

SARAH FRANZISKA TRAN-HUU

FASZINATION

ALTERNATIVE SPIRITUALITÄT

ZUM KONVERSIONSPROZESS IN DIE NEURELIGIÖSE
GRUPPIERUNG »TERRA SAGRADA«.

NARRATIVE IDENTITÄT – BEDÜRFNISBEFRIEDIGUNG –
KÖRPERLICHKEIT



[transcript]

RERUM RELIGIONUM.
ARBEITEN ZUR RELIGIONSKULTUR | Bd. 07

Aus:

Sarah Franziska Tran-Huu

Faszination alternative Spiritualität

Zum Konversionsprozess

in die neureligiöse Gruppierung »Terra Sagrada«.

Narrative Identität - Bedürfnisbefriedigung - Körperlichkeit

Januar 2021, 372 S., kart., 9 SW-Abb.

52,00 € (DE), 978-3-8376-5518-6

E-Book:

PDF: 51,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5518-0

Die Suche nach spiritueller, innerer Erfüllung und Alternativen zu bisher Bekanntem sowie das Streben nach persönlichem Wachstum und Selbstfindung sind prägende Merkmale westlich-moderner Gesellschaften des 21. Jahrhunderts geworden. Sie führen immer mehr Menschen zu neureligiösen Gruppen, die Elemente und Praktiken aus fremd-religiösen Systemen und anderen Kulturen übernehmen, diese adaptieren und so neue Formen spiritueller Praktiken entwickeln. Sarah Franziska Tran-Huu blickt in ihrer religionspsychologischen Studie am Beispiel der *Terra Sagrada* auf das Erleben und die Erfahrungen der Einzelnen, um die Wirkmacht und die Faszination dieser religiösen Praktiken zu erklären.

Sarah Franziska Tran-Huu, geb. 1987, ist Diplom-Psychologin und als systemische Beraterin, Supervisorin und Coach tätig. Ihre Spezialisierung liegt auf religionspsychologischen, interkulturellen und interreligiösen Themen sowie der Prozessbegleitung für Einzelpersonen, Teams und Institutionen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5518-6

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Vorwort | 11

I. EINLEITUNG IN DAS FORSCHUNGSFELD

1 Einführung und Vorblick in eine religionspsychologische Studie | 15

- 1.1 Grundannahmen und Herangehensweise | 16
- 1.2 Das zugrundeliegende Verständnis von Religiosität und Spiritualität | 18
- 1.3 Eine Verortung des Forschungsfeldes | 21
- 1.4 Ziel der Arbeit und Erkenntnisgewinn | 23
- 1.5 Ein Vorblick auf die Arbeit | 26

2 Die Terra Sagrada als Beispiel alternativer Spiritualität | 29

- 2.1 Der spirituelle Markt im deutschsprachigen Raum | 30
- 2.2 Die afro-brasilianischen Traditionen und ihre Rezeption in der westlichen Welt | 41
- 2.3 Die Terra Sagrada als Beispiel für alternative Spiritualität | 48
- 2.4 Relevanz für die Forschung | 74

II. THEORETISCHE VERORTUNG

3 Zum Verhältnis von Religion und Identität | 81

- 3.1 (Religiöse) Identität als Herausforderung in der modernen Gesellschaft | 82
- 3.2 Die narrationspsychologische Perspektive auf Konversionserzählungen | 97

- 4 Die Passungstheorie der Konversion** | 109
- 4.1 Ein Einblick in die religionspsychologische Konversionsforschung | 110
- 4.2 Die Kult-Bedürfnis-Passung als religionspsychologische Annäherung | 113
- 4.3 Bedürfnisse und Motive als Erklärungsfaktoren der Konversion | 115

III. FORSCHUNGSMETHODISCHER ZUGANG

- 5 Material und Methode** | 143
- 5.1 Grundannahmen und Fragestellungen | 144
- 5.2 Narrative Interviews | 147
- 5.3 Teilnehmende Beobachtung | 151
- 5.4 Die Stichprobe | 152
- 5.5 Die Rolle der Forscherin | 153

IV. FASZINATION ALTERNATIVE SPIRITUALITÄT

- 6 Identitätsbildung im Zuge der Konversion** | 159
- 6.1 Der Blick in die Geschichte der Einzelnen | 160
- 6.2 Der Weg zum Selbst – Wiederkehrende Narrative in der Konversionserzählung | 189
- 6.3 Identitätskohärente Verknüpfungsarbeit in der Narration am Beispiel der Verbindung zwischen spiritueller Praktik und systemisch-therapeutischer Praxis | 201

- 7 Bedürfnisbefriedigung durch spirituelle Erfahrungen** | 207
- 7.1 Zur Bedeutung des Körpers | 208
- 7.2 Die Charakterisierung des Individuums – Suche nach einer spirituellen Heimat | 224
- 7.3 Das Angebot der Gruppe – Skizzierung eines ausgewählten alternativen Heilsansatzes | 246

V. EINBETTUNG UND DISKUSSION

- 8 Zum Diskurs um alternative Spiritualität** | 269
- 8.1 Identitätsarbeit, Bedürfnisbefriedigung und die Bedeutung des Körpers in alternativ-spirituellen Praktiken | 270

8.2 Eine weibliche Sphäre?
Zur Überrepräsentierung von Frauen innerhalb der afro-brasilianischen
Traditionen und der alternativen Spiritualität | 278

8.3 Grenzen, Herausforderungen und Ausblick der Studie | 290

9 Ein Spannungsfeld in der Anwendungsperspektive | 295

9.1 Das Heilige als Heilung –
Die Faszination alternativer Heilsansätze | 296

9.2 Zum Umgang mit alternativ-spirituellen Angeboten in der Praxis | 305

9.3 Erklärungsansätze zu Trance- und Inkorporationsphänomenen | 311

Nachwort | 317

Glossar | 319

Literatur | 321

„Jeder Mensch erfindet sich früher oder später eine Geschichte,
die er für sein Leben hält, oder eine ganze Reihe von Geschichten.“

Max Frisch ([1964] 2011: 57).

Vorwort

Meinen ersten Kontakt zur Terra Sagrada hatte ich bereits im Jahr 2014, als ich Teil einer Studierendeninitiative der Universität Wien war, die Besuche bei religiösen und spirituellen Gruppen organisierte. Das damalige Gespräch zwischen uns als Studierenden und der Konvertitin, die von ihren Erfahrungen berichtete, beeindruckte mich. Ruhig, ehrlich und unaufgeregt schilderte sie uns, wie sie sich seit einigen Jahren alle zwei Wochen mit anderen Menschen zusammen fand und in einem Trance-Ritual in einem Keller eines gewöhnlichen Wohnhauses einer österreichischen Stadt Geister inkorporierte.

Ich spürte die Lebendigkeit und die Begeisterung, mit der sie diese neugefundene religiöse Praktik verfolgte, und doch gleichzeitig ihre Unsicherheit in ihrer Erzählung, als sie bang unsere Reaktion erwartete. Die Bodenständigkeit und die tiefe Überzeugung, die in ihrer Narration zum Tragen kamen, weckten mein Interesse und daraus entstand die Idee, diese Gruppe, ihre Mitglieder, das Wirken und das Erleben in ihr näher zu untersuchen. Diese Begegnung war der Anfangspunkt für meine Arbeit der vergangenen Jahre, die nun hier vorliegt und als religionspsychologische, qualitativ arbeitende Studie den Versuch unternimmt, die Innenwelt einiger Menschen zu erfassen und ein Phänomen der modernen westlichen Gesellschaft zu verstehen – die Faszination alternativer Spiritualität. Es ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Februar 2020 an der Paris-Lodron-Universität Salzburg eingereicht und im Mai 2020 verteidigt wurde.

Mein Dank geht zunächst an die Mitglieder und meine Interviewpartner der Terra Sagrada selbst. Ohne die Bereitschaft, sich zu öffnen, mich in ihr Leben, ihre Praktik und ihre Gemeinschaft blicken zu lassen, mir in den Interviews von ihrer Lebensgeschichte zu erzählen sowie mich an ihren Ritualen teilhaben zu lassen, wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Ich bedanke mich bei Prof. Dr. Anne Koch für ihre Begleitung und Unterstützung der vergangenen Jahre, ihr Vertrauen in meine Ideen und Ansätze sowie für ihre wertvollen Rückmeldungen. Mit Prof. Dr. Sebastian Murken verbindet mich

die Faszination für religionspsychologische Fragestellungen – umso mehr freut es mich, dass er mich dabei begleitet hat und mich während des Arbeitsprozesses durch wichtige Impulse und Ideen unterstützt hat. Meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Franz Winter danke ich für wichtige wertvolle Hinweise zu meiner Arbeit. All meinen Korrekturlesern und meinen Kollegen danke ich für den regen Austausch, die wertvollen Anmerkungen und die Rückmeldungen zu meiner Arbeit. Ich habe im Erzählen meiner Ideen und Erkenntnisse, die ich im Laufe dieser Arbeit gewonnen habe, meine Thesen konstruieren können – so war auch die Narration für mich in diesem Forschungsprozess ein wichtiges Instrument zum Ordnen, Strukturieren, Sammeln und Klassifizieren meiner Gedanken.

Ich danke meinen Eltern für ihre Unterstützung auf vielfältigen Wegen, für ihr Vertrauen, mich meinen eigenen Weg gehen zu lassen, für ihr Interesse an meinem Forschungsthema und für ihre Neugierde an meinem Lebensweg. Meinem Mann danke ich für seine Liebe und Geduld, für seine Bereitschaft, mich uneingeschränkt zu unterstützen und die Leichtigkeit, mit der er mein Leben bereichert.

Meinen Kindern ist diese Arbeit gewidmet – mögen sie ihren Lebensweg offen, mutig und voller Freude gehen. Auf das Hören ihrer Lebensgeschichte freue ich mich besonders.

I. Einleitung in das Forschungsfeld

1 Einführung und Vorblick in eine religionspsychologische Studie

„Simply put,
we study people, not religion.“
Bernard Spilka und Daniel McIntosh (2019: xi)

Religionspsychologie interessiert sich in erster Linie für die religiösen Erfahrungen der Menschen. So ist es auch das individuelle religiös-spirituelle Erleben, das mich interessierte und in meiner Vorbereitung, Durchführung und Analyse meiner Feldforschung leitete und der Erarbeitung der vorliegenden Studie zugrunde liegt. Ich folge den Religionspsychologen Bernard Spilka und Daniel McIntosh in ihrer knappen und doch treffenden Aussage, wenn ich in der vorliegenden Arbeit vor allem die Menschen in den Blick nehme. Aus diesem Grund habe ich mich auf wenige Fallstudien konzentriert, um in die Tiefe gehen und die Geschichte des Einzelnen mit genügend Raum und Zeit erfahren und verstehen zu können. Welche Einschränkungen und Herausforderungen dieser Ansatz mit sich bringt, wird an verschiedenen Stellen im Laufe der Arbeit erläutert. Der große Gewinn dieses Vorgehens spiegelt sich in einer intimen, engen Sichtweise der individuellen Geschichten und Lebenswege wider.

Zunächst möchte ich die vorliegende Studie verorten und einige Bemerkungen vorwegschicken. Als interdisziplinäre, qualitativ-empirisch arbeitende Forscherin begleiteten mich eine spezifische Perspektive, verbunden mit einigen Grundannahmen und einer ausgewählten Herangehensweise, die im folgenden Kapitel dargestellt werden. Da diese Arbeit als religionswissenschaftliche Ausführung verstanden werden soll, kommt sie nicht umhin, das zugrundeliegende Verständnis der Begriffe *Religiosität* und *Spiritualität* zu erläutern. Nach einer Darstellung der Fragestellungen erfolgt im ersten Kapitel abschließend ein kurzer Vorblick auf die Arbeit und die einzelnen Kapitel.

1.1 GRUNDANNAHMEN UND HERANGEHENSWEISE

Die vorliegende Arbeit greift die subjektive Binnenperspektive der Menschen in einem ausgesuchten Forschungsfeld auf und versucht deren Innenleben und Erfahrungen, ihre Gruppe und Praktik wissenschaftlich und gesellschaftlich einzuordnen. Sie bewegt sich als interdisziplinäres Projekt in den Feldern der Religionswissenschaft und Psychologie, greift auf Theorien und Ansätze aus beiden Perspektiven zurück und wird durch soziologische Forschungstheorien und -ergebnisse ergänzt. So bedient sie sich bei psychologischen Konstrukten und Theorien wie die der kognitiven Dissonanz nach Leon Festinger (2001) oder der Bindungstheorie nach John Bowlby (1969). Gleichzeitig greift sie aus religionswissenschaftlicher Sicht auf den *body turn* (Gugutzer 2006) der jüngsten Forschung zurück und nutzt religionsästhetische Konzepte (Cancik/Mohr 1988; Münster 2001; Koch 2007). In der Schnittstelle der Religionspsychologie verfolgt sie dessen Ziel, „das religiöse Erleben und Verhalten mittels psychologischer Theorien und Methoden“ (Schröder 2014: 41f.) zu untersuchen. „Die Religionspsychologie erforscht in erster Linie die religiösen Erfahrungen, Haltungen und Ausdrucksformen. Sie beobachtet und analysiert sie mit Hilfe der verschiedenen Techniken, die jeder Psychologie zu Verfügung stehen“, schrieb bereits Antoine Vergote (1970: 12) – ein Versuch dahingehend wird folgend unternommen.

Insbesondere bei der Darstellung der Gruppe wird die Innenperspektive durch die Einordnung in religionswissenschaftliche Ansätze ergänzt. Im Sinne Hubert Knoblauchs wird ein methodologischer Agnostizismus verfolgt: „Wissenschaftliche Untersuchungen müssen die letzten Wahrheitsansprüche der Aussagen ihrer Untersuchungsobjekte einklammern“ (Knoblauch 1999: 14). So verzichte ich darauf, die von der neureligiösen Gruppe Terra Sagrada vertretene Lehre zu bewerten und sie in Bezug auf ihren Wahrheitsgehalt zu untersuchen.¹ Théodore Flournoy verlangte bereits 1903 das Vernachlässigen der Wahrheitsfrage in religionspsychologischen Arbeiten, was auch mehr als einhundert Jahre später durch Forscher² in dieser Form verfolgt wird: „So fragen Psychologen nicht, ob Gott existiert, sondern wie die Vorstellung von Gott Einzelne und/oder Gruppen in ihrem Denken, Fühlen und Handeln beeinflusst“, schreiben die Religionspsychologen Sebastian

1 Im fünften Kapitel stelle ich meine Haltung und Position gegenüber der Gruppierung kurz dar. Denken, Wahrnehmung und Interpretationen der Ergebnisse, der teilnehmenden Beobachtungen und der Interviews werden auch durch die eigene religiös-spirituellen Überzeugung geprägt, sodass ich es für unabdingbar halte, hier offen meine persönliche Position darzulegen.

2 Mit Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung ist in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint.

Murken und Sussan Namini (2006: 903). Psychologische Forschung kann in dem, was sie untersuchen möchte, nur die Version und die Realität nutzen, die von den Subjekten präsentiert und vermittelt werden. Unsere Erkenntnisquelle ist damit das Wissen und die Wirklichkeitskonstruktion von Individuen: die „Art und Weise, wie Subjekte für sich und andere ihre Welt oder zumindest ihre Perspektive auf die Welt konstruieren und dementsprechend handeln, soziale Zusammenhänge begreifen und mit anderen Subjekiven kommunizieren“ (Flick 1996: 15).

Ein weiterer Aspekt, der die vorliegende Arbeit insbesondere in ihrer Außenwirkung und Rezeption beeinflusst, ist das gesellschaftliche Spannungsfeld, in dem sie sich bewegt. Bei der Terra Sagrada handelt es sich um eine neureligiöse Bewegung (NRB) bzw. neureligiöse Gruppe, die im Alltagsverständnis mit vielen zunächst negativen Assoziationen und (Vor-)Urteilen konfrontiert ist. Auch in der vergangenen, insbesondere psychologischen und soziologischen Forschung wurde viel zu den vermeintlich schädlichen Auswirkungen neuer Religiosität geschrieben (vgl. u.a. Schmidtchen 1987; Schoen 2001; Singer 1979; Day/Peters 1999; Gallagher 2007). In der Kontroverse zwischen gesellschaftlichen Stimmen, die solche Praktiken als esoterischen Humbug ablehnen und ihnen mit starker Skepsis begegnen, und dem wachsenden Interesse und Zulauf an Menschen, die diese Angebote nutzen, möchte ich einen Beitrag in Form einer fundierten Auseinandersetzung mit den Menschen, die im Kern dieser Diskussion stehen, leisten.

Es bringen meine Forschungsfragen und mein Vorgehen mit sich, dass ich in erster Linie Menschen interviewt habe, die sich der Gruppe und Praktik sehr verbunden sehen. Diejenigen (die vermutlich die Mehrheit sind), die sich mit dem Ritual und den Überzeugungen der Terra Sagrada nicht identifizieren können und sie dementsprechend entweder eher ablehnen oder ihr zumindest neutral gegenüberstehen, kommen in meiner Arbeit nicht zu Wort. Mein Ziel ist es zu verstehen, was Menschen, die offensichtlich in dieser Gruppierung eine neue religiös-spirituelle Heimat gefunden haben, bewegt, und weniger, sie in ihrer Vielschichtigkeit darzustellen. Dies kann hier mit diesem Forschungsansatz nicht geleistet werden. Dennoch werden zum Abschluss der Arbeit die gesellschaftliche Bedeutung alternativer Spiritualität sowie die möglichen Risiken und Gefahren für den Einzelnen reflektiert und in ihrer praktischen Relevanz im Umgang mit solchen Gruppen beleuchtet. Die Enquete-Kommission *Sogenannte Sekten und Psychogruppen* schreibt in ihrem Abschlussbericht, dass die „Mitgliedschaft in einer NRB als durchaus gelungener Bewältigungsversuch im Umgang mit inneren und äußeren Anforderungen gelten muß“ (Murken 1998b: 48). Mit dieser Grundannahme bin ich der Terra Sagrada und ihren Anhängern begegnet, denn ich möchte verstehen, wie diese Bewältigung im Einzelfall vollzogen wird. Ich versuche in meinem Vorgehen, der Forschung und der Diskussion im größtmöglichen Ausmaß offen und neutral zu bleiben. Daher konzentriere ich mich auf das Innenleben der Individu-

en und die Tiefe der Erfahrungen einzelner Menschen, die ich versuche festzuhalten und auf Grundlage theoretischer Ansätze zu interpretieren. Nur durch die Offenheit der Interviewpartner ist es Religionspsychologen möglich, Forschung zu betreiben. Nichtsdestotrotz ist eine gesunde Distanz und Reflektion der verleitenden Potentiale und Dynamiken notwendig, die solche recht geschlossenen, von der Mehrheit der Gesellschaft abgeschotteten Gruppen mit sich bringen. Welche Schlüsse sich aus meiner Forschungsarbeit hierfür ableiten lassen, möchte ich in der Diskussion der Ergebnisse im letzten Teil dieser Arbeit miteinschließen.

1.2 DAS ZUGRUNDELIEGENDE VERSTÄNDNIS VON RELIGIOSITÄT UND SPIRITUALITÄT

Eine religionspsychologische Arbeit sieht sich mit der Herausforderung konfrontiert, die Begrifflichkeiten *Religiosität* und *Spiritualität* zu definieren und aus einer Fülle an Definitionen eine für sie sinnvolle Auswahl zu treffen.

Beide Begriffe werden zwar oft synonym verwendet, jedoch in der Regel unterschiedlich definiert und verstanden (Oppong 2013; George/Larson/Koenig/McCullough 2000; Moosbrugger 2004). Aus den Perspektiven der unterschiedlichen Disziplinen – Religions- und Kulturwissenschaft, Psychologie, Soziologie, Philosophie, um nur die Wichtigsten zu nennen – wurden zahlreiche Definitionen und Theorien abgeleitet. Während in den Anfängen der Religionspsychologie vornehmlich von Religion und Religiosität die Rede war, erfreut sich der Begriff Spiritualität in den vergangenen Jahren wachsender Beliebtheit – so hat sich die Division 36 der *American Psychological Association*, in *Psychology of Religion and Spirituality* (früher als *Psychology of Religion* bekannt) umbenannt. Die Anzahl der religionspsychologischen Publikationen mit dem Begriff „Spiritualität“ im Titel ist zwischen 1970 und 2005 stark angestiegen (Oman 2014). Von Spiritualität als „Containerbegriff“ (Streib 2016) ist die Rede. Die wachsende Nutzung des Begriffs führte jedoch nicht zu mehr Klarheit und zu einem einheitlichen Verständnis. Die Operationalisierung des Konstruktes und damit die Messbarkeit wird insbesondere in der quantitativen Forschung diskutiert (Ostermann/Büssing 2007).

Es sei schier unmöglich, genau zu bestimmen, woher der Begriff der Spiritualität komme, schreibt die Religionspsychologin Ulrike Popp-Baier (2010a). Im 19. Jahrhundert wurde mit Spiritualität die Sehnsucht nach transzendenten Erfahrungen und dem Ausbrechen aus dem Alltag beschrieben. Sie wurde als *superior side* von Religiosität verstanden und bezeichnete die unmittelbaren Erfahrungen, die unabhängig von Institutionen und Traditionen erlebt wurden. In der deutschen

Sprache taucht der Begriff der Spiritualität erstmals um 1940 auf, zuvor wurde er in der Ordens-Theologie in Frankreich verwendet (Knoblauch 2006). Ab den 1960er Jahren fand der Begriff größeren Zulauf, verbreitete sich und wurde verstärkt als Selbstbeschreibung verwendet – als „Ethnokategorie“ des Subjekts (ebd.: 91). Hiermit war in erster Linie die individuelle Beziehung und Rücknahme auf ein transzendentes Wesen gemeint. „„Spirituality“ bezeichnet schon am Ende des vorigen Jahrhunderts eine sich auf innere Erfahrung berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zur ‚dogmatischen Religion‘ traditioneller Christlichkeit sieht“ (Bochinger 1994: 386). Hier werden direkte, unmittelbare, religiöse Erfahrungen gemacht, „in denen große Transzendenzerfahrungen auf eine symbolisch außerweltliche Weise gedeutet werden“ (Knoblauch 2006: 100). Erst die symbolische Deutung von außeralltäglichen Transzendenzerfahrungen erhebt diese in eine religiös-spirituelle Dimension. Die Erfahrungsorientierung der Spiritualität bedeutet ihre prinzipielle Offenheit und Zugänglichkeit für alle Individuen. In diesem Sinne fordert Spiritualität Authentizität und verortet den Glauben in das eigene Ich.

Ein Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Konzepten wird darin gesehen, dass mit Spiritualität die persönliche Erfahrung unabhängig der religiösen Traditionen und/oder Institutionen gemeint ist. Der Religionspsychologe Kenneth Pargament (1999: 11f.) unterscheidet in diesem Sinne Religion in ihrer Institutionsverbundenheit von Spiritualität. So versteht er Religiosität als „search for significance in ways related to the sacred“ und Spiritualität als „search for the sacred“. In Dimensionsmodellen – in denen Religiosität auf zentrale Aspekte heruntergebrochen wird, wie beispielsweise im weit verbreiteten und genutzten Modell von Charles Glock und Rodney Stark (1965) – werden spirituelle Erfahrungen oft als eine Teildimension von Religiosität erachtet. So plädieren auch Heinz Streib und Ralph W. Hood für Religiosität als Oberbegriff und verstehen unter Spiritualität den untergeordneten Aspekt im Sinne einer „privatized, experience-oriented religion“ (Streib/Hood 2011: 433).

Ein anderer Ansatz besteht darin, sich stärker auf die funktionale Komponente einer Begriffsdefinition im Gegensatz zur substantiellen zu konzentrieren. Dies birgt zwar die Gefahr der Breite und Diffusität, da sie auf den ersten Blick sehr vielfältige Aspekte miteinzubeziehen scheint. Jedoch betonen Christoph Bochinger und Kollegen (2009: 20), dass dies in Kauf genommen werden müsste, da genau eine solche Hybridität und Verwischung der Grenzen charakteristisch für das seien, was wir in unserer heutigen Gesellschaft als religiös wahrnehmen und erleben. In ähnlicher Weise sind Ansätze zu deuten, die Religion in erster Linie als Suchkategorie verstehen, die unterschiedliche Phänomene in den Blick nehmen kann. Hier begleitet sie Religionswissenschaft als Metabegriff, der nicht weiter

inhaltlich definiert wird und als Begriff zweiter Ordnung für bestimmte kulturelle Konfigurationen angesehen wird (Koch 2006: 60).

Spiritualität tritt „immer im Plural“ auf, schreibt Streib (2016: 3) und weist damit darauf hin, dass insbesondere in empirisch arbeitenden Studien die zusätzliche Herausforderung besteht, die Alltagsverständnisse von Religiosität und Spiritualität der befragten Personen zu berücksichtigen. Streib und seine Arbeitsgruppe gingen in mehreren Studien diesem Alltagsverständnis nach und fragten nach der Selbsteinschätzung zu subjektiv wahrgenommener Religiosität und Spiritualität. Es zeigte sich, dass viele Befragte den Begriff der Religiosität für sich selbst ablehnten und sich lieber hierzu abgrenzend als „spirituell“ beschrieben (Streib/Hood 2013). Streib bestimmte drei Grundfragen in der Semantik von Spiritualität, wie sie im Alltagsverständnis der Menschen vorkommen: „a. ob für Vorstellungen von Transzendenz theistische oder nicht-theistische Symbole in Anspruch genommen werden, b. ob ‚Spiritualität‘ einen engen Zusammenhang mit ‚Religion‘ oder die Opposition zu ‚Religion‘ ausdrückt, c. ob ‚Spiritualität‘ eher mystisch nach innen gerichtet ist und ein höheres Selbst bzw. eine non-rationale Wahrheit sucht oder ob ‚Spiritualität‘ sich eher nach außen richtet auf eine Ethik der Humanität und der Achtung vor dem Leben“ (Streib 2016: 3). Die Gruppe der Personen, die sich als „mehr spirituell als religiös“ versteht, sieht Spiritualität als die „Erfahrung von existenzieller Wahrheit, Ziel und Weisheit jenseits rationalen Verstehens“ und als „(All-) Verbundenheit und Harmonie mit dem Universum, der Natur und dem Ganzen“, aber auch im Sinne einer „inneren Suche nach einem (höheren) Selbst, nach Sinn, Frieden und Erleuchtung“ (ebd. 3).

Diese verschiedenen Sprachebenen auf der Ebene der befragten Personen und auf Seiten der Forschenden führen laut Popp-Baier (2008: 3) zu Ergebnissen, „die mehr an das Kaninchen erinnern, das man nur deshalb aus dem Hut zaubern kann, weil man es vorher selbst hineingesteckt hat.“ Popp-Baier (2010a: 52) provoziert, wenn sie postuliert: „I do not think that ‚religion‘ and ‚spirituality‘ are key terms in psychology of religion“. Sie sieht es vielmehr als Aufgabe der Sozialwissenschaftler an, die verschiedenen Bedeutungen zu identifizieren und zu rekonstruieren, welche von den Individuen selbst genutzt werden. Sie empfiehlt daher, auf die Bestimmung der Begriffe zu verzichten, und stattdessen „den ‚Sitz im Leben‘ von derartigen Bezeichnungen zu eruieren“ (2008: 4). Hierfür empfiehlt Popp-Baier ein hermeneutisches Erfahrungskonzept, das dazu dienen soll, „die Komplexität individueller Religiosität adäquat zu berücksichtigen“ (ebd. 5). In der vorliegenden Studie habe ich in der Kommunikation mit den Interviewpartnern darauf verzichtet, von Religiosität oder Spiritualität zu sprechen, sondern folgte dem Ansatz von Popp-Baier, wenn ich im Kontakt mit den Anhängern der Terra Sagrada vielmehr von Erfahrungen, eigenen Wegen und Erleben sprach.

Diese Ausführungen zeigen, wie komplex der Versuch einer Begriffsbestimmung ist, und unterstreichen, wie unterschiedlich die eigenen subjektiven Verständnisse von Religiosität und Spiritualität sein können. Ich verstehe Spiritualität im Folgenden als eine persönlich ausgestaltete Form von Religiosität, wie es Karl Baier (2006: 23) formuliert: „Religionssoziologisch stellt man nun ‚Spiritualität‘ als die Gestalt von Religion heraus, die der Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Ent-Institutionalisierungstendenz moderner Gesellschaften entspricht, aber zugleich auch in Gruppen, Netzwerken oder Massen-Events soziale Gestalt annimmt.“ Spiritualität schließt eine ganze Bandbreite an Erfahrungen, Praktiken und Ideen mit ein – so unter anderem der Glaube an (Schutz-)Engel und Geister, an Wiedergeburt und spirituelle Welten, das Ausüben von Praktiken wie Meditation, Yoga, Shiatsu, schamanischen Ritualen, alternativen Heilsverfahren sowie poly- und pantheistische Glaubensüberzeugungen.

1.3 EINE VERORTUNG DES FORSCHUNGSFELDES

Eine weitere Begriffsbestimmung ist in Bezug auf die unterschiedlichen Bezeichnungen, die im Feld der alternativen Spiritualität zu finden sind, notwendig – hier ist von *New Age*, *Sekten*, *Kulten*, *neureligiösen Bewegungen* oder *alternativ-spirituellen Gruppierungen* die Rede. All diesen Begriffen möchte ich kurz Aufmerksamkeit widmen, um dem Gegenstandsbereich und meinem Sprachgebrauch in den folgenden Ausführungen eine Grundlage zu geben.

Der Begriff *New Age* wird seit Mitte der 1980er Jahre verwendet und umfasst eine Vielzahl an religiös-spirituellen Phänomenen sowie körperbetonte Praktiken wie zum Beispiel Yoga und Tai Chi, Astrologie, Praktiken der Besessenheit und Channeling, okkulte Überzeugungen und alternative Heilsverfahren wie Reiki oder Homöopathie (Sutcliffe/Gilhus 2014). Die Variabilität und nicht-institutionalisierte Form der meisten Verfahren erschweren die eindeutige Definition und Abgrenzung der inkludierten Phänomene. So halten David Spangler und William I. Thompson (1991: 64) fest: „I have personal doubts that there really is something called the ‚New Age Movement‘. The New Age idea, yes, but a movement, no.“ Der Begriff – oftmals subjektiv genutzt – ist geprägt von einer wachsenden Unsicherheit bezüglich Lokalisierung und Gestalt der betroffenen Praktiken. In einem weiteren Verständnis wird der Begriff im Sinne von „a more this-worldly cluster of beliefs and practices with the ‚spiritual growth‘ of human beings at its center“ (Sutcliffe/Gilhus 2014: 4) genutzt. Inzwischen wird jedoch viel häufiger von alternativer Spiritualität gesprochen – ein Begriff, den auch ich vorzugsweise nutze.

Unter *alternativ-spirituellen* Praktiken verstehe ich „Formen religiöser Praxis außerhalb institutionalisierter Religionen“ (Figl 2003: 506). Die Wortwahl deutet an, dass hier aus emischer und/oder etischer Sicht eine ‚Alternative‘ zur traditionellen Religion verstanden wird – eine subjektive Religiosität, die sich von den Großkirchen und den in der Gesellschaft vorherrschenden Haupttraditionen abgrenzt. Der Begriff sagt jedoch noch nichts darüber aus, wie verbreitet solche Praktiken und Formen sind. Oft wird für alternative Spiritualität eine gewisse Diffusion an Praktiken und Überzeugungen als charakteristisch angesehen, die sich aus verschiedenen Traditionen und unterschiedlichen Kulturen bedienen. So bezieht sie sich auch auf die New-Age-Bewegung – Grundkonzepte wie das der Ganzheitlichkeit, das Streben nach Selbstentwicklung und Heilung werden aus diesen sogenannten fremdkulturellen Glaubenssystemen und Weltbildern übernommen (Mezger 2018).

Nach Namini und Murken (2009) hat sich die Bezeichnung *neureligiöse Bewegung* oder *neureligiöse Gruppe* in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Feld als neutraler Term im Gegensatz zu vorbelasteten Begriffen wie Sekte³ oder Kult durchgesetzt. Der Begriff *Neureligiöse Bewegungen* ist aus soziologischer Sicht eine „Sammelbezeichnung für unter den Bedingungen der Pluralisierung religiöser Orientierung hauptsächlich in den westlichen Industrieländern verbreiteten neu entstandenen Religiositätsformen und Religionsgemeinschaften mit unterschiedlichem Organisationsgrad, die sich durch Verschmelzung verschiedener religiöser Traditionen, Oppositionen zu etablierten Religionen und einem zumindest anfänglich hohen Bindungsgrad ihrer Anhänger auszeichnen“ (Fuchs-Heinritz/Klimke/Lautmann/Rammstedt/Stäheli/Weischer/Wienold 2011: 97). Trotz seiner Vagheit bietet der Begriff den Vorteil, dass er ohne eine Voreingenommenheit in Bezug auf eine vermeintliche Schädlichkeit für die Anhänger auskommt. Vom Begriff *Sekte* nehme ich in der hier vorgelegten Arbeit bewusst Abstand. Grund hierfür sind die negativ konnotierten Assoziationen für diese Bezeichnung (Bierhoff 1998; Murken/Namini 2006; Namini/Appel/Jürgensen/

3 Der Begriff *Sekte* lässt sich etymologisch vom lateinischen *secta* (Lehre) oder *sequi* (= nachfolgen) ableiten (Scharfetter/Falcioni/Guekos-Hollenstein 1997; Cammans 1998) und ist in seiner ursprünglichen Bedeutung zunächst ein neutraler Begriff, der lediglich eine kleine Gruppe bezeichnet, die sich von der Mutterreligion abgespaltete und eine eigene Richtung verfolgte. Erst im Laufe der Zeit wurde der Begriff immer häufiger abwertend eingesetzt und die Gruppen wurden als gefährlich angesehen. In der Forschung der 1970er/1980er Jahre ist der Gebrauch des Begriffes *Sekte* noch recht geläufig (vgl. bspw. Schmidtchen [1987]). In der Populärliteratur, in den Medien und im Alltagsverständnis wird der Begriff inzwischen allzu leichtfertig und nicht in seinem ursprünglichen Verständnis gebraucht.

Murken 2010). Den Begriff *Kult* vermeide ich aus ähnlichen Gründen. Eine Begründung zu der Repräsentanz der Gruppe in Bezug auf das Feld der alternativen Spiritualität erfolgt im zweiten Kapitel, in dem ich die Gruppe detailliert darstelle. Wenn ich auf Literatur und Forschungsergebnisse eingehe, die selbst die Begriffe *New Age*, *Sekte* oder *Kult* nutzen, übernehme ich sie an diesen Stellen.

Im Folgenden bezeichne ich die Terra Sagrada entweder als alternativ-spirituelle Gruppe oder als neureligiöse Gruppe. Die unterschiedlichen Bezeichnungen werden auch dem interdisziplinären Ansatz der vorliegenden Arbeit gerecht, denn in den verschiedenen Disziplinen, die sich mit diesem Phänomen beschäftigt, haben sich verschiedene Begrifflichkeiten durchgesetzt: So spricht die Religionspsychologie mehrheitlich von neureligiöser Gruppe, während in religionssoziologischen Studien verstärkt von alternativer Spiritualität zu lesen ist. Aus meiner Sicht ergänzen sich die beiden Begrifflichkeiten und betonen unterschiedliche Aspekte: Während der Begriff der neureligiösen Gruppe sehr heterogene Gruppierungen miteinschließt sowie in erster Linie etwas über den Zeitpunkt der Entstehung dieser Gruppe aussagt, fasst der Begriff der alternativen Spiritualität verstärkt die inhaltlichen Gemeinsamkeiten in Bezug auf Werte, Grundannahmen und Anliegen zusammen: Er betont die Erfahrungs- und Erlebensorientierung, die Fokussierung auf den Körper und das Selbst, sowie das persönliche Wachstum und die eigene Zufriedenheit als Ziele. Jedoch können hier Angebote und Praktiken mit höchst unterschiedlichen Grad an Verpflichtung und innerer Wandlung miteinbezogen werden – von Selbsthilfebüchern über Heilsbehandlungen bis hin zu Gruppen, die eine Konversion, eine innere Wandlung, erfordern und bewirken. Einen Ansatz, die unterschiedlichen Begrifflichkeiten zusammenzubringen, findet sich bei Murken (2009: 22), der in seiner Konzeption zwischen vier Typen an neureligiösen Gruppen unterscheidet: Diejenigen mit christlichem Ursprung (so beispielweise die Neuapostolische Kirche), diejenigen mit asiatischem Ursprung (beispielsweise die Hare-Krishna-Bewegung), eine dritte Gruppe mit dem Hintergrund der Selbstoptimierung, die er als Psychokulte bezeichnet, und einen vierten Typus, die er dem Bereich der Esoterik/New Age/Ufologie zuordnet.

1.4 ZIEL DER ARBEIT UND ERKENNTNISGEWINN

Die vorliegende Arbeit ist die erste religionspsychologische Studie zur Rezeption afro-brasilianischer Traditionen im deutschsprachigen Raum und der Gruppe Terra Sagrada. Die Forschung zu *terreiros* (zu Deutsch: Gelände, Kulthaus)⁴

4 Die portugiesischen Begriffe, die aus dem Forschungsfeld entstammen, werden bei erstmaliger Nennung übersetzt, erklärt sowie klein und kursiv geschrieben. Zur bes-

außerhalb Brasiliens konzentriert sich bisher auf ethnologische und kulturwissenschaftliche Ansätze: Für den deutschsprachigen Raum ist hier die Forschung der Berliner Ethnologin Inga Scharf da Silva (2006) hervorzuheben, die sich ebenfalls mit der Terra Sagrada befasst. Die brasilianische Forscherin Joana Bahia (2014, 2016, 2018) untersuchte in mehreren Studien einen Berliner Terreiro aus anthropologischer Sicht. Die italienische Anthropologin Stefania Capone und die ungarische Ethnologin Viola Teisenhoffer (2001) nahmen in ihrer Feldforschung einen Candomblé-Terreiro in Paris in den Blick. Einen belgischen Candomblé-Terreiro untersuchte Arnaud Halloy (2004). Valeria Sterzi (2011) befasste sich in ihrer Doktorarbeit mit einem Terreiro in London. Einen Einblick in die Ausbreitung der afro-brasilianischen Traditionen in Portugal geben Maia Guillot (2009) und Clara Saraiva (2010). Letztere gibt ebenfalls einen Überblick über die Verbreitung der afro-brasilianischen Traditionen in Europa (Saraiva 2017). Alejandro Frigeiro (2002) befasste sich mit der Ausbreitung der afro-brasilianischen Tradition in Argentinien, insbesondere in Buenos Aires. Die Verbreitung des Candomblés in den USA wurde von Bettina Schmidt (2008) untersucht.

Die qualitative Untersuchung möchte die narrative Darstellung des Konversionsprozesses sowie die zugrundeliegenden Bedürfnisse nachempfinden und erweitert damit den Wissensstand um die Zugehörigkeit zu neureligiösen Bewegungen. Ein Großteil der religionspsychologischen Studien konzentrierte sich bisher auf die Frage nach einer möglichen Schädlichkeit der Mitgliedschaft in einer alternativ-spirituellen Gruppe für die Menschen und deren psychische Gesundheit (Murken 2009: 72f.). Der möglicherweise konstruktive oder positive Beitrag dieser Gruppen für die Identitätsarbeit, für das psychische Wohlbefinden und die Lebensbewältigung wird in diesen Debatten oft ausgeblendet. Die polarisierenden Darstellungen von sogenannten Sekten in den populären Medien und die vorschnellen, oftmals abwertenden Urteile in Bezug auf alternativ-spirituelle Praktiken auf der einen Seite sowie die offensichtliche Attraktivität und der vermehrte Zulauf zu solchen Gruppen auf der anderen Seite, machen wissenschaftliche Untersuchungen zur Thematik unabdingbar.

In meiner Arbeit beabsichtige ich eine Analyse der Innenwelt der Anhänger alternativer Spiritualität und möchte durch diese intensive Auseinandersetzung in Einzelfallstudien zur Diskussion beitragen. Die Untersuchung gibt als ein Beitrag im Konversionsdiskurs einen neuen, tieferen Einblick in den Transformationsprozess mit Fokus auf inter- und intrapsychische Aspekte, die die Konvertiten durchlaufen. Sie möchte darüber hinaus an neuere Forschungsrichtungen anknüpfen,

seren Lesbarkeit werden sie anschließend gerade und als Substantiv groß geschrieben. Eine Übersicht der diesem Forschungsfeld inhärenten Begriffe finden sich im Glossar im Anhang dieser Arbeit.

beispielsweise an den *body turn/somatic turn* in der sozialwissenschaftlichen Forschung (Gugutzer 2006). Wie aufgezeigt wird, spielt der körperliche Erkenntniszugang eine wesentliche Rolle in der Erklärung der Motive der Bedürfnisbefriedigung in diesem Forschungsfeld. Jürgen Mohn macht noch 2007 ein Forschungsdesiderat für religiöse Körperkulte aus und so sind die empirischen Arbeiten zu alternativ-religiösen Heilsangeboten im deutschsprachigen Raum bisher spärlich gesät. In der vorliegenden Arbeit betrachte ich eine besondere Form des Auslebens von Religion in Deutschland, Österreich und der Schweiz näher: Die Faszination von Geisterbesessenheit bzw. Geisterinkorporation⁵, und von Trance und Tanz im Ritual, geprägt durch einen herausgestellten Zugang über den Körper und einen Initiationsweg, der die persönliche Identitätsentwicklung fokussiert.

Ich verfolge zwei zentrale Fragestellungen, zu deren Beantwortung ich auf unterschiedliche theoretische Perspektiven zurückgreife. Die erste Fragestellung betrifft die Narration des Konversionsprozesses und der Identitätsbildung im Erzählprozess: Wie erarbeiten sich die Konvertiten im Erzählen unter dem Licht des intrapsychischen, religiösen Wandels eine kohärente, konsistente und einheitliche Identität? Wie schaffen sie es, diese der Gesellschaft, in der sie sozialisiert wurden, widersprechenden und gegensätzlichen Annahmen, Überzeugungen, Welt- und Menschenbilder in ihr Selbstbild zu integrieren? Wie vereinen sie Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges? Was verändert sich im Selbstbild der Individuen, wenn sie diese religiös-spirituell Überzeugung annehmen und als einen Teil ihres Selbstkonzeptes und ihres Lebens anerkennen? Hier folge ich dem Paradigma der narrativen Identität und der narrationspsychologischen Analyse von Konversionserzählungen.

Die zweite Fragestellung bezieht sich auf die zugrundeliegenden Motive und Bedürfnisse, die zur Konversion führen können. Was fasziniert Menschen an dieser Gruppe? Was macht den besonderen Reiz dieses Anderen, dieses dem christlich geprägten Weltbild, in dem sie aufgewachsen sind, so Gegensätzlichen aus? Worin besteht die Passung zwischen Individuum und Gruppe? Welche Aspekte der Praktik, Gruppendynamik und Überzeugungen sind es, die die Anhänger besonders anziehen? Die Grundlage zur Erarbeitung dieser Fragestellung ist das Kult-Bedürfnis-Passungsmodell, das die Übereinstimmung zwischen den Motiven, biographischen und persönlichen Bedeutungssystemen und Werten auf der einen Seite sowie der Praktik, den Überzeugungen und der Dynamik der Gruppe

5 Der Begriff *Besessenheit* ist auf Grund seiner negativen Konnotation umstritten, wie Schmidt (2014) reflektiert. In der Regel nutze ich den neutraleren Begriff der Geisterinkorporation, der besonders innerhalb der afro-brasilianischen Traditionen anerkannter ist. Der Begriff *Besessenheit* wird dann genutzt, wenn er so in der zitierten Literatur verwendet wird.

auf der anderen Seite als entscheidend zur Erklärung der Faszination alternativer Spiritualität erachtet.

Mein Forschungsinteresse gilt der subjektiven Erfahrungswelt des Einzelnen vor dem Konversionsprozess, währenddessen und in seiner Folge. Das Forschungsziel ist es, die intrapersonalen und identitätsbezogenen Prozesse zu erkennen, die mit der Mitgliedschaft in religiösen Gruppen einhergehen, und diese zu beschreiben. Ich konzentriere mich auf die Beziehungswelt der Mitglieder, ihre Bindungen zu anderen Menschen außerhalb und innerhalb der Gruppierung. Darüber hinaus wird untersucht, wie in der Konversionsnarration die Identität neu gestaltet, wie sie durch das Erlebte geformt und durch die neue religiöse Überzeugung geprägt wird.

1.5 EIN VORBLICK AUF DIE ARBEIT

Das zweite Kapitel wird die religiöse Gruppierung der Terra Sagrada als Untersuchungsgegenstand verorten und darstellen. Nach einer Charakterisierung der gegenwärtigen religiösen Landschaft im deutschsprachigen Raum folgt eine Erläuterung der Rezeption afro-brasilianischer Traditionen in der westlichen Welt, bevor die Terra Sagrada an sich dargestellt wird. Das Selbstverständnis der Gruppierung ergänze ich durch die Einordnung in aktuelle religions-, sozial-, und kulturwissenschaftliche Ansätze und Erkenntnisse und zeichne so ein umfassendes Bild der Gruppe, ihrer Praktik und ihrer Mitglieder.

Der zweite Teil der Arbeit stellt die theoretischen Zugänge bereit. Hier schildere ich zunächst die narrationspsychologische Sichtweise der Identität, anschließend die passungstheoretische Perspektive zur Konversion. Die Beleuchtung der Diskurse um die Begriffe Identität und Konversion werden bewusst vergleichsweise kurz gehalten, stattdessen konzentriere ich mich auf die relevanten theoretischen Zugänge sowie deren Bedeutung für die Untersuchung meines spezifischen Forschungsfeldes.

Kapitel fünf im dritten Teil stellt den forschungsmethodischen Zugang dar, der die Vorgehensweise bei den Interviews und den teilnehmenden Beobachtungen vorstellt. Transkription, Codierung und Analyse der Interviews werden beleuchtet und die Rolle der Forscherin in dieser empirischen Arbeit diskutiert.

Der vierte Teil ist der eigentliche Kern der Arbeit – hier führe ich die inter- und intraindividuellen Ergebnisse aus und erarbeite die unterschiedlichen Motive und Bedürfnisse, die durch die Ausübung der neuen religiösen Praktik erfüllt werden. Die Einzelfallstudien ermöglichen eine tiefere Auseinandersetzung mit den Lebenswegen der Interviewpartner. Zudem begründe ich meine Thesen zu inter-

individuellen Narrativen, die sich in den verschiedenen Interviews finden lassen. Diese dienen dem Subjekt als Erzählmuster, um Kohärenz, Konsistenz und Kontinuität in seiner narrativen Identität zu gewährleisten.

In Teil fünf der Arbeit reflektiere ich die Ergebnisse in ihrer wissenschaftlichen Relevanz für das Forschungsdesiderat und diskutiere sie mit Bezug auf andere Forschungsergebnisse und dem gegenwärtigen Stand der Forschung. Zudem blicke ich auf ausgewählte Aspekte meiner Feldforschung – die Überrepräsentierung von Frauen innerhalb der Gruppe sowie die Frage nach der Adaption fremdkultureller Traditionen. Auch die Grenzen und besonderen Herausforderungen der vorliegenden Studie werden an dieser Stelle in den Blick genommen. Zum Schluss der Arbeit wird die Anwendungsperspektive der hier erarbeiteten Thesen reflektiert – ein besonderer Blick kommt dem Spannungsfeld um das kontroverse Thema der neureligiösen Gruppen zu. Zudem werden Erklärungsansätze zu Trance- und Besessenheitsphänomenen rezipiert.