen die Autoren keine Klassifikation aufgrund von Indikatoren für holistische Glaubensüberzeugungen durch.

¹⁰ Insgesamt werden im Messmodell 6 Klassen bestimmt: Atheismus, religiöse Indifferenz, alternative Spiritualitäten, moderate Religiosität, individualistische Religiosität, und konventionelle Religiosität.

Ayurveda, Tai Chi, Reiki etc.) zusammensetzen (Voas/Bruce 2007; Farias/Lalljee 2008; Glendinning/Bruce 2006), weil nicht sichergestellt ist, dass diese aus spirituellen Motiven praktiziert werden (d.h. ein Transzendenzbezug vorhanden ist) und die Liste der Praktiken vollständig ist. Auch die Verwendung von Fragen nach Astrologie, Wahrsagen/Hellsehen, etc. (z.B. Stolz 2009) ist nicht geeignet, den theoretischen Gehalt des Spiritualitätskonzeptes abzubilden.

Widersprüchliche Befunde aus der Literatur lassen sich auch auf unzureichende Operationalisierungen zurückführen. Zum Beispiel berichten Farias und Lalljee (2008) und Saroglou und Munoz-Garcia (2008) einen Gegensatz zwischen Spiritualität und traditionellen Werten, während Flere und Kirbis (2009) eine positive Korrelation von New Age Spiritualität und traditionellen Werten finden. Die Autoren verwenden allerdings sehr allgemeine Indikatoren für Religiosität (z.B. den Glauben an ein Leben nach dem Tod, an die Seele des Menschen, nicht aber die Teilnahme an Gottesdiensten), so dass die Unterschiede zwischen Spiritualität und Religiosität verwischen.¹¹

Auch die Studien, die Spiritualität als Individualismus begreifen, sagen wenig darüber aus, welche Faktoren dazu führen, dass Individuen spirituell sind und nicht säkular. Zwar ist gezeigt worden, dass ein Zusammenhang zwischen Spiritualität und individualistischen Werten (Houtman/Mascini 2002) bzw. post-traditionaler Moral besteht (Houtman/Aupers 2007). Diese Zusammenhänge bestehen aber auch mit säkularen Wertorientierungen und daher bleibt unklar, worin die Spezifität eines spirituellen Glaubens liegt.

Lediglich Siegers (2012) kann eine gewisse Evidenz dafür beibringen, dass alternative Spiritualität von den Individuen mit großer Wahrscheinlichkeit gewählt wird, wenn sie Selbstverwirklichungswerte haben *und* religiös sozialisiert wurden.¹² Liegt keine religiöse Sozialisation vor, führen Selbstverwirklichungswerte zu einer säkularen Weltanschauung. Selbstverwirklichungswerte reflektieren in diesem Zusammenhang den Autonomieanspruch der Individuen, der in einen Wertkonflikt mit einer traditionellen religiösen Moral mündet.

Die Vielfalt der verwendeten Operationalisierungen für Spiritualität erschwert den Vergleich empirischer Ergebnisse verschiedener Studien. Vor allem, wenn Skalen zur Operationalisierung von Spiritualität verwendet werden, wäre eine Validierung in vielen Fällen wünschenswert.

Die Kritik an der aktuellen Spiritualitätsforschung betrifft jedoch auch die konzeptionelle Ebene. Für Wood (2010) liegt das Problem bei der Verwendung des Spiritualitätsbegriffes (fast) aller soziologischen Studien (er bezieht seine Kritik auch auf die Autoren, die hier der Spiritualität als Individualisierung zugerechnet werden) darin, dass sie die Selbstbeschreibung der Individuen als

¹¹ Auch Pollack und Pickel (2003; 1999) haben den Zusammenhang zwischen Individualisierung (als Orientierung von Individuen) und außerkirchlichen Formen der Religiosität untersucht. Sie schließen, dass individualistische Orientierungen nicht mit außerkirchlicher Religiosität korreliert sind, sondern mit säkularen Orientierungen. Die von den Autoren verwendeten Indikatoren für außerkirchliche Religiosität knüpfen jedoch nicht an die Studien zur Spiritualität an, so dass die Ergebnisse nicht übertragen werden können.

¹² Die Interaktion zwischen Wertorientierungen und religiöser Sozialisation ist zwar in der Visualisierung der Ergebnisse sichtbar, wird jedoch nicht statistisch signifikant. Interaktionseffekte werden in multinomialen logistischen Regressionsmodellen jedoch nur selten signifikant.

religiöse autonome Subjekte unreflektiert als analytische Kategorie übernehmen (d.h. die Sakralisierung des Selbst und den damit verbundenen religiösen Individualismus). Es wird nicht hinterfragt, ob die Individuen im alltäglichen Handeln tatsächlich autonom entscheiden können, weil die Daten, die in Umfragen, Interviews oder Textanalysen gewonnen werden, eine Untersuchung dessen nicht erlauben. Für Wood ist es notwendig, das religiöse Handeln in der Lebenspraxis zu untersuchen und so in seine unmittelbaren sozialen Kontexte einzubetten. Nur so – also mit ethnographischen Methoden – könne untersucht werden, ob die Individuen in ihrem religiösen Handeln autonom sind oder welche stabilen oder dynamischen Beziehungen sie zu einer oder mehreren religiösen Autoritäten unterhalten.

Diese Kritik lässt jedoch außer Acht, dass religiöser Individualismus nicht tatsächliche Handlungsfreiheit bedeutet, sondern eine positive Bewertung individueller Autonomie. Entscheidend um Spiritualität als Individualismus zu fassen, ist der Anspruch der Individuen, ihren Glauben selbst zu bestimmen (Aupers/Houtman 2006). Als Folge dessen werden religiöse Autoritäten nicht als legitim anerkannt und alle individuellen Ausdrucksweisen des Glaubens sind gleichermaßen legitim (Siegers 2012). Dabei handelt es sich um Einstellungen von Individuen, die mit den Mitteln der Umfrageforschung oder Textanalyse erfasst werden können.

Schließlich bezieht sich die säkularisierungstheoretische Kritik, Spiritualität sei sozial nicht signifikant und stelle ein Übergangsstadium zu säkularen Orientierungen dar, auch auf Spiritualität als Individualismus. Wenn allerdings der religiöse Individualismus und holistische Glaubensüberzeugungen eine inhaltliche Klammer für die Vielfalt unterschiedlicher Praktiken darstellen, bilden sie einen dogmatischen Kern des spirituellen Glaubens. In diesem Fall können Effekte auf Einstellungen und Handeln der Individuen erwartet werden, wie sie sich in den Wertprofilen der Spiritualität andeuten. So kann sich die besondere Wertschätzung individueller Selbstbestimmung, die mit dem religiösen Individualismus verbunden ist, beispielsweise auf moralische Einstellungen auswirken. Allerdings ist die empirische Forschung bislang den Nachweis für Effekte von Spiritualität schuldig geblieben.

4. Diskussion: Spiritualität als brauchbares Konzept?

Ist Spiritualität ein brauchbares sozialwissenschaftliches Konzept? Die vorangegangene Diskussion konnte zeigen, dass der Begriff Spiritualität in den Sozialwissenschaften verwendet wird, um Ausdrucksformen des Glaubens zu beschreiben, die nicht auf das institutionelle Modell von Religiosität reduziert werden können. Die Merkmale der jeweiligen Spiritualitätsbegriffe hängen davon ab, wie die Abgrenzung von Religion/Religiosität und Spiritualität erfolgt. Erstens wird Spiritualität als religiöse Individualität konzeptualisiert. Spiritualität betont Emotion und Erfahrung, während Religiosität die Konformität der religiösen Praxis mit dem institutionellen Modell meint (d.h. bestimmte Glaubensüberzeugungen und Rituale erfasst). Aus dieser Perspektive kann Spiritualität ein Aspekt von Re-

ligiosität sein. Mit diesem Spiritualitätsbegriff sind in erster Linie Fragen nach den Effekten eines Glaubens verbunden, der eine starke individuelle Beziehung zu transzendenten Wirklichkeiten beinhaltet.

Zweitens kann Spiritualität als religiöse Individualisierung konzeptualisiert werden. Damit ist die Pluralisierung der Ausdrucksformen des Glaubens gemeint. Weil die institutionelle Kontrolle über den Glauben der Individuen abnimmt, entwickeln diese eigene Glaubensformen, indem sie Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen oder Philosophien kombinieren. Dieser Prozess erfolgt sowohl mit als auch ohne Bezüge zur konventionellen Religiosität. Spiritualität betont hier die spezifische Suchorientierung der Individuen, die im Kontext der Säkularisierungsdebatte die Persistenz des Glaubens in modernen Gesellschaften belegen soll.

Drittens beschreibt Spiritualität als religiöser Individualismus eine Alternative zur konventionellen Religiosität. Sie ist aus dieser Perspektive mit einer religiösen Praxis unvereinbar, weil der religiöse Individualismus als spirituelles Kerndogma mit der hierarchischen Grundstruktur des institutionellen Modells von Religion unvereinbar ist. Dieser Spiritualitätsbegriff ist vor allem in der Auseinandersetzung um die europäische Säkularisierung verortet. Es geht dabei um die Frage, ob alternative Formen des Glaubens entstehen, die mit Wertorientierungen der Individuen in modernen Gesellschaften vereinbar sind.

Diese Heuristik ermöglicht eine einfache Einteilung verschiedener Spiritualitätsbegriffe nach deren zentralen theoretischen Grundlagen und erleichtert damit den Vergleich der Ergebnisse aus unterschiedlichen Studien. So wird deutlich, warum die Spiritualitätsdebatte in der (klinischen) Psychologie nur wenige inhaltliche Bezüge zu Studien aus der Religionssoziologie aufweist. Generell gilt, dass ein Vergleich von Ergebnissen aus verschiedenen Strängen der Spiritualitätsforschung immer die Unterschiede in der Konzeptualisierung von Spiritualität berücksichtigen muss. Zum Teil erklärt sich aus drei diskutierten theoretischen Schwerpunkten auch die große Heterogenität der Operationalisierungen für Spiritualität, die das größte Hindernis für die Entstehung eines kumulativen Forschungsprogramms zur Spiritualität darstellt. Ohne Zweifel wird eine Operationalisierung, die lediglich auf einer spirituellen Selbstbeschreibung oder der Kategorie ‚spirituell, aber nicht religiös‘ beruht, keinem der drei diskutierten Spiritualitätskonzepte gerecht.

Allerdings kann die Unterscheidung der drei Spiritualitätskonzepte auch dazu beitragen, die Operationalisierung in Zukunft zu verbessern, indem die Indikatoren an den zentralen theoretischen Annahmen der Spiritualitätskonzepte ausgerichtet werden. Wie schon angedeutet, kann (vgl. *Abschnitt 3.1*) dabei das mehrdimensionale Konzept der Religion von Glock als Leitlinie dafür dienen. Spiritualität als religiöse Individualität sollte dann in erster Linie über solche Fragen erfasst werden, die religiöse Erfahrung und eine individuelle religiöse Praxis erfassen – unabhängig von den anderen Dimensionen der Religiosität.

Spiritualität als Individualisierung liegt vor, wenn über verschiedene Dimensionen hinweg oder auf einzelnen Dimensionen, Elemente unterschiedlicher Basissemantiken kombiniert werden.

Um Spiritualität als religiösen Individualismus zu operationalisieren, können, dem Beispiel von Huber folgend (vgl. *Abschnitt 3.2*), für jede der fünf Dimensionen Indikatoren für konventionelle Religiosität (im Sinne einer theistischen Basissemantik) und für holistische Basissemantiken verwendet werden. Wenn Spiritualität als religiöse Individualität eine relevante Option für den Glauben der Individuen ist, sollten sich innerhalb der holistischen Basissemantik konsistente Muster zeigen (wie dies in der Regel innerhalb der theistischen Basissemantiken der Fall ist). Die von Huber entwickelten Indikatoren für eine pantheistische Basissemantik können noch stärker auf holistische Themen ausgerichtet werden, indem zum Beispiel Fragen aus den Studien von Houtman und Mascini oder Berghuis und Kollegen angepasst werden.

Die Diskussion legt den Schluss nahe, dass der Spiritualitätsbegriff in keiner der genannten Perspektiven unverzichtbar ist, zumal die extensive Verwendung die Unterschiede zwischen den Konzepten verwischt. Spiritualität als Individualität kann als religiöse Erfahrung beschrieben werden, Spiritualität als Individualisierung als ‚religiöse Suche‘ oder ‚Bricolage-Religiosität‘ und Spiritualität als Individualismus könnte als ‚holistische Religiosität‘ bezeichnet werden.

Allerdings verweist die Abgrenzung vom institutionellen Modell der Religiosität, die für alle drei Perspektiven auf Spiritualität konstituierend ist, auf einen Transformationsprozess innerhalb des religiösen Feldes, der auch in der sozialwissenschaftlichen Terminologie reflektiert werden sollte (Knoblauch 2012). Dies gelingt, wenn die Abgrenzung von Spiritualität und Religiosität zum zentralen Definitionskriterium verschiedener Spiritualitätsbegriffe gemacht wird. Gestützt wird diese Entscheidung von Ergebnissen aus der empirischen Forschung, die für jeden der drei Stränge der Spiritualitätsforschung die sozialwissenschaftliche Relevanz der mit dem Konzept verbundenen sozialen Phänomene unterstreichen. Spiritualität (vor allem als Individualität und Individualismus) kann operationalisiert und von Religiosität abgegrenzt werden. Die Korrelate von Spiritualität verweisen auf die Existenz eines eigenständigen Konstruktes. Daher ist es sinnvoll, die Effekte von Spiritualität auf Einstellungen, Handeln und subjektives Wohlbefinden zu untersuchen.

Gerade im Kontext der Diskussion über die europäische Säkularisierung müssen die Ergebnisse der Spiritualitätsforschung aufgenommen werden, weil sonst das Ausmaß der Säkularisierung (vor allem in Europa) überschätzt wird. Zentral ist in Zukunft die Frage, ob spirituelle Glaubensformen (vor allem als Individualisierung oder Individualität) dauerhaft zur Pluralisierung des religiösen Feldes beitragen oder ob sie ein Transitionsphänomen in der Herausbildung säkularer Orientierungen darstellen.

Um eine stärkere Integration der sozialwissenschaftlichen Spiritualitätsforschung zu erreichen, bedarf es einer kritischen Validierung und Verbesserung der verwendeten Messinstrumente. Dies kann gelingen, wenn die Konzepte hinreichend spezifiziert werden und die Indikatoren auf den theoretischen Gehalt der Definitionen Bezug nehmen.

Bibliographie

- Aarts, O./A. Need/M. T. Grotenhuis/N. D. De Graaf (2008), Does Belonging Accompany Believing? Correlations and Trends in Western Europe and North America Between 1981 and 2000, in: *Review of Religious Research* 50, 16–34
- Ammerman, N. T. (2013), Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 52, 258–278
- Aupers, S./D. Houtman (2006), Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion* 21, 201–222
- Barker, E. (2008), The Church without and the God within: Religiosity and/or Spirituality?, in: Barker, E. (ed.), *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, Aldershot–Burlington, 187–202
- Bellah, R. N./R. Madsen/W. M. Sullivan/A. Swidler/S. M. Tipton (1985), *Habits of the Heart*, Berkeley–Los Angeles–London
- Berger, P. L. (1967), *The Sacred Canopy*, Garden City.
- (2012), Further Thoughts on Religion and Modernity, in: *Society* 49, 313–316
- Berghuijs, J./J. Pieper/C. Bakker (2013), Being ‘Spiritual’ and Being ‘Religious’ in Europe: Diverging Life Orientations, in: *Journal of Contemporary Religion* 28, 15–32
- Bruce, S. (2002), *God Is Dead. Secularization in the West*, Oxford
- (2004), The Social Organization of Diffuse Beliefs and the Future of Cultic Religion, in: Crockett, A./R. O’Leary (eds.), *Patterns and Processes of Religious Change in Modern Industrial Societies. Europe and the United States*, Lewiston–Queenston–Lampeter, 231–254
- Bucher, A. A. (2007), *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim–Basel
- Campiche, R. J. (2004), *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich
- Champion, F. (1990), La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains, in: Champion, F./D. Hervieu-Léger (eds.), *De l’émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, 17–69
- (2004), Logique des bricolages: Retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique, in: *Recherches Sociologiques* 35, 59–77
- Crockett, A./D. Voas (2006), Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, 567–584
- Davie, G. (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford–Cambridge/MA
- Dobbelaere, K. (1981), *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, London
- Farias, M./M. Lalljee (2008), Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 47, 277–289
- Flere, S./A. Kirbis (2009), New Age is Not Inimical to Religion and Traditionalism, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 48, 179–184
- Fuller, R. C. (2001), *Spiritual but Not Religion. Understanding Unchurched America*, Oxford
- Glendinning, T./S. Bruce (2006), New Ways of Believing or Belonging: Is Religion Giving Way to Spirituality?, in: *The British Journal of Sociology* 57, 399–414
- Glock, C. Y. (1962), On the Study of Religious Commitment, in: *Religious Education* 57, 98–110

- Halman, L./V. Draulans (2006), How Secular Is Europe?, in: *The British Journal of Sociology* 57, 263–288
- Hanegraaff, W. J. (1996), *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York–Köln
- Heelas, P. (1996), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford
- Heelas, P./L. Woodhead (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden–Oxford–Calden
- Hervieu-Léger, D. (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris
- (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris
- (2005), Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique, in: *Social Compass* 52, 295–308
- (2006), Auf der Suche nach Gewissheit: Paradoxien moderner Religiosität, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 3, 3–13
- Hill, P. C. (2013), Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality, in: Paloutzian, R. F./C. L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York, 43–61
- /K. I. Pargament (2003), Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research, in: *American Psychologist* 58, 64–74
- /—/R. W. Hood/M. E. McCullough/J. P. Swyers/D. B. Larson/B. J. Zinnbauer (2000), Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure, in: *Journal for the Theory of Social Behavior* 31, 51–77
- Hodge, D. R. (2003), The Intrinsic Spirituality Scale: A New Six-Item Instrument for Assessing the Salience of Spirituality as a Motivational Construct, in: *Journal of Social Service Research* 30, 41–61
- Houtman, D./S. Aupers (2007), The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality on 14 Western Countries, 1981–2000, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, 305–320
- /P. Mascini (2002), Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 455–473
- Huber, S. (2009), Religion Monitor 2008: Structuring Principles, Operational Constructs, Interpretative Strategies, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *What the World Believes. Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, Gütersloh, 17–52
- Jagodzinski, W./K. Dobbelaere (1995), Secularization and Church Religiosity, in: van Deth, J. W./E. Scarbrough (eds.), *The Impact of Values*, Oxford, 76–119
- Kaase, M. (1983), Sinn oder Unsinn des Konzepts Politische Kultur für die Vergleichende Politikforschung, oder auch: Der Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln, in: Kaase, M./H.-D. Klingemann (Hg.), *Wahlen und politisches System*, Opladen, 144–172
- Keller, B./C. Klein/A. Swhajor-Biesemann/C. F. Silver/R. W. Hood/H. Streib (2013), The Semantics of 'Spirituality' and Related Self-Identifications: A Comparative Study in Germany and the USA, in: *Archive for the Psychology of Religion* 35, 71–100
- Knoblauch, H. (2006), Soziologie der Spiritualität, in: Baier, K. (Hg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt, 91–111
- (2009), *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M.–New York

- (2012), Der Topos der Spiritualität. Zum Verhältnis von Kommunikation, Diskurs und Subjektivität am Beispiel der Religion, in: Keller, R. et al. (Hg.), *Diskurs – Macht – Subjekt: Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*, Wiesbaden, 247–264
- Koenig, H. G. (2008), Concerns about Measuring ‘Spirituality’ in Research, in: *Journal of Nervous and Mental Disease*, 196, 349–355
- Lambert, Y. (2004), A Turning Point in Religious Evolution in Europe, in: *Journal of Contemporary Religion* 19, 29–45
- Lindeman, M./S. Blomqvist/M. Takada (2012), Distinguishing Spirituality from Other Constructs. Not a Matter of Well-Being but of Belief in Supernatural Spirits, in: *The Journal of Nervous and Mental Disease* 200, 167
- Luckmann, T. (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.
- Marler, P. L./C. K. Hadaway (2002), ‘Being Religious’ or ‘Being Spiritual’ in America: A Zero-sum Proposition?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 289–300
- McGuire, M. (2008a), *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford–New York
- (2008b), Towards a Sociology of Spirituality. Individual Religion in Social/Historical Context, in: Barker E. (ed.), *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, Hampshire–Burlington, 215–232
- Meezenbroek, E. J./B. Garssen/M. Van den Berg/G. Tuytel/D. Van Dierendonck/A. Visser/W. B. Schaufeli (2012), Measuring Spirituality as a Universal Human Experience: Development of the Spiritual Attitude and Involvement List (SAIL), in: *Journal of Psychosocial Oncology* 30, 141–167
- Melton, J. G. (2007), Beyond Millennialism: The New Age Transformed, in: Kemp, D./J. R. Lewis (eds.), *Handbook of New Age*, Leiden–Boston, 77–97
- Müller, O./D. Pollack (2009), Churchliness, Religiosity and Spirituality: Western and Eastern European Societies in Times of Religious Diversity, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *What the World Believes. Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, Gütersloh, 399–416
- Norris, P./R. Inglehart (2004), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge–New York
- Pasquale, F. L. (2007), The ‘Nonreligious’ in the American Northwest, in: Kosmin, B. A./A. Keysar (eds.), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, Hartford, 41–58
- Pickel, G. (2010), Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62, 219–245
- (2011), *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden
- Pollack, D. (2008), Religious Change in Modern Societies—Perspectives Offered by the Sociology of Religion, in: Pollack, D./D. V. A. Olson (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York, 1–22
- /G. Pickel (1999), Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28, 465–483
- (2003), Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55, 447–474

- Popp-Baier, U. (2010), From Religion to Spirituality—Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion, in: *Journal of Religion in Europe* 3, 34–67
- Quandt, M. (2008), *Individualisierung, Individualismus, politische Partizipation und politische Präferenzen. Eine theoretische und empirische Studie am Beispiel der Bundestagswahl 2002*, Hamburg
- Roof, W. C. (1993), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*, San Francisco
- (1998), Modernity, the Religious, and the Spiritual, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 558, 211–224
- Salander, P. (2012), The Emperor's New Clothes: Spirituality. A Concept Based on Questionable Ontology and Circular Findings, in: *Archive for the Psychology of Religion* 34, 17–32
- Saroglou, V. (2006), Religious Bricolage as a Psychological Reality: Limits, Structures and Dynamics, in: *Social Compass* 53, 109–115
- Saroglou, V./A. Munoz-Garcia (2008), Individual Differences in Religion and Spirituality: An Issue of Personality Traits and/or Values, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 47, 83–101
- Saucier, G./K. Skrzypinska (2006), Spiritual but Not Religious? Evidence for Two Independent Dispositions, in: *Journal of Personality* 74, 1257–1292
- Schlehofer, M. M./A. M. Omoto/J. R. Adelman (2008), How Do 'Religion' and 'Spirituality' Differ? Lay Definitions among Older Adults, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 47, 411–425
- Siegers, P. (2010), A Multiple Group Latent Class Analysis of Religious Orientations in Europe, in: Davidov, E. et al. (eds.), *Cross-cultural Analysis: Methods and Applications*, New York, 387–413
- (2012), *Alternative Spiritualitäten. Neue Formen des Glaubens in Europa: Eine empirische Analyse*, Frankfurt am Main–New York
- Stolz, J. (2009), Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model, in: *The British Journal of Sociology* 60, 345–376
- Streib, H./R. W. Hood (2011), 'Spirituality' as Privatized Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives, in: *Implicit Religion* 14, 433–453
- Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge/MA–London
- Troeltsch, E. (1912), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen
- Tschannen, O. (1991), The Secularization Paradigm: A Systematization, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 395–415
- Utsch, M./C. Klein (2011), Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe, in: Klein, C. et al. (Hg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*, Weinheim–München, 25–45
- Van Cappellen, P./V. Saroglou/C. Iweins/M. Piovesana/B. L. Fredrickson (2013), Self-transcendent Positive Emotions Increase Spirituality through Basic World Assumptions, in: *Cognition and Emotion* 27, 1378–1394
- Voas, D. (2008), The Continuing Secular Transition, in: Pollack, D./D. V. A. Olson (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York–Milton Park, 25–48
- /S. Bruce (2007), The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred, in: Flanagan, K./P. C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot, 43–61
- /A. Crockett (2005), Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging, in: *Sociology* 39, 11–28

- Wolf, C. (2008), How Secularized Is Germany? Cohort and Comparative Perspectives, in: *Social Compass* 55, 111–126
- Wood, M. (2010), The Sociology of Spirituality. Reflections on a Problematic Endeavor, in: Turner, B. S. (ed.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Malden–Oxford, 267–285
- Wuthnow, R. (1998), *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s*, Berkley–Los Angeles–London
- Zinnbauer, B. J./K. I. Pargament/B. Cole/M. S. Rye/E. M. Butter/T. G. Belavich/K. M. Hipp/A. B. Scott/J. L. Kadar] (1997), Religion and Spirituality: Unfuzzing the Fuzzy, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 549–564
- Zwingmann, C./C. Klein/V. Höfling (2010), Messung von Religiosität/Spiritualität im Rahmen der Gesundheitsforschung. Ein Überblick über deutschsprachige Fragebogenskalen, in: Klein, C. et al. (Hg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*, Weinheim–München, 65–91