

Veröffentlicht in: Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert (Hg.):
Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische
und empirische Systematisierungen. Bielefeld: transcript, 149-
174

Korrekturfassung“

Vom New Age zur populären Spiritualität¹

HUBERT KNOBLAUCH

Die Transformation der Religion

In den letzten Jahren ist immer wieder von einer Renaissance der Religion die Rede, von einer Rückkehr der Religion, ja der berühmte Religionssoziologe Peter Berger (1999) spricht sogar von einem Rückgang der Säkularisierung. Allerdings wirkt sich diese Rückkehr in unseren Breiten kaum auf die etablierten Kirchen aus, und auch außerhalb Europas ist sie vor allem außerhalb des religiösen Mainstreams zu beobachten (Knoblauch 2002). Was als Rückkehr erscheint, entpuppt sich bei genauerer Hinsicht vielmehr als eine Transformation der Religion.

Diese These kann hier nicht in aller Breite ausgeführt werden (vgl. dazu Knoblauch 2009). Ich möchte sie hier vielmehr an der Entwicklung eines besonderen Phänomens illustrieren, das im Zentrum dieses Sammelbandes steht: der so genannten New-Age-Bewegung. Diese Bewegung entstand im Laufe der 1960er Jahre, entfaltete sich im Laufe der 1970er Jahre und erreichte im Laufe der 1980er Jahre ihren Höhepunkt. Während man ihre gegenwärtige Fortsetzung nach wie vor in den üblichen institutionellen Formen der Religion sucht – als »Neue religiöse

¹ Dieser Beitrag nimmt ein Argument aus meinem jüngsten Buch auf (Knoblauch 2009), entwickelt es aber weiter und ordnet es. Für detailliertere Belege und angrenzende Argumentationen muss ich aber auf diese Buchpublikation verweisen.

Bewegung«, »Gemeinschaften« oder »Sekten« – und nur selten fündig wird, haben sich ihre Wissens-, Erfahrungs- und Praxisformen weit über den kleinen Kreis der Aktivistinnen und Aktivisten hinaus ausgeweitet. Diese Ausweitung wird schon durch die Aufgabe des von Anfang an ungenauen Begriffes der »New-Age-Bewegung« deutlich, an dessen Stelle zunehmend der Begriff der »Spiritualität« tritt. Diese Spiritualität steht weder in Opposition zur institutionalisierten Religion, wie Woodhead, Heelas (2005) und andere vermuten, noch ist sie weitgehend »alternativ« oder randständig. Vielmehr ist die Spiritualität zu einem Teil der vermeintlich profanen Kultur gegenwärtiger Gesellschaften geworden – eine populäre Spiritualität. Die These des Beitrags besagt also, dass wesentliche Inhalte des New Age als Spiritualität zu einem Teil der populären Kultur werden, d.h. zu dem, was ich als populäre Spiritualität (als Teil der populären Religion) bezeichne (Knoblauch 2009).

Die populäre Spiritualität zehrt keineswegs ausschließlich von der »New-Age-Bewegung«, doch stellt diese Bewegung einen sehr bedeutenden Motor der Transformation der Religion, insbesondere im europäischen Raum dar. Deswegen möchte ich mich hier mit dem New Age beschäftigen. Im folgenden Teil soll zunächst ein erster Zugang zur dieser höchst diffusen Bewegung gefunden werden. Danach möchte ich auf die inhaltlichen Aspekte – das New Age als eine Sozialform religiösen Wissens – hinweisen. Anschließend soll die soziale Struktur dieser Bewegung und ihre Dynamik skizziert werden, um abschließend die Entwicklung zur alternativen und zur populären Spiritualität darzustellen.

Der Begriff des »New Age«

Der Begriff des »New Age« bezieht sich auf die Erwartung eines epochalen Wandels zu einem Neuen Zeitalter. Obwohl das Wort New Age in den sechziger Jahren aufkam und im deutschsprachigen Raum erst in den achtziger Jahren auf ein breites Interesse stieß, wurden die entsprechenden Inhalte keineswegs erst damals erfunden, sondern traten in der europäischen Religionsgeschichte schon seit langem auf. Der Vorstellung eines neuen Zeitalters liegen astrologische Lehren zugrunde, denen zufolge alle 2000 Jahre ein neues Zeitalter beginnt. Das alte Zeitalter gehe im Zeichen von Konflikten und Kriegen zugrunde, während ein neues auferstehe. Das christlich geprägte Fische-Zeitalter ende im Zeichen von Weltkriegen und Kaltem Krieg und mache dem Wassermann-Zeitalter Platz, das von den Anhängern dieses millenaristischen Glaubens mit hoffnungsvoller Zuversicht erwartet wird. Denn mit diesem Übergang eröffneten sich neue Möglichkeiten des Menschseins, die mit

erweiterten Formen des Denkens, Erfahrens und Zusammenlebens verbunden seien.

Wie das englische Wort schon andeutet, nahmen die unter dem *New Age* eingeordneten Bewegungen ihren Ausgang im angelsächsischen Bereich. Als Vorreiter und Kristallisationskerne der Bewegungen werden etwa das kalifornische Esalen-Institut (gegründet 1962) und die schottische Findhorn-Kommune (gegründet 1962) genannt; die Verbreitung wurde durch zahlreiche Bücher gefördert, die seit Mitte der siebziger Jahre eine große Popularität erlangten (wie etwa »New Age - die Geburt eines neuen Zeitalters« von David Spangler), »Die sanfte Verschwörung von Marilyn Ferguson, »Das Tao der Physik« bzw. »Wendezeit« von Fritjof Capra sowie zahlreiche Bücher von Shirley MacLaine). Allerdings war die Bezeichnung New Age schon früh irreführend, denn viele der Menschen, Gruppierungen, Einrichtungen und dem New Age zugerechneten Texte teilen die für den Begriff so zentrale Vorstellung eines neuen Zeitalters überhaupt nicht. Einer der vermeintlichen Hauptvertreter des New Age, der aus Österreich stammende Capra, distanzierte sich ausdrücklich von der Zuordnung zum »New Age« (Knoblauch 1993). Wenn von »New Age« gesprochen wird, handelt es sich häufig um eine Fremdzuschreibung, die aber von den Akteuren zuweilen übernommen wird (wie etwa bei »New-Age«-Buchläden), für die die Fremdzuschreibung zugleich als Marketingstrategie wirkte.

Auch die Vermutung, das New Age sei eine halbwegs einheitliche soziale Bewegung (gewesen), führt in die Irre. Schon zu ihren Hochzeiten erschien sie eher als ein Sammelsurium unterschiedlicher Bewegungen. Sofern überhaupt von einer sozialen Struktur die Rede sein kann, ähnelt diese zumindest keiner der bekannten Formen religiöser Institutionen. Die New-Age-Bewegung basiert auf einer großen Zahl kleiner Gruppierungen und Organisationen, von denen einige (auch wenn sie sich selbst oftmals gar nicht ausdrücklich dem New Age zurechnen) darauf abzielen, ein sich selbst organisierendes »Netzwerk« auszubilden. Hanegraaff (1996) schlägt deswegen auch vor, neben dem New Age »sensu strictu« ein New Age »sensu lato« zu unterscheiden. Das Konglomerat an Bewegungen, das sich seit den 1960ern ausbildete, fand in gewissen populären Formen – wie etwa dem Musical »Hair« mit dem Titellied »Age of Aquarius« – einen so sichtbaren Ausdruck, dass es auch über die engen Kreise der Aktivisten hinaus bekannt wurde. In den 1980ern weitete sich die »Szene« sehr aus: »Neues Paradigma«, »Esoterik« oder auch »«Spiritualität« traten nun als alternative Bezeichnungen auf, die darauf hinwiesen, dass nicht nur der Kern der Bewegung wenig bestimmt ist, sondern auch darauf, dass die Grenzen der Szene durchlässiger wurden. Das besondere Problem dieser Bestimmung besteht nun

darin, dass einerseits das New Age »sensu strictu« von einer verschwindend geringen Bedeutung ist, wie gerade zur Wende zum Jahre 2000 deutlich wurde. Gegen die Erwartung hatte der Jahrtausendwechsel wenige Energien freigesetzt (und wenn er dies tat, dann vorwiegend im christlichen Raum (Knoblauch und Schnettler 2000)). Andererseits wirft auch die Vorstellung des New Age im weiteren Sinne Schwierigkeiten auf, lässt es sich doch weder als soziale Bewegung deutlich eingrenzen noch als religiöse Bewegung inhaltlich eindeutig bestimmen.

Zählt der Begriff der sozialen Bewegung ohnehin zu den unschärften sozialstrukturellen Bezeichnungen, so wird die Unschärfe der New-Age-Bewegung durch ihren inneren sozialen Wandel – der Teil der Transformation der Religion ist – noch vergrößert. Ich möchte auf diesen Wandel später genauer eingehen. Denn das Gleichbleibende in diesem Wandel ist weniger die institutionelle bzw. organisatorische Form, die sich seit dem Entstehen dieser Bewegung vor beinahe 50 Jahren grundlegend verändert hat. Eher lässt sich das New Age durch seine Wissens- und Erfahrungsformen sowie seine Praktiken bestimmen. Diese lassen sich relativ gut beobachten, weil sie zu Beginn der Ausbreitung des New Age in unserer Kultur wenig bekannt waren, zumal sie aus fremden Kulturen (wie etwa asiatische oder indianische Spiritualität) oder aus esoterischen, einst devianten Subkulturen der eigenen Gesellschaft, übernommen wurden.²

Inhalte des New Age

Eine der merkwürdigsten Quellen des New Age dürfte das sein, was lange als Esoterik bezeichnet wurde, und auf die wir deswegen etwas eingehen müssen. Der Begriff Esoterik leitet sich aus dem griechischen *esóteros* ab, das soviel wie »weiter innen (gelegen)« bedeutet, im übertragenen Sinn Lehre, die nur Eingeweihten zugänglich oder bekannt ist. In unserem Kulturkreis wird der Begriff erst im 19. Jahrhundert von dem »Okkultisten« Éliphas Lévi eingeführt (vgl. Faivre 1986). Zur Esoterik werden jene Erfahrungs-, Glaubens und Handlungsmuster gezählt, die nicht allen zugänglich sind, sondern auf einen besonderen Kreis von

² Dabei konzentriere ich mich zunächst auf jene inhaltlichen Einflüsse, die in der Hochzeit des »New Age« – als auch der Begriff selbst seine größte Bekanntheit erlangte – von den Akteuren selbst wie von den Beobachtern und Klienten dem »New Age« zugeschrieben wurden. Es handelt sich also nicht nur um die Inhalte von berühmten New-Age-Büchern, wie sie Hanegraaff (1996) behandelt, sondern auch um das Wissen und die Praktiken, die in »New Age«-Buchläden, New-Age-Zentren, New-Age-Katalogen und Adressbüchern vermittelt wurde. Sehr gute Hinweise darauf geben u.a. Greverus (1990) und Greverus/Welz (1990); ein deutliches Indiz ist auch der Inhalt der von Heelas u.a. 2005 gegründeten Zeitschrift JASANAS: Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies.

Menschen beschränkt sind und damit als ein Sonderwissen angesehen werden müssen.

Hier schließt der Begriff der Esoterik unmittelbar an den des Okkultismus an, zu dem die Magie, Wahrsagepraktiken, die Astrologie, die Alchemie, die okkulte Medizin (etwa die Geistheilung) und verschiedene andere Grenzwissenschaften gezählt werden. Im Unterschied zur stärker theoretisch und weltanschaulich orientierten Esoterik gilt der Okkultismus als praktisch orientiert. Entsprechend unterscheidet Robert Galbreath (1972) einen »theoretischen« Okkultismus – eben die oben ausgeführte Esoterik – von einem »praktischen« Okkultismus, der im Vergleich dazu einen stärkeren Handlungsbezug hat. Trotz dieser Differenzen zwischen den esoterischen und okkultistischen Aktivitäten, die auch ihren soziologischen Ausdruck finden³, muss man sich fließende Übergänge zwischen beiden Kategorien vorstellen. Denn das »okkulte« Handeln basiert doch auf dem Gefühl einer gewissen Auserwähltheit, das mit dem Anspruch auf einen privilegierten spirituellen, bewusstseinsgesteuerten Zugang und mit besonderen Voraussetzungen oder Qualifikationen verbunden ist. Dennoch bedient der Begriff der Esoterik eher die geistigen Aspekte der Beziehung von Mensch, Natur und Kosmos, sowie die damit verbundenen Ideen einer höheren Wirklichkeit und damit eines tieferen Sinnes der menschlichen Existenz, während diese Vorstellung als Voraussetzung für okkulte Betätigungen gilt (zu denen auch die so genannten »magischen« Praktiken zählen).

Der esoterische Gedanke einer Verbindung zwischen Mikro- und Makrokosmos erlaubt die Einbeziehung der Astrologie (also den Glauben an den Einfluss der Sterne auf das menschliche Geschick) wie auch anderer Formen des Okkultismus, des Glaubens an die Wirksamkeit verborgener Kräfte (Schwingungen, kosmische Strahlen). Zur Esoterik zählt auch der Gedanke, dass die Menschen Teil eines universalen Seins sind, an dem sie durch Intuition teilhaben. Menschen sind also auf eine ganzheitliche Weise mit der Welt verbunden – eine Verbindung, die sie mittels besonderer Erfahrungen und okkultur Praktiken selbst herstellen können, wie etwa mit außersinnlichen Wahrnehmungen, Hellsehen, Tarotkartenlegen, Pendeln. Die Verbindung zum »Kosmischen« eröffnet auch den Raum für neue Heilmethoden: Körpertherapien, Naturheilkunde, Geistheilung oder Atemtherapie.

Besonders merkwürdig an der Esoterik ist das, was man als eine *wissenssoziologische Inversion* bezeichnen könnte. Im New Age nämlich

³ Die Tendenz, dass die stärker »geistigen« Aspekte in den höheren, bildungsnäheren Schichten häufiger auftreten, während die praktischeren Disziplinen, wie Astrologie oder Tarot eher in den weniger gebildeten Schichten auftreten, wird auch in einer schottischen Umfrage aus dem Jahr 2001 bestätigt (Glendinning und Bruce 2006).

kehrt sich das wesentliche Merkmal der Esoterik gleichsam nach außen: Aus der Esoterik wird genau genommen eine Exoterik (Tiryakin 1974). Es sind nicht mehr abgeschottete Gemeinschaften, die sich von der öffentlich zugänglichen, also »exoterischen« Kultur der Gesamtgesellschaft abgekoppelt haben, noch geht es um Geheimwissen, das niemandem zugänglich wäre. Das einst als geheim angesehene Wissen wird durch das New Age zu einem öffentlich zugänglichen Wissen. Die esoterische Kultur wird nun in den verschiedensten Medien, in populären Fernsehsendungen, Filmen, Büchern und Buchserien einem breiten Publikum zugänglich gemacht und liefert damit wichtige Impulse für umfassende kulturelle und soziale Erneuerungsprozesse.

Ist so die Esoterik mit dem New Age zwar in die Öffentlichkeit eingedrungen, bleibt doch in wissenssoziologischer Hinsicht ein Charakter des Esoterischen erhalten: Auch wenn das esoterische Wissen (und die damit verbundenen Praktiken) in manchen Berufsgruppen eine große Akzeptanz gefunden hat (etwa in den Pflege- und Heilberufen), so ist es doch kein Wissen, das in wissenschaftlichen oder theologischen Akademien gelehrt wird. Es handelt sich zwar um ein verbreitetes, aber lange Zeit institutionell nicht beglaubigtes Wissen. Weil es von den offiziell anerkannten Systemen der Wissensvermittlung (Schulen, Hochschulen, Universitäten) gemieden wird (oder wurde), kann man es auch mit Bourdieu (1971) als »nicht-legitimes Wissen« bezeichnen.⁴

Um diesem Aspekt des Nicht-Legitimen – und der beschränkt sich auf die Beziehung zum offiziell anerkannten Wissen – und der Herkunft des esoterischen Wissens aus tatsächlich esoterischen, für Ausgewählte gedachte Traditionen Rechenschaft zu tragen, scheint der Begriff der *alternativen Religiosität* angemessen (Knoblauch 2002). Von »alternativ« rede ich, wenn die religiösen Quellen durchgängig nicht zum »herrschenden« Kanon der Religion in westlichen Gesellschaften zählen.⁵

Dieser alternative Charakter kommt nicht nur in der Esoterik, sondern auch in anderen Adaptionen des New Age zum Ausdruck: Indianische Spiritualität spielt eine große Rolle, aber auch andere »heidnische« Formen der Religiosität finden sich im Öffentlichkeitsraum des New Age, wie etwa bei der Wiederbelebung keltischer oder germanischer Rituale (Gründer, Schetsche, Schmidt-Knittel 2009). Vor diesem kultu-

⁴ Zwar kam es in den 1980er Jahren zu einer kurzen Mode des »New Age«-Managements, auch die Politik (von Ministerpräsidenten bis zu den Grünen) liebäugelte mit der New-Age-Bewegung, doch trotz gewisser Neigungen einiger Sparten der Naturwissenschaften zum New Age konnte es sich nicht dauerhaft, weder in der Wirtschaft noch in der Politik oder der Wissenschaft, etablieren.

⁵ Auch Hanegraaff betont diesen Charakter des esoterischen Wissens im New Age, das sich ausdrücklich kritisch gegen das wende, was man das »legitime Wissen« des Westens nennen kann: also das von den Kirchen und das von der Wissenschaft getragene Wissen (Hanegraaff 1996: 521)

rellen Hintergrund ist es kein Wunder, dass auch der Satanismus zum New Age gezählt wird (Hunt 2003: 157), hat er doch sehr ähnliche populäre Ausdrucksformen, die von der Rockmusik bis zur öffentlichen Kultur des »Halloween« reichen. Das gilt auch für die UFO-Bewegung, die Hanegraaff als Vorläufer des New Age betrachtet; noch mehr bildet der Spiritismus, der sich seit dem 19. Jahrhundert ausbreitet und in die Parapsychologie führt, ein Beispiel für die alternative Religion. Die Hexerei dürfte eine ebenso beträchtliche Rolle gespielt haben, und zwar in ihrer modern rekonstruierten romantischen Fassung, denn sie war nicht nur alternativ, sondern auch deutlich (wenn auch nicht exklusiv) weiblich konnotiert, so dass es bis heute starke Überschneidungen mit der feministischen Bewegung gibt.

An diesen Adaptionen wird ein anderer Zug des New Age deutlich: die Globalisierung des religiösen Wissens, die sich schon vor der Ausbreitung des Internets entfaltete.⁶ Wissenssoziologisch dürfte dies mit der Ausweitung des Bildungssystems zu tun haben, wobei sich vor allem die neuen Gebildeten ohne symbolisches Kapital diesem alternativen Wissen zugewandt haben dürften (Knoblauch 1989). Diese Globalisierung zeigt sich auch in der Rolle östlicher Religionen: Sowohl der Buddhismus wie auch der Taoismus und die neohinduistischen Bewegungen spielen eine ganz bedeutende Rolle bei der Entwicklung des New Age. Dabei kommt es nicht nur zwischen den religiösen Traditionen zu Synkretismen; vielmehr zeichnet sich das New Age ja gerade dadurch aus, dass es Mischformen zwischen den religiösen Traditionen, den magischen Traditionen, der Wissenschaft und der Medizin ausbildet.

Angesichts dieser Vielfalt von Einflüssen und Adaptionen wird die Einheitlichkeit dieser Bewegung häufig in einer gemeinsamen New-Age-Weltanschauung gesehen. Das New Age zeichne sich demnach durch eine »reine Lehre« aus, die Bochinger (1994) in der Esoterik sieht. Die Esoterik sei die untergründige, aber wirkkräftige Religionsbewegung der Moderne, deren klassische Vertreter er in Swedenborg, Mesmer und Jung erkennt. Swedenborg selbst könne als eine Übersetzung der antiken Gnosis für die Moderne angesehen werden, wie sie im Freimaurertum, bei den Rosenkreuzern, in der Theosophie, in der Anthroposophie und im Spiritismus zu finden sei. Zwar spielt die für die Gnosis typische manichäische Gegenüberstellung einer Welt des Lichts und

⁶ Wegen der vielen Einflüsse asiatischer Religionen auf die Populärkultur der sechziger Jahre hat Campbell (2007) die Durchsetzung des New Age deswegen auch als Veröstlichung gedeutet. In der Tat kann das New Age als eine Phase der Rezeption östlicher Religionen angesehen werden, **in der diese im Westen zugänglich** gemacht wurden. Doch kann man das New Age nicht auf die Rezeption östlicher Religionen reduzieren, weist doch die Bandbreite der genannten Ausprägungen der alternativen Religion weit darüber hinaus: Ufo-Kulte, westlicher Spiritismus oder Hexenrituale (Partridge 2004).

einer Welt der Finsternis eher in den fundamentalistischen christlichen und den älteren esoterischen Bewegungen als im New Age eine Rolle, doch dafür findet man die Vorstellung einer inneren Erkenntnis besonders stark ausgeprägt.

»Den Gnostikern ging es (...) um Erkenntnis; sie betrachteten sich selbst als Erkennende, Wissende, Eingeweihte. Das Wissen der Gnostiker stammt nicht aus dem Verstande; es ist befreiendes, erlösendes Wissen. Die Gnosis (...) gibt Antwort auf die Frage, wer wir sind und was wir geworden sind; woher wir stammen und wohin wir geraten; wohin wir eilen und wovon wir erlöst sind; was es mit unserer Geburt, was es mit unserer Wiedergeburt auf sich hat.« (Leisegang 1985: 14).

Gnostisch ist die Vorstellung, dass der Mensch aus dem Licht stammt und einen davon geprägten Kern hat. Und auch die daran anschließende Zerfallsgeschichte gehört noch zur Gnosis wie zum New Age: Der lichte Kern des Ich, der innere Mensch, wurde verschüttet, wofür die westliche Zivilisation oder auch die moderne Kultur verantwortlich gemacht wird (Greverus 1990).

Ob diese »Lehre« tatsächlich in der ohnehin schlecht bestimmbar Bewegung geteilt wird, ist schwer zu belegen, denn das New Age zeichnet sich ja gerade durch das Fehlen eines dogmatischen Kerns aus. Häufig werden auch keine Glaubensmaxime ausgesprochen. Wer an Engel glaubt oder an die Aura, benötigt selten eine darüber hinausgehende Lehre. So unscharf die Dogmatik sein mag, so unübersehbar ist die Hervorhebung des Subjekts. Im Mittelpunkt des New Age steht die Transformation des Individuums: Indem sich das Bewusstsein den Zugang zu neuen Kräften und zu bislang verborgenen Dimensionen des Geistes und der Natur erschließe, schaffe es eine veränderte Wirklichkeit, in der – im Einklang mit dem Kosmos – die Harmonie mit der Natur, zwischen den Geschlechtern, in Wirtschaft und Gesellschaft erreicht werden könne. »Öffnen« wir uns den entsprechenden Erfahrungsmöglichkeiten, dann entdeckten wir in uns selbst eine verschüttete spirituelle Dimension, ja unsere eigene Göttlichkeit.

Hier ist nicht nur das Individuum in seiner Einzigartigkeit das zentrale Thema, sondern auch das Subjekt mit seinen eigenen Erfahrungen. Der Gnostiker erfährt seine eigentliche Bedeutung nicht durch die Welt, sondern aus seiner Innerlichkeit, denn er »umfasst als Mikrokosmos alle Elemente der Schöpfung, Körper, Seele und Geist in sich« (Leisegang 1985: 15). Das besondere Merkmal der New-Age-Bewegung besteht

darin, dass das Subjekt selbst die Erfahrungen der Transzendenz macht.⁷ Generell wird subjektiven, oft außergewöhnlichen Erfahrungen eine besondere Bedeutung beigemessen. Außersinnliche Wahrnehmungen, gefühlsbezogene Gipfelerlebnisse («peak experiences») und andere außergewöhnliche Bewußtseinszustände («altered states of consciousness») gelten als besonders vielsagend. Ob es sich um das Sehen der Engel oder die Stimmen der Toten, um das Spüren kosmischer Energien oder das Muten von Erdstrahlen handelt – das Unsichtbare ist wahrnehmbar und vom Subjekt erfahrbar.

Man sieht leicht, dass an diese Vorstellung auch der Glaube an das Paranormale bzw. Parapsychologische andocken kann, dem der sechste Sinn als Organ für das Wahrnehmen des Unsichtbaren gilt, das als »noch nicht« wissenschaftlich erklärlich gilt. Diese Vorstellung kann aber esoterisch oder gnostisch durch den Nexus zwischen dem Mikrokosmos des menschlichen Erfahrens und dem Makrokosmos der Welt erklärt werden.

Nicht nur Wissen und Erfahrungen, sondern auch Praktiken spielen eine große Rolle, insbesondere die des Heilens und Therapierens. Das dabei nicht kategorisch zwischen medizinischer und psychologischer Heilung unterschieden wird, ist sicherlich ein («ganzheitliches») Merkmal, das später in den Begriff der Spiritualität eingeht. Akupunktur, Ayurveda, Osteopathie oder Yoga zählen zu den zahlreichen weiteren Heilpraktiken. Aber auch Kristalle und Pyramiden spielen hier eine große Rolle, deren symbolischen Formen eine Heilkraft zugeschrieben wird. Wünschelrutengehen und Pendeln gelten schon lange als magische Praktiken, die dabei helfen, unsichtbare, krankheitsgefährdende, ja krebserregende Strahlen aufzusuchen und abzuwehren.

Wie erwähnt, treten auch verschiedene Traditionen der Psychologie im Kontext des New Age auf. Erwähnt werden muss das New Thought, eine amerikanische Bewegung, die in der Entstehungszeit der modernen Psychologie seit Mitte des 19. Jahrhunderts die ›Macht des Denkens‹ (›power of mind‹) betonte und das ›positive Denken‹ als eine wichtige Lebenskraft bestimmte. Ebenso bedeutsam ist die transpersonale Psychologie, die in der religiösen und spirituellen Tradition der Esoterik, der Alchemie, des Tarot und des I Ging steht. Sie geht davon aus, dass am Anfang das Selbst als Möglichkeit steht, das zu einem verwirklichten Selbst werden soll. Sie versucht ihre Erkenntnis in besonderen Bewusstseinszuständen zu finden, die außerhalb des normalen Alltagsbewusstseins angesiedelt sind, also in den schon genannten außersinnlichen Wahrnehmungen, gefühlsbezogenen Gipfelerlebnissen und anderen au-

⁷ Dieses Merkmal teilt die Gnosis mit den christlichen Wachstumsbewegungen, die im selben Zeitraum ein erstaunliches Wachstum aufweisen (vgl. Knoblauch 2002).

ßergewöhnlichen Bewusstseinszuständen. Die Transpersonale Psychologie tritt auch unter dem Titel der Human-Potential-Bewegung in Erscheinung. Sie geht auf ein Forschungsprojekt an der Universität von Surrey (England) zurück. Ihr wesentliches Ziel ist es, die Bildung der Menschen auf Charakter und Psyche auszudehnen und ganzheitliche Formen der Praxis, Erziehung und Forschung zu fördern. Sie betont die spirituelle Dimension des Lebens und geht von einer grundlegenden Einheit von Leib und Seele aus. In diesen Rahmen fällt auch eine besondere Form der Traumdeutung, die im New Age gepflegt wird. Träume werden hier als Mittel gesehen, die zur Erforschung der eigenen Gefühle dienen und zum Aufspüren der spirituellen Wahrheiten. Sie ermöglichen die Visualisierung des Selbst und helfen, innere Konflikte zu vermeiden.

Dies drückt sich in der besonderen Bedeutung aus, die psychophysiologische Techniken einnehmen. Dazu zählen auch ›Biofeedback‹-Techniken, die eine Rückkoppelung körperlicher Vorgänge (Gehirnwellentätigkeit, Muskeltätigkeit, Hauttemperatur) ermöglichen und ›Autogenes Training‹, das den Körper zum ›Atmen‹ bringen soll. Dies geschieht unter anderem im Rahmen von Selbsthilfegruppen, die der Entwicklung des Bewusstseins und der Persönlichkeit dienen sollen: Sensitivitäts-, Encounter- und Meditationsgruppen, sowie zahllose weitere psychologische oder körperorientierte Therapieangebote (Tai-Chi-Chuan, Bioenergetik, Hatha Yoga).

Soziale Formen: Vom Untergrund zur Alternativen Spiritualität

Auch wenn das New Age also keine Organisationsformen annimmt, wie sie häufig mit der Religion in Verbindung gebracht werden, so findet es doch mit seinen besonderen Wissens- und Praxisformen einen sichtbaren sozialen Ausdruck, also eine »soziale Form«. Wie schon erwähnt, wandelte sich diese Form im Laufe der Zeit sehr deutlich.

Zunächst zählte das New Age im amerikanischen Raum in den 1960er Jahren zu einer noch als deviant angesehenen Subkultur der »Außenseiter«, die – im Gefolge der Jugendkultur, der Beatniks und als Teil der »Hippies« – von Jugendlichen und jungen Erwachsenen getragen wurde.⁸ Der in dieser Devianz ausgedrückte »alternative« Charakter

⁸ Die Parallelen zur sich ausweitenden angelsächsischen Jugend-Popkultur der 1960er Jahre können keineswegs zufällig sein, gibt es doch unübersehbare Überschneidungen. Man erinnere sich nur an die Wendung der Beatles zu den östlichen Religionen, die eine weltweite Aufmerksamkeit erlangten, an die gleichzeitige Begeisterung der Woodstock-Generation für Zen und Satanismus und an den erwähnten populären Erfolg des Musicals »Hair«, das keine unwesentliche Rolle in der Popularisierung des New Age gespielt haben dürfte.

der New-Age-Bewegung war der Grund dafür, dass sie noch zu Beginn der 1970er Jahre einen *occult underground*, eine oppositionelle Gegenkultur bildete, wie etwa Webb (1974) bemerkt. In dieser oppositionellen Gegenkultur spielen sicherlich auch die (zunächst weltflüchtigen) Neuen Religiösen Bewegungen eine Rolle, die dem New Age zugerechnet wurden. Dies gilt etwa für Hare Krishna, EST, die Transzendente Meditation oder auch die Neo-Sannyasins, die in dieser Zeit vor allem durch Skandalisierung als »neue Jugendreligionen« in der breiten Öffentlichkeit bekannt wurden.⁹

Doch schon im Laufe der 1970er Jahre gibt es starke Hinweise auf eine Etablierung dieser Kultur zumindest in den Vereinigten Staaten, so dass erste Beobachter bereits von einem »occult establishment« (Lynch 1979) reden. In den großstädtischen Agglomerationen der Vereinigten Staaten gilt die Esoterik schon zu Beginn der 1980er Jahre als eigenständiges »kultisches Milieu« (Jorgensen 1982). In dem Maße, wie sich die Zahl der Interessierten aus den berufstätigen gebildeten Mittelschichten vergrößerte, institutionalisierten sich Teile dieser Bewegungen und fanden vermehrt soziale Anerkennung. Dies gilt auch für einige der nun weltzugewandten Neuen religiösen Bewegungen, die sich allmählich in die Mitte der Gesellschaft zu bewegen versuchten, wie etwa OSHO oder Scientology (Wilson 1982).

In dieser Zeit weitete sich die New-Age-Bewegung auch im deutschsprachigen Raum aus. Seit Anfang der 1980er Jahre scheint das Lehnwort *New Age* in der deutschen Sprache heimisch zu werden. 1986 wurden knapp 40 deutschsprachige Zeitschriften diesem Phänomen zugeordnet, es entsteht ein eigener Markt für New-Age-Bücher (unter verschiedenen Titeln). Zu diesem Zeitpunkt greift der Begriff der sozialen Bewegung am besten (Kern 2008). Denn die zahlreichen verschiedenen Akteure und Akteurskonstellationen beginnen Bewegungsorganisationen auszubilden, indem sie gemeinsame Inhalte lancieren. Allerdings sollte man beachten, dass diese nicht die Form religiöser Organisationen annehmen. Denn (wie bereits erwähnt) so wenig wie das New Age die offizielle Anerkennung der Wissenschaft erfuhr, so wenig wurden die »alternativen Religionen« als Religionen anerkannt. Vielmehr folgte das New Age einem besonderen organisatorischen Muster, das sich deutlich von den starren, hierarchischen Kirchen, den streng organisierten Sekten oder (mit Blick auf die wissenschaftlichen Ansprüche des New Age bei Capra, Ferguson oder Sheldrake) den bürokratischen und staatlich anerkannten Wissenschaften unterschied. Der Kern dieses organisatorischen Musters wird am besten mit dem Begriff des »Netzwerkes« beschrieben. Parallel zur Computerbewegung, die auch aus politischen Gründen den

⁹ Vgl. dazu Lüddeckens und Walthert (in diesem Band).

Computer zu einem dezentralen Mediensystem zu vernetzen trachtete, hatte sich nämlich auch auf Seiten des New Age eine ausdrückliche »Netzwerk-Ideologie« ausgebildet (York 1995: 187f). Diese Netzwerk-Ideologie war schon von Ferguson (1980), in einem frühen Klassiker des New Age, formuliert worden, die dem New Age als »Verschwörung im Zeitalter des Wassermanns« eine deutlich politische Komponente verliehen hatte. Die individuelle »Transformation« sollte mit einer »sozialen Transformation« einhergehen, in der Netzwerke eine entscheidende Rolle spielen. Der Begriff des Netzwerkes wurde auch im New Age mit Begriffen wie Selbstorganisation, Transformation und planetares Bewusstsein verbunden, die andeuteten, was das neue Zeitalter ausmachen sollte (Schneider 2000: 46).

Obwohl in den 1980er Jahren noch keine einheitliche technische Infrastruktur für die Idee eines Netzwerkes bestand, die dem Internet entspricht, wurde diese Idee mit den damals verfügbaren Medien verfolgt. So führte das Spirituelle Adressbuch schon 1988/1989 über 1000 Adressen und Kurzbeschreibungen auf, in vielen Städten fanden esoterische Messen statt, und selbst in Kleinstädten traf man auf einschlägige Geschäfte und Gruppen, die untereinander auch als Informationsbörsen fungierten.

Das New Age vertritt damit eine antiinstitutionelle Position, die es faktisch durch die Vermeidung hierarchischer Formen der Organisation zu erreichen sucht. Zwar werden zum New Age auch solche Kult-Bewegungen gezählt, die sich um charismatische Führungspersonlichkeiten scharen und umfassende Orientierungsmuster anbieten, doch wird das Gros von »Klientenkulten« und »Publikumskulten« gestellt. Als Klientenkulte gelten jene religiösen und therapeutischen Angebote, die bestimmte Nachfragen bedienen, während Publikumskulte religiöse Inhalte in Form von Veranstaltungen anbieten, ohne dass damit eine konkrete Form der Mitgliedschaft verbunden wäre. Die dominierende Organisationsform ist weder die Kirche noch die Sekte, sondern der anerkannte Verein oder der freiwirtschaftliche Betrieb, der auf einem Markt seine Leistungen anbietet; an die Stelle der lokalen „Mitgliedschaft“ treten verschiedene Formen der Kommunikation, die häufig auch vermittelt sein können.

Eine analytisch sehr klare Beschreibung dieser institutionellen Entwicklung stammt von Hero (im Druck), die ich hier kurz skizzieren möchte: Die Wohngemeinschaften, Kommunen, Kinderläden der alternativen Kultur der 1960er Jahre bilden in seinen Augen den Hintergrund für die Transformation des Religiösen. Auch die neuen religiösen Formen dieser Zeit folgen diesem Muster, indem sie östliche Religionen aufnehmen und sich an der Gemeinschaftsform orientieren, die auf dem

Reziprozitätsprinzip beruht. Wie Hero argumentiert, stoßen diese gemeinschaftlichen Formen rasch an ihre Grenzen, so dass sich bald ein »Trend zur Organisation« abzeichnet. Seinen öffentlichen Ausdruck findet dieser Trend im Diskurs der Sekten- und Jugendreligionen, die (aus der Perspektive interessierter Beobachter) eine massive und scharfe Organisation neuer Religionen unterstellt. Als Folge dieses Diskurses vollzog sich eine zunehmende Öffnung und Weltzuwendung, die institutionell mit der Verlagerung von der »Mitglieder-« zur »Publikumsreligion« verbunden war. Damit kamen allmählich **auch aus** der Ökonomie bekannte Formen der Werbung, der Dienstleistung oder des Franchising in Gebrauch. Der Weg zum »religiösen Dienstleistungsmarkt« ist geebnet. Die neuen Heilsanbieter reagieren nun auf Nachfragen wie Marktanbieter, die dem Prinzip *do ut des* folgen. Folgen sind die symbolische Differenzierung des Angebots (was Berger schon mit der ökonomischen »Marginaldifferenzierung« verglich), die Entstehung eines religiösen Ausbildungsmarktes, also einer rudimentären Professionalisierung und religiöse Innovationen. Dieser Markt ist eingebettet in Anbieternetzwerke, Nachfragernetzwerke, staatliche Regulierungsversuche und Mittlerorganisationen (Esoterikmessen, Seminarzentren), die zunehmend individualisierte Klienten mit ihren besonderen Ansprüchen bedienen.

So weit Hero. Man sollte betonen, dass diese von Hero klar skizzierte institutionelle Entwicklung nicht von einer weltanschaulichen Schließung begleitet wird. Ganz im Gegenteil fordern die marktförmige Organisation und die Anpassung an individuelle Interessen nicht nur den weltanschaulichen Synkretismus, sondern auch die Entgrenzung. Das heißt, dass Themen, Inhalte und Praktiken des New Age, die ohnehin schon die Grenzen zur Wissenschaft, zur Medizin oder auch zur Technik überschritten hatten, noch mehr die Spezifität des Religiösen verlieren. Diese Entgrenzung wird durch den Begriff der Spiritualität markiert, der zunehmend als Alternative zum Begriff der Religion fungiert.¹⁰ Die alternative Semantik der Spiritualität erläutert etwa Barker (2004) in der folgenden Gegenüberstellung:

Semantische Aspekte von Religiosität und Spiritualität nach Barker (2004)

	Religiosität	Spiritualität
Gottesvorstel-	Transzen-	Immanent

¹⁰ Dass dieser Begriff zugleich auch Einzug in die neuen christlichen Bewegungen hält, die sich zunehmend in den Mittelklassen ausbreiten, bringt für die Akteure selbst eine interessante Doppeldeutigkeit ins Spiel, die noch heute viele Beobachter verwirrt.

lung	dent	
Quelle	Außen	Innen
Ursprung	Schöpfung	Schaffen
Quelle des Wissens	Schrift und Offenbarung	Erfahrung und Mystik
Theodizee	Das Böse, die Sünde, Satan	Mangel an Harmonie, Balance oder Bewusstheit
Leben nach dem Tod	Erlösung, Auferstehung, Verdammnis	Reinkarnation, Transmigration
Zeit	Zeitlich-historisch	Ewig, unhistorisch
Wandel	Linear: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	Zyklisch: Damals, heute, dann
Perspektive	Analytisch	Ganzheitlich
Anthropologie	Mensch ist Gottes Abbild	Mensch ist Teil der Natur
Unterscheidung	Dichotom: Sie und wir	Komplementär: Wir (=Sie und Ihr)
Geschlecht	Männlich (weiblich)	Weiblich (männlich)
Beziehungen	Kontrolle	Teilen
Soziale Identität	Gruppe (Mitglied in Tradition)	Das innere, wahre Selbst
Kontrolle	Externe Kontrolle	Interne Verantwortung
Organisationseinheit	Institution / Familie	Individuum
Ort der Verehrung	Kirche, Synagoge	Informelle Gebäude, Tempel, Schreine
Kommunikation	Virtuelle Hierarchie	Horizontales Netzwerk

Nicht nur Kenner werden auf der Seite der Spiritualität viele jener Aspekte **entdecken**, die im Raume des New Age bekannt wurden. Auffällig ist aber vor allem, dass der Code der Spiritualität, wie ihn Barker hier skizziert, so scharf von der Religiosität geschieden wird, dass er geradezu als Kontrast erscheint. Diese Gegenüberstellung zur Religion ist es auch, die mit der Bezeichnung der »alternativen Spiritualität« hervorgehoben werden soll. Es handelt sich um eine Form der Religiosität, die sich von der der Kirche erkennbar unterscheidet.

Von der Alternativen zur Populären Spiritualität

Die These der alternativen Spiritualität wird besonders entschieden von Heelas und Woodhead vertreten, die diese These in einer weithin beachteten Studie (2005) untermauern; sie wird auch von einer religionssoziologischen Zeitschrift gestützt, die seit 2005 erscheint (»Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies«).

In ihrer Studie werfen Heelas und Woodhead den Blick auf ein lokales Segment der alternativen Spiritualität in der Gegenüberstellung zur Religion. Als Lokalität diente jedoch nicht eine Großstadt, wie in den schon Jahre zuvor durchgeführten Arbeiten von Jorgensen bzw. Greverus und Welz.¹¹ Sie nahmen sich auch nicht einfach ein Zentrum des New Age in Großbritannien zum Gegenstand, wie etwa die Findhorn-Kommune in Schottland, den New-Age-Wallfahrtort Stonehenge oder den New-Age-Pilgerort Glastonbury, in dem jährlich ein höchst populäres Festival stattfindet. Ihre Untersuchung behandelt die typische und durchschnittliche englische Kleinstadt Kendal mit ihren etwa 27000 Einwohnern. Dort betrieben sie Feldforschung in zweierlei Bereichen. Zum einen besuchten sie die Kirchen und Kirchengemeinden, und zum anderen suchten sie nach dem »spirituellen Milieu« und rekonstruierten auch dessen Konstitution.

In Kendal traten die ersten lokalen institutionellen Zeichen dieses Milieus in den 1970er Jahren auf. Damals wurde die erste Yoga-Gruppe gegründet, die Transzendente Meditation bot erste regelmäßige Treffen an und einige Alternativmediziner offerierten ihre Dienstleistungen. Zu Anfang der 1980er Jahre entstand die erste buddhistische Gruppe, und es gab Seminare in Astrologie. 1985 weitete sich das Angebot aus, es entstand sogar ein kleines Dienstleistungszentrum mit Workshops für

¹¹ So entdecken Greverus und Welz (1990) im Frankfurt der 1980er Jahre eine wenn auch disparate New Age-»Subkultur«.

Psychodrama, Tai Chi, Aura-Arbeit u.ä., und im Jahre 1988 eröffnete der erste New-Age-Laden an zentraler Lage.

So sehr dies dem Bild des oben schon angeschnittenen »kultischen Milieus« ähnelt, so sehr sollte man die danach eintretenden Entwicklungen beachten: Angebote dieser Art nahmen im Laufe der 1990er Jahre um 300% zu – bei einem Bevölkerungswachstum von 11,4%. Um 2000 stießen Heelas und Woodhead dann auf etwa 100 aktive Anbieter von etwa 130 regelmäßigen spirituellen Angeboten (wie Yoga, verschiedene Massagepraktiken, Aromatherapie, Homöopathie, Tai Chi, Osteopathie, Reiki usw.) die von etwa 600 Menschen nachgefragt wurden. Heelas und Woodhead bezeichnen dieses Angebot schon deswegen als spirituell, weil die Bezeichnung »New Age« weder als Fremdbezeichnung noch als Selbstbeschreibung der Akteure angemessen ist. Vielmehr teilen sie gewisse allgemeine spirituelle Ansichten: Dass »eine Form des Geistes oder der Lebenskraft das gesamte Leben erfüllt«, findet eine Zustimmung von fast 83%, und 73% glauben an eine »feine Energie oder Energiekanäle« im Körper (Heelas und Woodhead 2005: 24f.).

Die Zahlen beziehen sich auf das »spirituelle« oder »holistische Milieu«, das nach Heelas und Woodhead etwa 1,6% der Einwohner umfasst. Dabei sollte man beachten, dass 80% der Aktivisten in diesem Milieu weiblich sind; 78% der Gruppen werden von Frauen geführt oder organisiert, und 80% der Dienstleisterinnen sind Frauen. Der große Anteil der Frauen an diesem Milieu ist übrigens kein Zufall: Woodhead (2007) sieht darin vielmehr eines seiner wesentliche Merkmal.

Die Eingrenzung des alternativ-spirituellen Milieus erscheint Heelas und Woodhead vor allem deswegen möglich, weil sie sie scharf vom kirchlichen Milieu unterscheiden. Das Milieu der regelmäßigen Kirchgänger und aktiven Gemeindemitglieder, die sich auf die 25 Kirchen der Stadt verteilen, macht 7,9% der Stadtbevölkerung aus. Man beachte dabei, dass sich das kirchliche Milieu in einer ähnlichen Größenordnung bewegt wie das spirituelle (das etwa 1,6% ausmacht), auch wenn es – bei stark schrumpfender Tendenz – etwa vier Mal so viele Personen umfasst. Da es in ihren Augen kaum personale Überschneidungen zwischen diesen Milieus gibt, schließen Heelas und Woodhead, dass man ein kirchenorientiertes von einem alternativ spirituellen Milieu unterscheiden müsse. Sie folgen damit einer These Campiches (2004: 276), der von einer »Dualisierung der Religion« spricht, die in die institutionelle Religiosität einerseits und in eine alternative »universale« Religion bzw. »Spiritualität« andererseits zerfällt.

Die Beobachtung eines kultischen Milieus dieser Größenordnung wurde auch in anderen nationalen Gesellschaften gemacht. In der Schweiz der 1980er Jahre fand Mayer (1993) bei seiner Untersuchung

der New-Age-Bewegung einige tausend New-Age-Aktivisten. In einer amerikanischen Umfrage aus dem Raum der kalifornischen Bay Area wird die Zahl der New-Age-Anhänger zu Anfang der 1980er auf etwa 4% der Bevölkerung geschätzt, eine Zahl, die gegen Ende der 80er Jahre auch für den deutschsprachigen Raum zutreffen könnte (Jorgensen 1982). Eine entsprechende Größenordnung findet auch Hero (2008) in Nordrhein-Westfalen, der dort etwa 1.000 esoterisch orientierte Zentren, Institute und Heilpraxen identifiziert, die jährlich von etwa 90.000 Menschen nachgefragt werden.

Aber lässt sich die aus dem New Age hervorgegangene Spiritualität wirklich auf ein eingegrenztes, separates, alternatives Milieu begrenzen, das seine eigenen Institutionen hat? Diese Frage kann schon mit Blick auf Heelas und Woodheads Untersuchungsgegenstand verneint werden. Denn während Heelas und Woodhead lediglich 1,6% als lokale Anhänger der spirituellen Weltanschauung identifizieren, geben zur selben Zeit fast 40% in einer repräsentativen Umfrage in Großbritannien – also dem Land, in dem Heelas und Woodhead ihre lokale Studie vornehmen – an, dass sie die alternative Medizin ausprobiert hätten; 32% hatten eine Aromatherapie gemacht und 22% meditierten (Partridge 2004: 52).

Für eine solche Ausweitung haben wir auch im deutschsprachigen Raum deutliche Hinweise. Was das New-Age-Milieu angeht, konnten in der Schweiz schon **anfangs** der 1990er Jahre 12% der Befragten einer landesweiten Umfrage als »Neureligiöse« bestimmt werden, die sich, ohne unbedingt Aktivisten zu sein, mit den Inhalten der esoterischen Weltansicht identifizieren (Krüggeler 1993). Für Österreich bemerkt Mörth schon im Jahre 1989, dass hier »auch ohne Wissen um New-Age-Konzepte und aktives New-Age-Engagement Grundzüge des im New Age verdichteten Weltbildes im Bewusstsein der Menschen verankert sind« (Mörth 1989: 306f). In Deutschland gibt es ebenfalls schon um diese Zeit Hinweise auf eine solche Diffusion. So erweist sich zu dieser Zeit die Bedeutung des für die New-Age-Bewegung zentralen Yin/Yang-Symbols bei den damals Jugendlichen schon wichtiger als die des christlichen Kreuzes. Fast die Hälfte (46,9%) der Jugendlichen hatte damals passiv oder aktiv an okkulten Praktiken teilgenommen (Barz 1992). Es kommt, wie Otten (1995: 92) bemerkt, zu einer grundlegenden Transformation des »esoterischen« Wissens: »Das zuvor vielleicht nur in geheimen Logen unter dem Siegel der Verschwiegenheit mündlich weitergereichte, nicht selten auch noch hochgradig verschlüsselte Wissen erreicht den ›Suchenden‹ heute in nach dem Vereinsrecht strukturierten Gruppierungen oder – gegen Teilnahmegebühr – frei zugänglichen Workshops, wenn er dieses Wissen nicht ohnehin schon in leichtverständlich dargereicherter Form aus den in traumhaft hohen Auflagen-

zahlen unter den Sparten ›Lebenshilfe/New Age/Esoterik‹ gefüllten Regalen der Buchhandlungen gezogen hat«.

Das Wort »populär«, das Otten hier aufnimmt, trifft diese Art der Verteilung sehr genau: Denn offenbar ist das New Age bei seiner Ausbreitung nicht auf Mitgliedschaft angelegt, ja nicht einmal auf aktive Partizipation. Vielmehr finden sich Wissenselemente, Erfahrungen und Praktiken, die einst unter dem Titel New Age firmierten, nun bei Menschen, die sie keineswegs mit einer eindeutigen Zugehörigkeit verbinden. Mit anderen Worten: Die einst unter dem Titel des New Age eingeführte Form der Spiritualität ist nicht einfach mehr ein kleines abgegrenztes Milieu einer, wie Heelas und Woodhead sagen, »alternativen Spiritualität«. Vielmehr breiten sich die genannten Vorstellungen und Praktiken in der Gesellschaft so aus, dass ihre Herkunft aus den ohnehin nur schwach bestimmten Bewegungen schon in den 1990er Jahren nicht mehr erkennbar ist. Es geht nicht um die »New-Age-Bewegung«, weil hier nicht mehr ein wie immer geartetes kultisches Milieu im Vordergrund steht. Zwar sind am Rande zweifellos noch Bewegungsstrukturen zu beobachten, doch haben sich die Inhalte des New Age schon lange in das Bewusstsein der Gesamtgesellschaft hinein diffundiert.

Dass diese Diffusion im Zusammenhang mit der These der alternativen Spiritualität nicht gesehen wird, hängt offenbar damit zusammen, dass sie sich nach wie vor an einem klassischen institutionellen Modell orientieren, das bestimmte Typen der lokalen Organisation (von Publikums-kulten bis hin zu Kirchen) vorsieht. Trotz der Betonung der »Marktorientierung« kommt die Möglichkeit der Verbreitung über nichtreligiöse Institutionen und Kommunikationsträger nicht einmal theoretisch in den Blick. Genau dies aber möchte ich hier mit dem Begriff des Populären fassen. Der Begriff der populären Spiritualität weist darauf hin, dass die Praktiken, die einst unter dem New Age zusammengefasst wurden und sich ausgeweitet haben, und die Inhalte (die sich selbst schon zur oben skizzierten spirituellen Semantik ausgeweitet haben) nicht mehr auf ein ausgegrenztes Milieu beschränkt sind, sondern populär geworden sind.

Popularität und Spiritualität

Was verstehen wir nun hier unter dem Begriff der Popularität? Im Unterschied zum »Popularen« (Ebertz/Schultheis 1986) bezeichnet Popularität (1) die massenhafte Verbreitung in der Gesellschaft, die nicht wesentlich an bestimmte soziale Milieus gebunden ist; Popularität bezieht sich (2) darauf, dass die technischen Medien der Kommunikation

bei dieser Verbreitung eine bedeutende Rolle spielen (auch wenn sie sich keineswegs auf mediale Verbreitung beschränkt); (3) die Verbreitung des Populären geschieht vielfach über einen Markt, in dem ökonomische Tauschprozesse stattfinden. Auf diesem Markt treten zwar auch herkömmliche religiöse Einrichtungen auf, doch gibt es hier auch andere institutionelle Anbieter und vor allem auch individuelle Akteure, die nicht nur als Nachfrager, sondern auch als Anbieter auftreten; (4) die Ausbreitung des Spirituellen hat weiterhin zur Folge, dass die Grenzen zwischen dem als religiös markierten »Spirituellen« und dem Nicht-Religiösen zunehmend durchlässig werden; es kommt also zu einer Entgrenzung des Religiösen.¹² Diese Entgrenzung zeigt sich (4a) schon institutionell daran, dass »spirituelle Anbieter« auch medizinisch und psychologisch-therapeutische Dienste leisten; sie zeigt sich zudem (4b) an der Übernahme populärer kommunikativer Formen und Inhalte durch religiöse Organisationen; als dynamisch und wachsend erweisen sich insbesondere jene religiösen Gruppierungen, die sich populärer Formen der Kommunikation (im Sinne der Pop-Kultur) bedienen (vgl. Walthert in diesem Band); schließlich (4c) nimmt auch die Populärkultur Themen der religiösen Kommunikation auf, die sie eigenständig behandelt, ohne sie als »religiös« markieren zu müssen.

Zu den soziologischen Merkmalen der Spiritualität gehört eine gewisse Distanz zur vorherrschenden Form der Religion. Diese Distanz kommt inhaltlich durch die Aufnahme alternativer oder marginalisierter Glaubensinhalte und Praktiken zum Ausdruck, institutionell durch die Abwendung von den bekannten religiösen Organisationsformen.¹³ Ein zentrales Merkmal der Spiritualität scheint mir die Betonung der eigenen Erfahrung großer Transzendenzen – ein Aspekt, auf den ja auch bei den Merkmalen des New Age hingewiesen wurde. Im Unterschied zum Begriff der Individualisierung macht der der Subjektivierung ja nur wirklich Sinn, wenn die subjektive Erfahrungsdimension angesprochen wird. Genau diese spielt bei religiösen Erfahrungen und Transzendenzerfahrungen im Allgemeinen eine entscheidende Rolle.

So schwer diese Erfahrungen zugänglich sind, so gibt es doch mittlerweile einige Hinweise auf die Verbreitung solcher Erfahrungen, die als Ausdruck der Popularität im Sinne des Merkmals (1) angesehen werden können. Eine besonders breite Untersuchung dazu wurde im Jahre 2008 bei 21.000 Menschen in 19 Ländern durchgeführt. In dieser Befragung wurden sowohl als »kirchlich« geltende »theistische Erfahrun-

¹² Dass insbesondere religiöse Organisationen mit hohem religiösem Kapital darauf mit einer Abgrenzungsarbeit reagieren, die zuweilen »fundamentalistische Züge annimmt, liegt in der Logik dieses Arguments (vgl. Walthert in diesem Band).

¹³ Auf den Aspekt der Ganzheitlichkeit werde ich weiter unten eingehen. Für eine ausführlichere Definition siehe Knoblauch (2009), Kap. IV.

gen« mit einem personalen Gott, aber auch als »nicht-kirchlich« geltende »pantheistische« nichtpersonale Transzendenzerfahrungen erfragt. Ohne diese Untersuchung hier lange auszubreiten (vgl. Knoblauch 2009a), seien die für den vorliegenden Argumentationszusammenhang wichtigsten Ergebnisse genannt: Im Durchschnitt geben etwa 75% der Befragten an, mindestens eine theistische Erfahrung gemacht zu haben, die als Gotteserfahrung zumeist in einem religiösen Deutungsrahmen gesehen wird. Beachtenswert ist aber, dass in allen der aufgeführten Gesellschaften ein Großteil, in vielen sogar eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung pantheistische Erfahrungen macht. In Deutschland geben 77,1% der Befragten an, mindestens einmal eine pantheistische Erfahrung gemacht zu haben! Besonders beachtlich ist, dass über 50% derjenigen, die sich nicht als religiös ansehen, zu denen gehören, die eine solche Erfahrung gemacht haben.¹⁴

Diese Zahlen machen nicht nur die enorme Verbreitung solcher Erfahrungen anschaulich; sie deuten auch an, dass die herkömmliche Differenz zwischen der (kirchlichen) »Religiosität« und »Nichtreligiosität« von der Popularität dieser Phänomene unterlaufen wird. Diese Entgrenzung des Religiösen hin zum Spirituellen findet sich aber nicht nur bei den subjektiven Erfahrungen. Sie ist ein Kulturphänomen, das, wie gesagt, mit der medialen Verbreitung und mit marktförmigen Organisationen zu tun hat. Deutlich wird dies zweifellos an Kulturphänomenen wie etwa dem Engelskult. Zwar sind Engel ebenso Objekte massenhaft verbreiteter subjektiver Transzendenzerfahrungen,¹⁵ doch finden diese ihren sichtbaren Ausdruck: Engel treten massenmedial in den verschiedensten Weisen in Erscheinung, u.a. in Büchern, CDs, in Spielfilmen und im Internet. Sie bilden den Gegenstand einer ausgebauten Seminarkultur, in der es um »Selbstheilung durch die Energie der Erzengel« oder »mit der Hilfe von Engeln den Alltag meistern« geht. Daneben hat sich eine materielle Kultur etabliert, die den Engeln gewidmet ist: Wahrnehmbar werden die Engel in Gestalt von Duftlampen, Kartensets, Kalendern, Bildern, kleinen Statuen und einem mehr oder weniger »fantastischen« »Erzengelschmuck«. Engel-Edelsteinanhänger verzaubern durch ihre Energie, Reiseengel schützen auf Reisen und Engelessenzen sollen bei psychischen und physischen Problemen helfen.

Für die gesellschaftliche Anerkennung der Spiritualität spielt auch die Praxis eine Rolle, insbesondere die alternative Medizin. Ob es sich

¹⁴ Auch die Meditation spielt eine große Rolle; in Deutschland betreiben über 24% Meditation, in der Schweiz sogar über 44%, in Italien und Spanien knapp 80 bzw. 70%. (Wobei die Differenzen durch die Angaben zu pantheistischen Erfahrungen etwas aufgewogen werden).

¹⁵ Im Jahre 2005 teilten 66% aller Deutschen den Glauben an Schutzengel – eine Zahl, die sogar über der des Glaubens an Gott liegt. In den USA sind es sogar 75%, die an Engel glauben (Murken 2007).

um die chinesische Medizin, Akupunktur, Hildegard- und Bachblütenmedizin, Yoga oder Kräutermedizin handelt – all diese in esoterischem Denken verankerten Praktiken sind mittlerweile ein allseits bekannter Bestandteil der modernen Gesellschaften geworden, der fast ins medizinische System integriert ist. Immerhin nennen sich von den 120.000 Ärzten in Deutschland etwa 4.500 homöopathisch, und die größte Akupunktur-Organisation umfasst 11.000 Ärzte. Die Einfallstore des Spirituellen aber finden sich deutlicher im Bereich der alternativen Medizin: Yoga, Feng-Shui-Beratungen oder Ayurveda sind nur Beispiele für die leicht zugänglichen Andockstellen der breiten Bevölkerung.

Die Entwicklung von Ayurveda mag als ein Beispiel dafür dienen. Anfänglich bestehen enge Beziehungen zur religiösen Bewegung der »Transzendentalen Meditation«, die ja zum Dunstkreis des New Age zählt. Die Popularisierung dieser zunächst randständigen religiösen Praxis geschieht durch einige Schriften wie auch durch Institutionsgründungen. Zusätzlich erleichtert wird sie durch die liberalere Gesetzgebung, die seit 1976 schon die Einrichtung alternativer Therapieeinrichtungen im Bereich der Homöopathie, Naturheilkunde und anthroposophischen Medizin ermöglichte. Wurde diese Phase noch eng im Zusammenhang mit dem New Age wahrgenommen, so diversifiziert sich das Angebot in einer dritten Phase, die man tatsächlich als Popularisierung bezeichnen kann: Die Angebote reichen nun von Duft über Ernährung bis zu Massagen und von Heilungen, Ayurveden-Kamasutra, Reiseveranstaltungen bis hin zur Wellness. Die Produkte umfassen Kosmetika, Reisen, praktische Übungen, Klinik- und Kuraufenthalte sowie Bücher (vgl. Frank 2004: 23).

Ein weiteres Beispiel für die etwas anders laufende Popularisierung der Spiritualität ist zweifellos das Yoga, das einen besonderen Weg in den Westen gefunden hat. Schon in der Mitte des 20. Jahrhundert war es von einigen prominenten westlichen Intellektuellen praktiziert worden, wie Aldous Huxley, Christopher Isherwood und Charlie Chaplin. Sie hatten von einem indischen Guru schon das Jnana-Yoga erlernt, doch war Yoga im Westen ansonsten bis in die 1940er Jahre kaum bekannt. Im Jahre 1947 öffnete Indra Devi ein Yoga-Studio – bezeichnenderweise in Hollywood. Im Laufe der 1950er und 1960er Jahre wurde Yoga von dort aus in populären Büchern und Fernsehsendungen verbreitet und ist mittlerweile selbst aus dem Standardangebot von Fitness-Studios nicht mehr wegzudenken. Diese populäre Form des Yoga ist zumeist sehr instrumentell und benötigt wenig religiöse Bedeutung. Wie Campbell betont, tritt es auch als »spirituelle Disziplin« auf, die ein Verständnis des inneren Selbst ermöglicht.

»Während die Werte der körperlichen Fitness, der Gesundheit und der Jugend durch Yoga erreichbar scheinen, wird die spirituelle Dimension keineswegs mehr als irrelevant angesehen, sondern als eine Voraussetzung, um diese Ziele zu erreichen.« (Campbell 2007: 35).

Die Ausbreitung von Ayurveda und Yoga folgt demselben Muster der Ausbreitung des New Age, das sich heute in den Spuren der populären Kultur bewegt: Ausgehend von einer sozial wenig sichtbaren kleinen Bewegung, vollzieht sich eine Ausweitung in die neuen Mittelschichten, die sich der Ausweitung des Bildungssystems verdanken. Damit erscheinen ihre Praktiken und Wissensformen zunächst als »alternative« Form der Religiosität (häufig unter dem Oberbegriff des New Age); mit der daran anschließenden allmählichen Etablierung dieser Generation vollzieht sich eine Ausweitung und Ausbreitung der entsprechenden Inhalte, Wissensformen und Praktiken, die bald schon nicht mehr als »alternativ« erscheinen, auch wenn ihre Differenz zur traditionellen Kirchlichkeit unübersehbar ist. Das findet seinen Niederschlag im Akteur-Begriff der Spiritualität. Es geht hier nicht mehr um eine Form der religiösen Organisation, noch bleiben Ayurveda, Yoga oder andere Wissensformen und Praktiken auf deutlich ausgegrenzte Milieus beschränkt. Medien, marktförmige Organisationen und das breite Publikum bilden den Hintergrund der Form, die eine direkte Einbindung des erfahrenden und handelnden Subjekts erlaubt. Der »alternative« Hintergrund geht in der populären Kultur auf, die selbst nun die Spiritualität populär macht. Diese Popularität, so muss ich hier betonen, beschränkt sich keineswegs auf die Inhalte, die aus dem »New Age« hervorgingen. Die Merkmale der Spiritualität finden sich auch bei jenen christlichen und islamischen Bewegungen, die sich in den letzten Jahren dynamisch ausgebreitet haben. Man darf sogar vermuten, dass es zwischen diesen beiden inhaltlich so konträren Richtungen wechselseitige Anregungen gab. Das aber geht schon über die gestellte Fragestellung hinaus. Hier sollte lediglich gezeigt werden, wie das New Age zum Teil einer populären Spiritualität geworden ist, die Ausdruck der Transformation der Religion in der Gegenwart ist.¹⁶

Literatur

Barker, Eileen. The Church without and the God within: Religiosity and/or Spirituality. Religion and Patterns of Social Transformation.

¹⁶ Die Gründe für diese Entwicklung habe ich in Knoblauch (2009) Kap. VI zu bestimmen versucht.

- Hrsg. Dinka Marinovic Jerolimov, Sinisa Zrinscak, Irena Borowik. Zagreb. 2004. S. 23-47.
- Barz, Heiner, Jugend und Religion 1: Religion ohne Institution, Opladen 1992.
- Berger, Peter (1999): The **des**ecularisation of the world, in: Peter L. Berger (Hg.), The **Des**ecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington: Eerdmans, S. 1-18.
- Bochinger, Christoph, »New Age« und moderne Religion, Gütersloh 1994.
- Bourdieu, Pierre (1971), Genèse et structure du champ religieux, in: Revue française de sociologie XII, 3, S. 295-334.
- Campbell, Colin, The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era, Boulder 2007.
- Campiche, Roland, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004, S. 276.
- Ebertz, Michael und Franz Schultheis (1986), Einleitung: Populäre Religiosität, in: dies. (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. München, S. 11-52.
- Faivre, Antoine: Accès de l'esoterisme occidental. Paris 1986.
- Frank, Robert, Globalisierung alternativer Medizin. Homöopathie und Ayurveda in Deutschland und Indien, Bielefeld 2004.
- Galbreath, Robert, »The History of Modern Occultism: A Bibliographical Survey«, in: Journal of Popular Culture 5 (1972), S. 726-754.
- Glendinning, Tony und Steve Bruce: »New Ways of Believing or Belonging: Is Religion Giving Way to Spirituality«, in: British Journal of Sociology 57,3 (2006), S. 399-414.
- Greverus, Ina-Maria (1990): Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik. Darmstadt: WB.
- Greverus, Ina-Maria und Gisela Welz (Hg.): Spirituelle Wege und Orte. Untersuchungen zum New Age im urbanen Raum. Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie.
- Gründer, René, Michael Schetsche und Ina Schmied-Knittel (Hg.): Der andere Glaube. Europäische Alternativreligionen zwischen heidnischer Spiritualität und christlicher Leitkultur. Würzburg 2009.
- Hanegraaff, Wouter J., New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden 1996.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead, The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality, Oxford 2005, 24f.
- Heelas, Paul: The New Age movement. Oxford 1996.

- Hero, Markus (Im Druck): Die neuen Formen des religiösen Lebens. Zur Transformation neuer Religiosität aus institutionentheoretischer Sicht. Dissertation. Technische Universität Berlin.
- Hero, Markus, Auf dem Weg zum religiösen Markt? Neue Religiosität und Esoterik, Paderborn 2008, S. 165–177.
- Hunt, Stephen J., Alternative Religion, Aldershot 2003.
- Jorgensen, Danny L., »The Esoteric Community. An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu«, in: Urban Life 10, 4 (1982), S. 383–407.
- Kern, Thomas (2008): Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen. Wiesbaden: VS.
- Knoblauch, Hubert (1989), »Bezaubernde Zeiten. Die Zeit der neuen Magie, dargestellt am Beispiel der ›radiästhetischen Geomantie‹«, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 2, S. 301–319.
- Knoblauch, Hubert (1991): Die Welt der Wünschelrutengänger und Pendler. Frankfurt am Main/ New York: Campus.
- Knoblauch, Hubert (2002): Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzforschung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 3 (2002), S. 295-307.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft? Frankfurt am Main/ New York: Campus.
- Knoblauch, Hubert/Bernt Schnettler (2000), Die Apokalypse findet nicht statt. Prophetische Zukunftsvisionen zum Ende des Jahrtausends in Deutschland, in: Bodo-Michael Baumunk und Eva Maria Thimme (Hg.), Sieben Hügel. Bilder und Zeichen des 21. Jahrhunderts. Band V: Glauben. Berlin: Henschel-Verlag, S. 26-30.
- Knoblauch, Hubert, »New Paradigm« oder »Neues Zeitalter«? Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die »New-Age-Bewegung«, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn & Thomas Luckmann (Hg.), Religion und Kultur, Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1993, S. 249–270.
- Knoblauch, Hubert/Andreas Graff (2009a): Populäre Spiritualität oder: Wo ist Hape Kerkeling?, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 725-746.
- Knoblauch, Hubert, Religionssoziologie, Berlin, New York 1999, 163ff . Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen 1980 (1922).
- Krügler, Michael, »Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz«, in: Alfred Dubach & Roland J. Campiche (Hg.), Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich, Basel 1993, S. 93–132.

- Leisegang, Hans, *Das gnostische Denken*, Stuttgart 1985.
- Lüddeckens, Dorothea/Rafael Walthert: *Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel*, in: dies. (Hg.): [Fluide Religion](#)
Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld, S. 1-28.
- Lynch, Frederick R., »Occult Establishment or Deviant Religion. The Rise and Fall of the Modern Church of Magic«, in: *JSSR* 18, 3 (1979), S. 281–298.
- MacLaine, Shirley, *Dancing in the Light*. Toronto 1985.
- MacLaine, Shirley, *Dance while you can*, New York 1991.
- Mayer, Jean-François, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne 1993.
- Mörth, Ingo, »New Age – neue Religion?«, in: Max Haller, Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny und Wilhelm Zapf (Hg.), *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt/ Main und New York 1989, S. 297-320.
- Murken, Sebastian & Namini, Sussan (2007): *Himmlische Dienstleister. Religionspsychologische Überlegungen zur Renaissance der Engel*, Berlin 2007 (EZW-Texte 196).
- Otten, Dirk, »Populäre Esoterik«, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 18 (1995), S. 89–113.
- Partridge, Christopher, *The Re-Enchantment of the West*. Band 1, London, New York 2004.
- Schneider, Michael, *New Age – Glaubensspielräume. Empirische Untersuchungen zur New Age-Bewegung*, München 2000, S. 49.
- Tiryakian, Edward A. (Hg.), *On the margins of the visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York: Wiley 1974.
- Webb, James, *The occult underground*, La Salle/Ill. 1974.
- Wilson, Bryan R. (1981), *The Social Impact of New Religious Movements*. New York.
- Wood, Matthew, *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Aldershot 2007.
- Woodhead, Linda. *Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited*. Flanagan, Kieran, Jupp, Peter C. (Hrsg.). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot. 2007. 115-125.
- York, Michael, *The emerging network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan movements*, Lanham 1995, 187f.