SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

New Age - neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms

Mörth, Ingo

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Mörth, I. (1989). New Age - neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms. In M. Haller, H.-J. Hoffmann-Nowotny, & W. Zapf (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft: Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988* (S. 297-320). Frankfurt am Main: Campus Verl. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-148836

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

New Age – neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms

Ingo Mörth

1. Einleitung

Veränderungen am Himmelsgewölbe entsprechen im astrologischen Weltbild Wandlungen und Veränderungspotentialen auf der Erde und in der Menschenwelt. Die Wanderung der Erdachse ins Sternbild des Wassermanns wurde spätestens seit den 60er Jahren auch im modernen abendländischen Kulturkreis als Entsprechung von epochalen Entwicklungen und Umformungen in Weltbild, Wissen und Werten menschlicher Kultur[1] betont. Dieser Wandel manifestiert sich derzeit konkret in der Wiederentdeckung, Verarbeitung und Verknüpfung okkulter Wissensformen, der Herausbildung einer »esoterischen Kultur« und einer »neuen Spiritualität«, und wurde in den 70er Jahren zur Ideologie des »New Age« (NA) verdichtet, die ein neues Bewußtsein als Ausdruck und Motor einer universellen Transformation propagiert.

Häufig wird dieses vielschichtige Syndrom aus Weltbildern, ideologischen Ansprüchen und sozialen Phänomenen als *NA-Bewegung* (so z.B. jüngst Küenzlen 1987a, 1987b, Schorsch 1988) bezeichnet und zusammenfassend sozialwissenschaftlich analysiert. Verschiedene Kernaussagen des NA (Betonung einer spirituellen Welt jenseits materieller Phänomene, eines inneren, magisch-mystisch vermittelten Zugangs zum kosmischen Bewußtsein; das Insisitieren auf einem neuen Paradigma in allen Bereichen des Wissens und der Rationalität; die synkretistische Einbindung explizit religiöser Traditionen) veranlaßten dabei Soziologen und Religionswissenschaftler, auch von einer *neuen Form von Religion* zu sprechen (s. Mynarek 1983, S. 211 ff., Ruppert 1985).

Während spekulative, allenfalls inhaltsanalytisch auf die Theoretiker des NA selbst Bezug nehmende Beiträge zur Frage nach religiösen Aspekten des NA immer zahlreicher werden (Ruppert 1985, Küenzlen 1986, Hemminger 1987, Schiwy 1987, Schorsch 1988), fehlt es an Untersuchungen (zumindest im dt. Sprach-

raum), die verschiedene Elemente des NA in ihrer konkreten Bedeutung für Alltag und Lebensführung der Menschen empirisch und vergleichend erfassen. In diesem Beitrag soll nun der religiöse Gehalt des NA-Spektrums mit Blick auf eben diese Ebene erfaßt und durch einige explorative Hinweise auch empirisch vertieft werden. Dazu werden als Dimensionen der Analyse auf der Grundlage einer allgemeinen, kultursoziologisch und alltagstheoretisch reorientierten Religionssoziologie[2] angeschnitten:

a) *Grundelemente und lebensweltliche Plausibilität* eines NA-Weltbildes;
b) *Sozialform und soziale Umsetzung* von NA;
c) *Akzeptanz und Relevanz in Bewußtsein und Lebensführung* der Menschen;
d) *biografische und sinnstiftende Bedeutungen und Funktionen* des NA.

Die empirischen Hinweise in diesem Beitrag beziehen sich schwerpunktmäßig auf ein Forschungsprojekt in Österreich[3] und können beim derzeitigen Stand der Forschung nur illustrativen und explorativen Charakter tragen.

2. Entwicklung und Spektrum des »New Age«

2.1. Grundelemente der Weltdeutung im NA

Das mit NA angesprochene Syndrom aus Okkultem, Esoterik und Wendezeit ist keine Entwicklung des letzten Jahrzehnts. Schon in den 60er Jahren konnte in den USA von einer »okkulten Revolution« (s. dazu Freedland 1972, Truzzi 1972 u. 1974, allg. Eliade 1978) gesprochen werden, die die amerikanische Jugendkultur seither zunehmend prägte. Eine ähnliche Entwicklung, die deutliche Ähnlichkeiten zu dem aufweist, was von amerikanischen Soziologen auch als »esoterische Kultur« bezeichnet wurde (vgl. Tiryiakian 1974), fand im deutschsprachigen Raum erst Ende der 70er Jahre statt. Das bekannteste Etikett für diese Zeitgeist-Strömung stammt dementsprechend aus dem angloamerikanischen Raum: Das »New Age«, ein neues Zeitalter des Wassermanns, dessen wesentliche allgemeine Grundlagen ebenfalls in den USA gelegt wurden: das Human Potential Movement[4], die Transpersonale Psychologie[5] sowie verschiedene therapeutisch-lebensreformerische Zentren[6], wobei die o.a. okkulte Bewegung sich teilweise damit überschnitt, teilweise darin aufging. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, daß sich die mit diesem Begriff assoziierten Phänomene auch in Europa und insbesondere im deutschsprachigen Raum enorm ausgebreitet haben. Wachsender Buchmarkt und Präsenz einschlägiger Themen in den Medien, die Entwicklung

einer eigenen Musikrichtung, eine schier unüberschaubare Seminarszene und ein wachsendes Angebot magisch-okkulter Lebenshilfen einschließlich des ganzen Spektrums der guten alten Radiästhesie seien schlagwortartig erwähnt. Das Spektrum des esoterisch-okkulten Komplexes ist breit und kann nicht vorschnell in einen Topf geworfen werden. Es scheint sich aber, ausformuliert von einigen Autoren, deren Werke zu Kultbüchern mit Millionenauflagen wurden, wie Fritjof Capra (Capra 1979, 1982) oder Marilyn Ferguson (Ferguson 1982), ein einheitlicher ideologischer Überbau zu entwickeln, dessen Elemente in unterschiedlicher Akzentuierung immer wieder auftauchen und der den verschiedenen Teilaspekten eine neue Plausibilitätsgrundlage geben kann. Folgende Dimensionen sind dabei abgrenzbar[7]:

1. *Die mystische Vorstellung der All-Einheit*, die nicht nur in buddhistischen Lehren, sondern auch in der christlichen Mystik des Mittelalters wurzelt. Danach trägt, wie die einzelne Zelle den Bauplan des ganzen Organismus in sich enthält, jedes einzelne Lebewesen, ja jedes Ding die Information des gesamten Universums in sich.

2. Hinzu kommt die *idealistische Vorstellung eines universellen Geistes oder geistigen Universums.* In der Sprache des NA ist dies die »Spiritualität« aller Dinge. Spirituell in diesem Sinne sind alle Erscheinungsformen, auch die Materie. Unter der Voraussetzung der All-Einheit hat das dann zur Folge, daß in jedem realen Phänomen, vor allem aber im eigenen Bewußtsein, das spirituelle Universum zu finden ist, das zuweilen auch in entpersonalisierter Weise Gott oder das Göttliche genannt wird. Die Vorherrschaft des rationalen Denkens im wissenschaftlichen Zeitalter habe die meisten Menschen die Fähigkeit verlieren oder gar nicht erst entwickeln lassen, das spirituelle Universum in sich zu entdecken. Im Zustand der Erleuchtung – so im Anschluß an östliche Weisheitslehrer oder christliche Mystiker – ist die Abspaltung des eigenen Bewußtseins vom Universalgeist überwunden.

3. Die Erleuchtung zu erlangen, ist möglich mit Hilfe der östlich-buddhistischen *Vorstellung der Transformation.* Transformation meint in der Sprache des NA sowohl Umwandlung wie Überschreitung. Gemeint ist vor allem die Umwandlung oder, besser, die Erweiterung des Bewußtseins: Das technisch-rationale, naturwissenschaftlich-kausale Denken wächst über sich hinaus und in die spirituelle Dimension hinein. Die vielen Meditations-, Autosuggestions- und Körpertechniken dienen dazu, die Transformation zu ermöglichen. Ist die Erleuchtung – der Universalgeist wird häufig mit Licht gleichgesetzt, das in den Menschen eindringt und ihn erfüllt (daher auch die neue Bezeichnung: Light-Age) – gelungen, so ist man nicht nur des Weltgeistes teilhaftig, sondern ein Teil von ihm. Häufig ist zusätzlich die *Reinkarnation*, die vielfache Wiedergeburt, ein Teil des Weges zur Transformation; so etwa bei den Anthroposophen in der Nachfolge

Rudolf Steiners, die damit und mit vielen anderen Elementen ihrer Lehre z.T. wider Willen Teil des NA-Syndroms geworden sind.

4) Transformation hat auch eine *überindividuelle Komponente.* Indem das transformierte Bewußtsein des Einzelnen entfaltet wird, kommt es auch zur Harmonie mit der Gesellschaft und zur Aussöhnung mit der Natur. Die Selbstfindung und Bewußtseinserweiterung werden mit ganzheitlichem Denken und darauf aufbauend einer »tiefen Ökologie« (F.Capra) und einem neuen Paradigma auch in der Naturwissenschaft und Medizin in Verbindung gebracht. Damit geht es auch um eine Veränderung der Welt und der Gesellschaft sowie der Sicht und des Umganges mit der Natur, indem das veränderte Bewußtsein vieler Menschen ein Netzwerk sozialen Handelns, eine »sanfte Verschwörung« (M. Ferguson) im Sinne des neuen Paradigmas in allen Lebens- und Gesellschaftsbereichen entfaltet.

5) Schließlich kommt – als Konsequenz der All-Einheit – die Vorstellung eines *zusammenhängenden kosmischen Wirkungsfeldes* bis an die Grenzen des Universums hinzu. Da jedes Einzelwesen Teil dieses Feldes ist und zugleich das spirituelle Universum gleichsam genetisch in sich enthält, kann jedes Wesen mit Bewußtsein im Zustand der Erleuchtung auch von vergangenen, künftigen und weit entfernten Dingen wissen, ohne daß eine Informationsübertragung im physikalischen Sinne stattfinden muß. Damit läßt sich dann auch die Überzeugung begründen, man könne als Teil des spirituellen Feldes Kraft des eigenen Bewußtsein auf das Bewußtsein anderer Menschen und auf größere Zusammenhänge einwirken.

6) Dieser Gedanke eines zusammenhängenden Wirkungsfeldes ist auch die Basis eines *Paradigmenwechsels zu einer neuen New-Age-Wissenschaft.* Diese basiert auf zwei grundsätzlichen Einsichten, die sich auch in alten mystischen Vorstellungen und Religionen wiederfinden lassen: die universale innere Verbundenheit und gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene sowie ihre dynamische Natur. Die Erkenntnisse der modernen Physik begründen eine Vorstellung vom Universum als einem ineinander verwobenen Netz von Zusammenhängen. Dieses kosmische Gewebe ist von seiner Natur her dynamisch. Die »neue Wissenschaft« sieht in Forschungsergebnissen anderer Disziplinen die Theorie der Physik bestätigt, daß Begriffe von isolierten Objekten nicht mehr anwendbar sind. Das Universum erscheint in offenen Systemen organisiert, die mit ihrer Umgebung in einem ständigen Austausch stehen. In der Aufforderung *»denke global und handle lokal«* fließt der ganzheitliche Denkansatz der »neuen Wissenschaft« als praktische Maxime zusammen: Handeln im Bewußtsein, Teil eines umfassenden Gefüges zu sein, wo an jedem Punkt Veränderungen ausgelöst werden können, die auf das Ganze einwirken, und Erkennen als notwendige Rekonstruktion der Ganzheit.

2.2. Tiefenstruktur und Plausibilitätsgrundlagen des NA-Weltbildes

Die hier skizzierten Elemente des NA-Weltbildes, die implizit oder explizit aus den Schriften über NA identifizierbar sind, stellen nun m.E. insgesamt den Versuch dar, eine *subjektivische Grundstruktur der Wirklichkeitsauffassung*, die Günter Dux (Dux 1973, 1982) zu Recht als konstitutiv für Religion im allgemeinen betrachtet, zu reformulieren. In das Grundkonzept einer nach dem Muster des wirkenden und handelnden Subjektes gedachten Welt werden die Grundelemente des naturwissenschaftlich-technischen Weltbildes (Natur- und Sozialwelt als Kosmos begreif-, analysier- und letztlich nutzbarer Gesetzmäßigkeiten) einbezogen und personifizierende Versionen der subjektivischen Grundstruktur (Götter, Geister, Dämonen, schließlich der einzig wirkende, allmächtige Gott) zumindest relativiert und entdogmatisiert. Als Interpretationsmöglichkeiten der universalen Totalität von Geist und Materie, Subjekt und Objekt bleiben transzendentale Subjekte religiöser Provenienz aber ebenso plausibel wie wissenschaftliche Aussagen. Die gemeinsame Grundlage ist eine subjektivische Logik des dynamischen Wirkgefüges spiritueller und materieller Kräfte, die alles mit allem verknüpft, und an der jeder einzelne direkt durch transformierendes Erkennen und Handeln Anteil hat bzw. erlangen kann. In diesem Feld ist jeder Gedanke, jedes Handeln, jedes Ereignis im individuell-subjektiven Leben universell bedeutsam, macht jeden Menschen zum wirkenden Teil des Kosmos. Gottesvorstellungen sind nicht mehr notwendige Grundlagen eines solchen Weltbildes, aber auch nicht völlig entzaubert: als Bild, als Symbol und Übersetzung des kosmischen Wirkgefüges bleiben sie akzeptabel. Andererseits werden mit den Mitteln der (Natur-)Wissenschaften abbildbare Relationen auch nicht über Bord geworfen, sondern einbezogen: als Versuch, ebenso bestimmte Linien, Ebenen, Medien der universellen Einheit und Dynamik zu erfassen. Doch sind immer auch andere Linien, Ebenen, Medien postulierbar, und damit auch jedes okkulte, esoterische und religiöse Wissen aus der menschlichen Kultur- und Geistesgeschichte als Hinweis auf mögliche andere Erscheinungsformen des Gesamtzusammenhanges grundsätzlich plausibel. Dies ist der Grund, warum die »esoterische Kultur« und der ganze »okkulte Komplex« nahtlos im NA aufgehen und warum so viele scheinbar gegensätzliche Positionen und Traditionen nebeneinander bestehen bleiben können.

So ist auch erklärbar, warum gerade Wissensformen, die auf früheren, magisch-mythischen Weltbildern beruhen, vom Schamanismus über keltische Mystik, indianische Astrologie bis zu indischen Kosmologien, aber auch bodenständige Traditionen des Pendelns und Wünschelrutengehens besondere Aufmerksamkeit und neuen Aufschwung genießen: Sie haben ein neues Fundament der Plausibilität im NA-Weltbild erhalten, eine Plausibilität, die nicht mehr mühsam

im Gegensatz zum wissenschaftlichen Weltbild behauptet werden muß, sondern sich als Ergänzung darstellt.

Das NA-Weltbild erscheint damit dem Alltagsbewußtsein der Menschen in der Moderne besonders attraktiv, da es »rationale« Erkenntnisweisen mit subjektivisch-mythischer Wirklichkeitsauffassung kompatibel macht und individuelle Handlungsmöglichkeiten in der Transformation offenhält, auch gegenüber bisher unbeeinflußbar erscheinenden Superstrukturen der Moderne. Individuelle Formen der Welterfahrung nach dem Muster ursprünglicher Subjektivität spiegeln sich sozusagen im Kosmos wider, an dem nicht mehr nur transzendentale Subjekte, sondern jeder einzelne Mensch wirkend Anteil hat.

3. NA in der Lebens- und Sozialwelt der Menschen: religiöse Aspekte der Lebensführung?

Schon dieser kurze Aufriß zentraler, als tema con variazioni immer wiederkehrender Elemente des NA-Weltbildes und des NA-Wissens zeigt, daß Elemente religiösen Denkens, synkretistisch aus den religiösen, magischen und okkulten Traditionen der ganzen Menschheit ausgewählt und lose verknüpft, im NA eine bedeutende Rolle spielen, und daß subjektivische Grundstrukturen eines »alten« religiösen Denkens in neuer Form wieder bedeutsam werden.

»New Age« wird darauf aufbauend von Soziologen und Religionswissenschaftlern immer wieder etwas *vorschnell* als eine neue Form der Religion angesehen: als »postmoderne Religion«, als »Neognosis«, als »ökologische Religion«, als eine »rationale Mystik« (vgl. Knoblauch 1988, S. 7). Um die Titelfrage, ob es sich bei der »NA-Bewegung« tatsächlich um eine neue Form der Religion handelt, zu beantworten, genügt allerdings die Inhaltsanalyse schriftlich dokumentierter weltanschaulich-religiöser Überzeugungen nicht. Es stellt sich darüber hinaus die Frage, welche Konsequenzen diese Überzeugung für die praktische Lebensführung der »Gläubigen« hat, wie jüngst auch Hubert Knoblauch betont:

> »Bloß aufgrund sozusagen philologischer Untersuchungen läßt sich keine soziale Bewegung ableiten. Wenn der Blick darauf gerichtet wird, was gleichsam der ›Sitz im Leben‹ dieser Weltanschauung ist, also die sozialen Erscheinungsweisen dessen, was unter ›New Age‹ firmiert, dann kommen eine Reihe weiterer Phänomene in den Blick.« (Knoblauch 1988, S. 7)

Solche Aspekte und Phänomene wären die Rezeption bekannter NA-Autoren, die tatsächliche Verbreitung okkulter und esoterischer Praktiken, die Formen der Gemeinschaftsbildung bei der Ausübung solcher Praktiken sowie deren

Auswirkungen auf verschiedene Lebensbereiche. Der tatsächlichen lebensweltlichen Wirklichkeit und sozialen Verankerung und Relevanz der oben skizzierten NA-Weltanschauung auch empirisch auf die Spur zu kommen wirft jedoch einige theoretische wie methodologische Probleme auf. Theoretisch ist zu begründen, in welchen Dimensionen des Bewußtseins und sozialen Handelns bei welcher Gruppe von Menschen das diffuse Bündel an Vorstellungen, Meinungen und Überzeugungen des NA, dessen Konvergenzlinien sich zumeist nicht im Alltagsleben, sondern erst in der Reflexion ergeben, seinen sozialen Ort findet. Methodologisch ist die Leistungsfähigkeit verschiedener Leitlinien der Sozialforschung (quantitative vs. qualitative Orientierung) in der Umsetzung theoretisch ableitbarer Forschungsfragen abzuwägen. Unsere Entscheidung für quantitative Vergleiche zwischen NA-»Aktivisten« (s.u.) und Gesamtbevölkerung war in diesem Zusammenhang daran orientiert, angesichts des Fehlens vergleichbarer Untersuchungen zunächst einen Überblick über die Verbreitung von NA-Praktiken und Anhaltspunkte für qualitative Vertiefungen zu gewinnen.

3.1. NA-Praktiken und die Sozialform des »kultischen Milieus«

Im NA ist nicht nur ein Weltbild implizit oder explizit ausformuliert, sondern auch eine Fülle von Methoden, um dieses zu verbreiten und Menschen zur Transformation zu verhelfen. Dazu zählen einmal die Techniken der Informationsübermittlung über Medien und Seminare, um NA im allgemeinen und bestimmte Aspekte esoterischen Wissens im besonderen zugänglich zu machen. Vor allem aber geht es um »Psychotechniken« im weitesten Sinne, die als Mittel dienen, Bewußtseinsveränderungen zu erleben oder zumindest einzuleiten: einerseits »asketische« Methoden wie autogenenes Training, Meditation, verschiedene Atemtechniken, Samadhi-Tanks[8] u.v.a., andererseits »ekstatische« Techniken wie Tranceerfahrungen, Feuerlaufen, Reinkarnationstherapien etc.. Schließlich gibt es bestimmte Produkte und Dienstleistungen, die eine materiale Grundlage spiritueller Transformation und Lebensführung im Sinne des NA abgeben sollen.

Diese Palette an Methoden und Produkten wird sozial zunächst über *Marktmechanismen* relevant, indem Informationen, Techniken und Produkte (z.B. aus dem Bereich biologisch-natürlichen Wohnens oder Ernährens) bzw. Dienstleistungen (etwa im Bereich Körper/Gesundheit/Heilung) angeboten und nachgefragt werden. Menschen, die in diesem NA-Markt als Anbieter und Nachfrager auftreten, können daher als Zielgruppe für Forschungen über NA im Leben von Menschen identifiziert werden und bieten im explorativ-heuristischen Sinne ei-

nen ersten Zugang. In unserer Studie über NA in Österreich haben wir diesen Weg der Beschäftigung mit »Aktivisten« am NA-Markt beschritten (s.u.).

Allerdings ist derzeit m.E. weder theoretisch noch empirisch vertretbar, diesen Anhaltspunkt sofort extensiv zu interpretieren und schon von *religiöser Gemeinschaftsbildung im Sinne eines Kultes* zu sprechen. NA als soziale Bewegung bzw. NA-Gruppierungen werden soziologisch zumeist mit der Sozialform des Kultes beschrieben und identifiziert (s. Rigby/Turner 1972, Rigby 1974, Glock/Bellah 1976, Campbell 1978, Popenoe 1984, Goetz 1985, Knoblauch 1988). Der ‚Kultbegriff' bezeichnet derzeit allgemein religiöse Gruppierung auf niedrigem Institutionalisierungsniveau. Seine Bedeutungen werden durchgängig auf die von Ernst Troeltsch herausgestellte »Mystik« zurückgeführt (Troeltsch 1965, vgl. auch Fürstenberg/Mörth 1979, S. 25ff.). Kulte tendieren allerdings mit der Zeit immer wieder auch zu dauerhafteren religiösen Vergemeinschaftungen, also zur Sekte und zur Kirche, Organisationsformen des Religiösen mit einem hohen Grad an Institutionalisierung (vgl. dazu Eister 1973, 1977).

Diese analytische Differenzierung nach dem Grad der Institutionalisierung scheint jedoch an der Realität der NA-Szene vorbeizugehen. Es gibt hoch institutionalisierte logenähnliche Vereine ebenso wie im Kern zwar straff organisierte, von den Klienten her aber stark fluktuierende Organisationen (z.B. Seminarzentren) im New-Age-Spektrum. Diese Vielfalt mindert den Wert des undifferenzierten Kultbegriffs für die Analyse des NA als neue Religion. Um der Unterschiedlichkeit der Organisationsformen Rechnung zu tragen, wurden verschiedene Typologien vorgeschlagen. Rodney Stark und William S. Bainbridge (Stark/Bainbridge 1985) sprechen nach Knoblauch (vgl. Knoblauch 1988, S. 12) von *»Publikums-Kulten«* bei lose organisierten Gruppen, die für ein breiteres Publikum meist über die Öffentlichkeit kommerzielle Angebote machen – Versammlungen, Seminare, Bücher, Talismane etc., ohne jedoch den Versuch zu unternehmen, das Publikum einzugliedern oder zu organisieren. Davon zu unterscheiden sind *»Klientenkulte«*, deren Vertreter hauptberufliche Dienste verrichten und dazu einen Teil des Publikums zu eingeschriebenen Klienten organisieren. Die *»Kult-Bewegungen«* schließlich bilden den Übergang zu Sekten (z.B. ein spiritistisches Medium oder eine Kontaktperson zu UFO-Intelligenzen verfügen über ein regelmäßiges Publikum, das eine Konversion durchmacht, s. dazu z.B. Evans 1976).

Während jedoch Stark und Bainbridge davon ausgehen, daß die verschiedenen Angebote als strikt getrennt wahrgenommen werden, sehen andere Autoren mehr oder weniger ausgeprägte Verbindungen zwischen den einzelnen Kulten, wie z.B. H. Knoblauch unter Bezug auf Danny Jørgenson, der von einem *»kultischen Milieu«* spricht:

»Das kultische Milieu bildet den Fluktuationsraum der ›Suchenden‹, der ›Kulte‹ und ›kultischen‹ Themen. Es besteht aus einem mehr oder weniger *zusammenhängenden Verbund* von Einzel-Kulten, Klienten und Suchenden vorwiegend in städtischen Großräumen, die durch getrennte oder gemeinsame Veranstaltungen, Messen, Vorlesungen, Seminare, Publikationen und Dienstleistungsangebote in Erscheinung treten. Dieses ›cultic milieu‹ ist keineswegs eine marginale, unbedeutende Erscheinung. In seiner Untersuchung eines städtischen Großraums findet Jorgensen 4% der Einwohner in solchen Aktivitäten verstrickt. Die Kultur des kultischen Milieus umfaßt alle abweichenden Glaubenssysteme und deren Praktiken, also abweichende Formen der Wissenschaft, der Religion, marginale Medizin, ›die Welten des Okkulten und Magischen, des Spiritualismus und psychischer Phänomene, des Mystizismus und positiven Denkens, (. . .) Geistheilung und Naturheilkunde‹. Danach teilen die Mitglieder dieses Milieus eine Weltansicht, in dem Reinkarnation, Geister, psychische Kräfte, untergegangene Kontinente, fliegende Untertassen und derlei als selbstverständlich gelten, eine ›andere Wirklichkeit‹, in der es um Selbstfindung, menschliche Beziehungen, körperliches, emotionales und spirituelles Wohlbefinden und um die Beziehung des Menschen zum Kosmos geht. Das kultische Milieu trägt, so Jörgensen, eine esoterische Kultur, die sich an Mystik, Gnosis, Magie, an marginalen Wissenschaften, paranormalen Erfahrungen und dergleichen orientiert.« (Knoblauch 1988. S. 13, Unterstr.: I.M.)

Dieses kultische Milieu, ein Marktplatz der Weltdeutungen und Transformationspraktiken, läßt Zweifel daran aufkommen, ob die kognitiv-ideologisch sichtbaren Gemeinsamkeiten der Weltsicht und der Weltvorstellungen, der Praktiken und Erfahrungen im New Age eine hinreichende *soziale Stabilisierung (Plausibilität*, s. hier Berger 1971) einer religiösen Gemeinschaftsbildung besitzen. Daß es immer wieder zu Gruppenbildungen kommt, ist für sich noch kein Beweis. Dieser wäre nur mit dem Nachweis der faktischen Vernetzung zu einem tatsächlich interagierenden Milieu zu führen. Daß bestimmte soziale Aggregate (gebildete Mittelschichten, junge Erwachsene) Träger des New Age zu sein scheinen, ist für sich allein auch kein Argument für eine reale Vernetzung. Diese ließe sich nur in der konkreten Lebensführung der Menschen herausarbeiten.

Untersuchungen, in denen dieser Aspekt zumindest angeschnitten wird (Ellwood 1973, Hartmann 1976, Jørgensen 1982) sind spärlich und widersprüchlich und geben, wohl auch wegen der großen methodischen Schwierigkeiten, kein einheitliches Bild. In unserer Untersuchung läßt sich hier als Hauptergebnis festhalten, daß die soziale Vernetzung und die soziale Dichte des kultischen Milieus je nach Einstieg und Hauptinteressenbereich sehr unterschiedlich ist. Darüber hinaus zeigt sich insgesamt eine starke Tendenz zur Wahrnehmung und Verbreitung der NA-Angebote nicht über soziale Netze, sondern über den Markt und die öffentlichen Medien.

Insgesamt zeigen die Hinweise zum sozialen Ort des New Age, daß es trotz der Existenz kultischer Zirkel und organisierter Gemeinschaften keine im klassischen Sinn sozial vernetzte religiöse Bewegung darstellt, vergleichbar sozialen

Bewegungen und Gemeinschaftsbildungen im explizit religiösen Feld. Die von Peter L. Berger (*Marktmodell*, s. Berger 1965) und Thomas Luckmann (*unsichtbare Religion*, s. Luckmann 1967) in den 60er Jahren entwickelten Konzepte einer rein subjektiven Religiosität der Individuen einerseits und eines professionellen Marktangebotes andererseits, aus dem ausgewählt wird, dürften auch die sozialen Distributionen des New Age ausreichend erfassen. Die generelle Verlagerung des Faktors »Gemeinschaftsbildung« in sekundäre Mechanismen von Märkten und Medien verlagert die entscheidende Frage bei der Beurteilung der sozialen Relevanz und Verankerung immer mehr zu Fragen der individuellen Akzeptanz zentraler NA-Elemente einerseits und der Umsetzung in verschiedenen Bereichen der individuellen Lebensführung andererseits.

3.2. Die individuelle Akzeptanz zentraler Themen und Thesen

Ein erster Hinweis auf diese Verankerung im Leben der Menschen ist die Verankerung verschiedener Dimensionen des NA-Denkens im Weltbild der Individuen, also der Grad der Übereinstimmung mit den oben angerissenen Aspekten und Themen des NA. Dies ist als ideologische Dimension des Glaubens bereits bei den Klassikern der Religiositätsforschung, Charles Y. Glock und R. Stark (s. Glock/Stark 1965), eine zentrale Dimension zur Erfassung von Religiosität. Im Rahmen unserer Studie zu Aspekten und Verbreitung des NA haben wir versucht, dies empirisch zu erfassen, indem zentrale NA-Aussagen als Statements vorgegeben wurden und auf einer 5stufigen Skala bewertet werden sollten. Diese Items, wie auch alle weiter unten angeführten Fragestellungen, wurden einerseits einer repäsentativen Stichprobe aus der Gesamtbevölkerung (N=370), andererseits einer Gruppe von »NA-Aktivisten« (N=199) vorgelegt. Dabei befragten wir gezielt Menschen, die erfaßbare Aktivitäten im Syndrom Esoterik-Okkultismus-NA-Bewußtsein entfalteten, also Käufer einschlägiger Bücher, Teilnehmer bewußtseinsorientierter Seminare, Kunden im Bereich des Radiästhesie-Marktes (Wünschelrute, Pendel etc.), Patienten im Bereich der alternativen Heilkunde etc. Die Ergebnisse zeigen insgesamt, daß die zentralen Aussagen des NA die Welt- und Selbstinterpretation der Aktivisten deutlich prägen und dabei die Ideologie des NA als Aspekt einer zwar diffusen, aber greifbaren »NA-Religiosität« in der Lebenswelt der Menschen verankern. Tabelle 1 zeigt einige Beispiele dafür.

Bei einem Gesamtindex der NA-Weltdeutung, der noch weitere Elemente umfaßt, scoren 57% der Aktivisten hoch, gegenüber 22% der Bevölkerung: d.h. daß auch ohne Wissen um NA-Konzepte und aktivem NA-Engagement Grund-

sich verändernden Mustern von Arbeit, Berufswahl und Verbrauch, ... sich herausbildenden Lebensweisen, die Synergien, Teilen, Tauschhandel und Zusammenarbeit und Kreativität ausnutzen ... Die Transformation des Arbeitsplatzes, der Industrie, in den Berufszweigen und den Künsten ... Erneuerungen im Management und Mitbestimmung der Arbeiter einschließlich der Dezentralisierung von Macht ...« (Ferguson 1982, S. 376)

Mit diesen Worten skizziert M. Ferguson Ansatzpunkte des neuen Paradigmas und der Transformation im Bereich des wirtschaftlichen Handelns der Menschen und der Strukturen, in denen dieses Handeln abläuft. Auch hier zeigen einige Indikatoren, daß das Paradigma neuer Werte für Arbeit und Wirtschaft sich auch in alltagsbezogenen Dimensionen ausprägt. Da jedoch die Handlungs- und Entscheidungsspielräume für individuelles Verhalten hier wesentlich geringer sind als im Bereich Körper/Gesundheit, ist eine direkte Ausrichtung des Handelns, z.B. bei der Wahl des Arbeitsplatzes etc., damit noch nicht belegbar.

Tabelle 4: Arbeits- und Verbraucherverhalten und NA

Indikator	Von je 100 der beiden Gruppen zeigen NA-Aktivisten	Bevölkerung
Ablehnung hierarchischer Betriebsstrukturen	80,4	59,2
Nennung »neuer« Arbeitswerte (selbst., abwechslungsreiche Arbeit, Selbstverwirklichung, etc.) als wichtig für den eigenen Arbeitsplatz	82,4	48,6
Nennung »alter« Arbeitswerte (Bezahlung, Aufstiegsmögl., Sicherheit)	19,6	53,1
Umweltbewußtes Verbraucherverhalten (Index[1])	71,4	36,9
	(N=106)	(N=324)

1 Besitz eines Katalysator- oder Diesel-KFZ, Mülltrennung und Müllvermeidung, Kauf einschlägiger Produkte.

Daß die Werte des neuen Paradigmas auch in der Gesamtbevölkerung stark verankert sind, überrascht nur durch das Ausmaß des hier sichtbaren Wertwandels. Der Stellenwert des NA in diesem Prozeß des Wandels zu nicht- bzw. post-

materialistischen Werthaltungen kann m.E. aber nicht vorschnell im Sinne einer Induzierung und Beschleunigung des Wertwandels durch die Ideen des NA gedeutet werden (vgl. Schorsch 1988). Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Wandlungsprozeß zu postmaterialistischen Werthaltungen durch die Theoretiker des NA vereinnahmt wurde. Die tatsächliche soziale Relevanz des NA in diesem Prozeß wäre nur durch Kenntnisse über den biografischen Verlauf (z.B., ob zuerst Interesse und Aktivität im Bereich des NA entfaltet wurde und dann erst die entsprechenden Werthaltungen oder umgekehrt: infolge postmaterialistischer Werte Interesse für NA) und über die Umsetzung in gesellschaftspolitisches Engagement für Arbeits- und Wirtschaftsstrukturen des neuen Paradigmas abzuklären.

Einige interessante Hinweise dazu lassen sich aus unseren Daten über politisches Bewußtsein und politisches Verhalten der NA-Aktivisten im Vergleich zur Bevölkerung ableiten: NA-Interessierte unterscheiden sich in bezug auf allg. Politikinteresse, Einstellung zu Parteien, Engagement für ges.-pol. Initiativen (Greenpeace, 3. Welt, Soziales, Bürgerinitiativen etc.), Einschätzung des Einflusses von Wirtschaft und Politik auf die Entwicklung der Gesellschaft *nicht* signifikant von der Bevölkerung. Unterschiede zeigen sich nur bei der Frage, wo ein dringender politischer Handlungsbedarf gesehen wird (offene Frage): NA-Interessierte nennen signifikant häufiger die Bereiche Umwelt, Landwirtschaft und Erziehung. Dies zeigt, daß individuelle Betroffenheit (Landwirtschaft → eigene Ernährung; Umwelt → Sorge um Gesundheit; Bildung → Ausbildung und Erziehung der eigenen Kinder) das auslösende Moment bei der Umsetzung von NA-Bewußtsein und -Werthaltungen in gesellschaftsbezogenes Handeln sein dürfte.

Insgesamt ist zu vermuten, daß die Bedeutung des NA für die praktische Lebensführung seiner aktiven Anhänger dort am größten ist, wo individuelle Handlungsspielräume und unmittelbare Betroffenheit zusammentreffen (Körper, Gesundheit, Erziehung, Umwelt). Im Zuge unserer qualitativen Vorerhebungen zeigte sich, daß ansonsten eine Haltung des »Sich-Arrangierens« und der »inneren Emigration« für viele NA-Bewegte zutreffen dürfte. Dies hängt auch damit zusammen, daß im NA keine unbedingte moralisch-ethische Verpflichtung abgeleitet wird, durch persönliches Engagement und vorbildhafte Lebensführung dem neuen Paradigma in der Gesellschaft zum Durchbruch zu verhelfen. Seine universelle Durchsetzung erscheint eher als vorgezeichneter Lauf des Kosmos, auf den innerlich vorzubereiten die vordringlichste Aufgabe ist. Die Erfahrung kosmischer Transzendenz in veränderten Wachbewußtseinszuständen, die Entfaltung der eigenen Spiritualität und geistigen Kraft wird dann, als Aufgabe definiert, zu einem wichtigen Aspekt der Lebensführung überhaupt. Die äußeren Handlungsfelder alltäglichen Lebens sind zwar wichtig, aber nicht der zentrale Ort der Verwirklichung der Inhalte des NA: die Arbeit an sich selbst rückt identi-

täts- und sinnstiftend in den Mittelpunkt. Damit leistet NA trotz einer nur partikularen Umsetzung in Aspekte der »äußeren« Lebensführung religiöse Sinnstiftung in der Lebenswelt seiner Anhänger, indem lebensweltliche Transzendenzen verarbeitet werden. Dies soll nun abschließend erläutert werden.

4. Sinnstiftende Funktionen und biografische Bedeutung von New Age

Zu Klärung dieser Teilfrage sei vorweg kurz angedeutet, wie m.E. funktionale Aspekte des Religiösen analysierbar sind (vgl. ausführlich Mörth 1986). »Religiöse« Vorstellungen, Handlungen und Erfahrungen sind Teil jener spezifisch menschlichen Wirklichkeitsbewältigung, die sinnhaftes Handeln in einer sinnvoll definierten Welt von gesellschaftlichen Subjekten verlangt. Dies ist die Grundannahme einer phänomenologischen Religionssoziologie, die die Verklammerung von transzendenten Symbolen und alltagsweltlicher Lebensführung in den Mittelpunkt stellt und dabei »Techniken« der Sinnstiftung erfaß- und erklärbar macht. Denn obwohl die Inhalte (für viele Autoren auch das Definitionskriterium) einer religiösen »Sinnprovinz« (Alfred Schütz) durch »Nicht-Alltägliches«, »Außer-Alltägliches«, »Das Heilige«, »Numinose« etc. beschreibbar sind, ergibt erst eine solche – explizite – Thematisierung der *Transzendenz* der Lebenswelt ein als sinnvoll erlebbares Alltagsleben von Menschen. Alltägliches und Außeralltägliches werden im *Prozeß* religiöser Sinnstiftung unlösbar miteinander verklammert. Eine zentrale Bedeutung haben dabei transzendierende Wissenselemente (religiöse bzw. religionsäquivalente Symbole). Zeichen und Symbole als alltägliche, selbstverständliche Mittel für das erkennende und handelnde Subjekt, Grenzüberschreitungen zu vollziehen, bilden den Schluß der Analyse von Strukturen der Lebenswelt durch Schütz und Luckmann (Schütz/Luckmann 1975, 1984). Daß die Transzendenz der Lebenswelt die Grundlage der Erfassung religiöser Phänomene bilden kann, deuten sie nur an, ohne dies auszuformulieren:

»Wissen um die ›Transzendenz‹ der Welt (wird) nicht im theoretischen Abstand zur Welt gewonnen. Vielmehr gibt dieses aus dem täglichen Leben und aus den Erschütterungen des täglichen Lebens stammende Wissen zu theoretischen Überlegungen erst den ursprünglichen Anlaß. Aufgrund dieses Wissens wird allerdings dann der Versuch gemacht, ›Transzendenz‹ auf den Begriff zu bringen, faßbar und der gewohnten Erfahrung zugänglich zu machen, zu zähmen. Hier dürften wir es mit einer Wurzel verschiedener religiöser Weltsichten und auch der Philosophie zu tun haben.« (Schütz/Luckmann 1984, 140)

Ich möchte nun kurz transzendente Aspekte der Lebenswelt, die die Grundlage sinnstiftenden religiösen Wissens bilden können, skizzieren. Ausgangspunkt

ist die grundlegende Transzendenzerfahrung menschlichen Bewußtseins, die Erfahrung der Welt als etwas anderes, als Nicht-Ich. Die alltägliche Lebenswelt ist zunächst ein »unbefragter Boden der natürlichen Weltanschauung«, in dem die Welt »schlicht gegeben«, »fraglos« und »unproblematisch« ist, die grundlegende Transzendenz also nicht unmittelbar ins Bewußtsein tritt, sondern Erfahrungshintergrund bleibt. Immer wieder jedoch wird das bishin Fraglose in Frage gestellt, bricht die grundlegende Transzendenz an die Oberfläche: Bei neuartigen Erfahrungen, die sich nicht einreihen in eine vertraute »Kette von Selbstverständlichkeiten«; angesichts der Fragwürdigkeit oder Undurchführbarkeit von Plänen; angesichts der Transzendenz der subjektiven Zeit durch die Weltzeit, die immer wieder Zwang des Wartens auferlegt. Im Lebenslauf wird eine Folge von aktuellen Situationen erlebt, die jeweils einen begrenzten Ausschnitt aus der zeitlich, räumlich und sozial erfahrbaren Wirklichkeit darstellen. In der Phantasie, in für das Subjekt erlebbarem Traum oder in der »Ekstase« erfahre ich, daß die Selbstverständlichkeiten des Alltages außer Kraft gesetzt sein können. Ich erfahre auch immer wieder, daß das zur Verfügung stehende Wissen Lücken aufweist, daß ich vieles nicht weiß. Ich muß mich mit Mitmenschen verständigen, ohne sicher sein zu können, immer zu verstehen und verstanden zu werden.

Generell bleibt zu sagen, daß im Wissen um die Welt das Wissen um die Grenzen der Lebenswelt mitenthalten ist. Wissen ist in Zeichen und Symbolen organisiert, und dieses Wissen um grundlegende Grenzerfahrungen wird durch »religiöse« Symbole und Symbolsysteme thematisiert. Die transzendenten Elemente der Lebenswelt werden so im dreifachen dialektischen Sinn »aufgehoben« 1. *bewahrt*, indem sie auf Formeln gebracht werden, 2. *negiert*, indem auf einen Wirklichkeitsbereich verwiesen wird, in dem erfahrbare Grenzen nicht vorhanden sind, und 3. *auf eine andere Stufe gebracht*, indem Handlungs- und Erlebnismöglichkeiten zur Verarbeitung aktueller Grenzerfahrungen geschaffen werden. Umwelterfahrungen und Handlungsprobleme, Selbsterfahrung und Identitätsbalance, die Übernahme gesellschaftlichen Wissens in den individuellen Wissensvorrat, all diese unmittelbar mit Grenzerfahrungen verknüpften, für das Alltagsleben zentralen Prozesse werden so sinnstiftend im Bereich der »alltäglichen Lebenswelt« erst ermöglicht. Religiöses Wissen ist also auch das im gesellschaftlichen Wissen sedimentierte Wissen um prinzipielle Grenzen der Lebenswelt, das in der alltäglichen Lebenswelt handelnder Subjekte mit Grenzerfahrungen verknüpfte Situationen und Problemlagen sinnstiftend bewältigt.

Bei der Analyse der Gründe für eine Beschäftigung mit Aspekten des NA und für den Beginn von konkreten Aktivitäten bestätigt sich das Bild einer Inanspruchnahme transzendierender Symbolik zur Bewältigung lebensweltlicher Grenzerfahrungen von Individuen weitgehend (s. Tabelle 5).

Tabelle 1: Akzeptanz des NA-Weltbildes im Vergleich

Item (gekürzt)	% Zustimmung bei NA-Aktivisten	Bevölkerung
Gott ist personales Wesen	10,4	35,0
Gott ist innerlich erfahrbar	78,0	46,0
Tod ist Ende	3,4	29,0
Es gibt Wiedergeburt in irgendeiner Form	42,3	16,0
Leben trägt Information über ganzes Universum	77,6	38,4
	(N=111)	(N=306)

züge des im NA verdichteten Weltbildes im Bewußtsein der Menschen verankert sind.

Als weitere Dimensionen von Religiosität nennen Glock und Stark die intellektuelle Dimension des religiösen Wissens, die rituelle Dimension der religiösen Praxis, die Dimension der religiösen Erfahrung und die ethische Dimension der religiösen Wirkung. Ohne daß ich dies hier explizieren könnte, wurden von uns auch weitere Dimensionen NA-spezifisch operationalisiert und tw. in Indizes zusammengefaßt (s. Tabelle 2). In den Index Wissen ging die Kenntnis zentraler Autoren, Begriffe und Thesen des NA ein, in den Index-Wertvorstellungen eine Operationalisierung der Leitsätze des neuen Paradigmas in den zentralen Lebensbereichen anhand der Zusammenfassungen von M. Ferguson in ihrem Buch »Die Sanfte Verschwörung« (Ferguson 1982).

Da NA-Aktivitäten das Auswahlkriterium der untersuchten Gruppe waren, konnte nur ein Indexwert für die Bevölkerung erhoben werden. Dieser Wert (4 % sind längerfristig, aktiv und interessiert mit NA befaßt) stimmt weitgehend mit Ergebnissen anderer Untersuchungen (z.B. Jørgensen 1982, der ebenfalls 4% der erwachsenen Bevölkerung mit esoterisch-okkulten Aktivitäten befaßt sieht) überein. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß auch NA-Wertvorstellungen bereits stark verbreitet scheinen, ohne daß Hintergrundwissen und Aktivitäten damit einhergehen. Dies stützt die These, daß Prozesse des Wertwandels unabhängig von der NA-Bewegung verlaufen und *nicht* ursächlich damit verknüpft werden dürfen (s.u.), und daß das NA-Syndrom eher als Etikett denn als Motor solcher Wandlungsprozesse zu sehen ist.

Tabelle 2: Indexwerte für NA-Religiosität

Dimension	% der Mittel-hoch-Scores bei NA-Aktivisten	Bevölkerung
NA-Weltdeutung (ideologische Dimension)	57,0	22,0
NA-Wissen	42,0	7,0
NA-Wertvorstellungen (ethische Dimension)	83,0	49,2
NA-Aktivitäten (rituelle Dimension)	*	4,0
	(N=106)	(N=304)

Gegen das Instrument standardisierter Erhebungen sperrte sich allerdings der Aspekt *religiöser Erfahrung*. Hinweise bekamen wir dazu lediglich aus der Beantwortung der Frage nach »transpersonalen« (s. Anm. 5) Transzendenzerfahrungen im Zshg. mit bewußtseinserweiternden Techniken (z.B. das Gefühl des Einsseins mit dem Universum, des Zuströmens von Wissen von außen u.ä.). Solche Erfahrungen korrelierten signifikant mit Erfahrungen der Steigerung der physischen, psychischen, sozialen und geistigen Fähigkeiten und Befindlichkeiten. Insgesamt deuten unsere Ergebnisse aber darauf hin, daß es durchaus eine in der individuellen Lebensführung verankerte »NA-Religiosität« zu geben scheint, die sich an einer vorformulierten Ideenwelt orientiert und diese in individuelle Erfahrungen und Anschauungen umsetzt.

3.3. Die Umsetzung von NA-Konzepten in der alltäglichen Lebensführung

Der Prozeß der sozialen Vermittlung der Ideenwelt des NA und damit verknüpfter Methoden, Techniken und Praktiken enthält so als entscheidendes Moment die Frage nach den praktischen Konsequenzen im individuellen und gesellschaftlichen Alltagsleben der Menschen, die NA rezipiert und akzeptiert haben. Diese zentrale Forschungsfrage wurde bisher nur bei der Untersuchung verschiedener Kult-Bewegungen im Vor- und Umfeld des NA aufgegriffen und vertieft (Ellwood 1973, Kanter 1973, Rigby/Turner 1972, Rigby 1974, Popenoe 1984). Analysen solcher sektenähnlicher Gemeinschaftsbildungen, die eine vom Alltag der Industriekultur weitgehend abgeschottete Sonderwelt errichten und dort die ge-

samte Lebensführung der Mitglieder auf die Umsetzung von Überzeugungen und die Vertiefung transformierender Erfahrungen ausrichten können, sind auf die gerade im europäischen und insbesondere im deutschsprachigen Raum primär publikums- und klientenorientierte soziale Vermittlung des NA kaum übertragbar.

Andererseits ist der individuelle, person- und biografiespezifische Zusammenhang von Lebensführung und NA im Rahmen quantitativer Analysen nicht rekonstruierbar, sondern bedürfte eines qualitativen Ansatzes im Kontext der Biografieforschung. Die im folgenden referierten Anhaltspunkte für »gelebtes NA« in einigen Lebensbereichen unserer Untersuchung sind daher nur als erste Hinweise in einem Dunkelfeld der Forschung zu werten, die es weiterzuentwikkeln und zu überprüfen gilt.

3.3.1. Bereich Körper/Gesundheit/Medizin

Der zentrale Aspekt der Transformation im NA verbindet die individuelle Transformation des Bewußtseins mit einer radikalen Transformation auch der gesellschaftlichen Institutionen, Wertbegriffe und Vorstellungen, mündet in einen letztlich unausweichlichen Paradigmenwechsel in allen Lebensbereichen. Gerade im Zusammenhang von Körperbewußtsein, Gesundheit und Medizin sei dieser Paradigmenwechsel besonders manifest und erkennbar (Ferguson 1982, S. 284). Statt eines Bildes vom Körper als biologische Maschine, die technisch-naturwissenschaftlich zu reparieren ist, beginnen sich ganzheitliche Konzepte zu entfalten, die den Gesamtzusammenhang von Verhalten, Ernährung und Umwelt betonen und die Selbstheilungskräfte des Körpers wie der Psyche in den Mittelpunkt stellen. Gravierende Mängel im System medizinischer Versorgung (Unpersönlichkeit, Vorrang der Krankheitsbekämpfung vor der vorsorgenden Gesunderhaltung, Versagen bei vielen chronischen Beschwerden und bei den meisten Erkrankungen, die Störungen des Immunsystems implizieren) lassen die Unzufriedenheit und die Inanspruchnahme alternativer und komplementärer Ansätze und Methoden des Heilens ständig wachsen. All dies wird als Beleg für ein neues Paradigma gewertet, das Gesundheit als »schöpferische Antwort des Organismus auf Umweltherausforderungen« (Capra 1982, S. 360) und damit als spirituelle Leistung definiert sowie Krankheit als Botschaft des Körpers an den Geist, die es zu verstehen und zu beantworten gilt. Die Rolle des Arztes ist dann im neuen Paradigma als »therapeutischer Partner« eines mündigen, selbständigen Patienten zu definieren.

Wir haben versucht, einige Indikatoren für die Umsetzung dieses neuen Paradigmas ganzheitlicher Gesundheit und Heilung in das individuelle Verhalten zu entwickeln und damit Anhaltspunkte für das Ausmaß der praktischen Umset-

zung zu gewinnen. Signifikante Unterschiede zwischen der Gesamtbevölkerung und der Gruppe der NA-Aktivisten sind dabei als Beleg für die Alltagsrelevanz des NA zu werten (s. Tabelle 3).

Tabelle 3: Gesundheitsverhalten und NA

Indikator	Von je 100 der beiden Gruppen zeigen NA-Aktivisten	Bevölkerung
Vertrauen auf die Selbstheilungskraft des Körpers auch bei schwerer Krankheit	77,8	11,3
Verhalten bei Kopfschmerzen[1]:		
Einnehmen pharmaz. Produkte (Schmerztabletten etc.)	10,0	24,1
Anwendung alternativer Methoden (homöopath. Mittel, Akupressur, Fußreflexzonenmassage, Entspannungsübungen etc.)	56,6	23,7
Nennung von Streß, falschen Ernährungsgewohnheiten und Umweltbelastungen als gesundheitsgefährdende Faktoren[2]	28,6	5,0
	(N=106)	(N=324)

1 Die anderen Antwortalternativen (z.B. »Warten, bis Schmerz von selbst vergeht«) ergaben keine signifikanten Unterschiede.
2 Auswahl von 3 als wichtig erachteten Faktoren aus einer Liste von 9 Faktoren

Insgesamt zeigt sich, daß das Gesundheitsverhalten der aktiv mit Aspekten des NA befaßten Menschen deutlich im Sinne des neuen Paradigmas beeinflußt ist. Bemerkenswert ist jedoch, daß auch in der Gesamtbevölkerung mehr als jene 4%, die NA-Aktivitäten ausüben, Ansätze dieses »neuen« Gesundheitsverhaltens zeigen.

3.3.2. Arbeit und Wirtschaft

»Wir wollen die Belege für ein neues, auf Werten beruhendes Paradigma betrachten, welches das alte Paradigma der Wirtschaft mit seiner Betonung auf Wachstum, Kontrolle und Manipulation transzendiert. Der Wechsel zum Paradigma der Werte zeigt sich in den

Tabelle 5: Biographische Komponenten des Zugangs zu NA

Das Interesse an Themen und Angeboten wurde geweckt: (Mehrfachnennungen)

Probleme mit der eigenen Identität/Psyche	45 %
Probleme mit Körper und Gesundheit	40 %
Probleme mit Partner/Familie	36%
Probleme mit anderen Sozialkontakten	17 %
Fragen gesellschaftl./polit. Zusammenhänge	15 %

(N=132)

Die weitere Biografie eines »Aktivisten« wird dann in den Dimensionen *Erweiterung des Reflexionsniveaus, Vernetzung erfahrener/gelernter Wissenselemente im individuellen Bewußtsein* und durch die allfällige *Steuerung solcher Prozesse durch Sozialkontakte* im kultischen Milieu beschreibbar. Bei der Erforschung dieser Fragen sind die Grenzen quantitativen Vorgehens erreicht. Unsere Hinweise, daß die Antworten des NA-Weltbildes und die darauf bezogenen Aktivitäten im o.a. Sinne einer umfassenden lebensweltlichen Sinnstiftung in Anspruch genommen werden, wären erst zu erhärten. Solche Hinweise bestehen aber für zumindest 4 der 6 von Franz X. Kaufmann (1988, in diesem Band) genannten Funktionsbereichen von Religion: Identitätsstiftung, Kontingenzbewältigung, Kosmisierung der Welt und Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen. Im biografischen Verlauf der NA-Zuwendung treten diese funktionalen Aspekte zumeist nicht gleichzeitig auf, sondern sequentiell, je nach Einstiegsproblematik. Doch kann vorläufig davon ausgegangen werden, daß sich durch New Age eine sinnintegrierte Welt- und Selbsterfahrung ebenso aufzubauen beginnt wie eine individuelle Lebensführung, deren Transzendenzen handlungsrelevant bewältigt werden.

5. Schlußbemerkung

Ich habe versucht, die Frage nach der religiösen Qualität des New Age, verankert in der Lebensführung von Menschen, von 3 Seiten unter Zuhilfenahme gängiger religionssoziologischer Ansätze und einiger empirischer Hinweise zu beantworten. Das Ergebnis ist widersprüchlich:

1. Das unter dem Sammelbegriff NA entwickelte Wissen ist von den Themen, Thesen und Antworten mit religiösem Wissen vergleichbar und schließt z.T. explizit religiöse Wissenstraditionen synkretistisch ein.
2. Dieses Wissen setzt sich um in eine meßbare »NA-Religiosität« auf einigen wichtigen Dimensionen des Religiositätskonzeptes.
3. Diese Religiosität entbehrt einer einheitlichen Sozialform und sozialen Verankerung in stabilen sozialen Beziehungen/Organisationen. Individueller Fluktuation in einem nur tw. organisierten kultischen Milieu steht eine sekundäre Sozialwelt in den Medien des Marktes und der Information gegenüber.
4. NA-Wissen um seine individuelle Inanspruchnahme erfüllt zumindest tendenziell die Funktion der lebensweltlich grundgelegten Transzendenzbewältigung.

All dies legt nahe, am Religionsbegriff im Zusammenhang mit NA festzuhalten und die Eingangsfrage positiv zu beantworten, da sich wesentliche Indikatoren als verläßlich erwiesen haben. Allerdings sind einige der in der Analyse vormoderner Religionen gewonnenen Begriffsdimensionen möglicherweise obsolet geworden, insbesondere die Dimensionen der Gemeinschaftsbildung/Institutionalisierung und der ideologisch/dogmatischen Einheitlichkeit und Systematik. Ein solchermaßen bereinigter Religionsbegriff ist dann zumindest zur Analyse des Alltagslebens der Menschen in der Moderne und Postmoderne weiter brauchbar.

Anmerkungen

1 Geophysikalisch: Präzession (Kreiselbewegung) der Erdachse und Verlagerung des Polpunktes um 360 Grad in einem Zyklus von ca. 25 800 Jahren. Alle 2140 Jahre wandert der Himmelsnordpol in ein anderes Sternbild. Daran knüpft astrologisch die Weltzeitalterlehre in der Tradition arabischer und mittelalt. Astrologie. Derzeit endet das Fische- und beginnt das Wassermannzeitalter. Der Beginn wird unterschiedlich festgelegt, z.B. von Arnold Keyserling, einem Protagonisten des NA, auf das Jahr 1962.

2 Die Entwicklung der Religionssoziologie hat sich seit dem Ende der 60er Jahre, eingeleitet durch Überlegungen von Thomas Luckmann (1963, 1967) zur analytischen Differenzierung religiöser Phänomene von institutionalisierten Formen der Religion und von Joachim Matthes (1967) zur Prägung des Religionskonzeptes selbst durch Gestalt und Geschichte des abendländischen Christentums (vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band) als Auseinandersetzung um grundlegende Funktionen der Religion und deren kulturspezifische Ausformungen entwickelt. Rein systemtheoretische Perspektiven (»Transformierung unbestimmter Komplexität [des Welthorizonts, I.M.] in bestimmte bzw. bestimmbare Komplexität«; Niklas Luhmann, s. Luhmann 1972, 1977) werden dabei durch mulitfunktionale, die Lebenswelt des Subjektes (Mörth 1986) und

das Alltagsleben der Menschen (Bukow 1984) einbeziehende Theoriekonzepte ergänzt. Erst auf dieser Grundlage können soziale Phänomene, die nicht explizit auf einen »heiligen Kosmos« (Peter L. Berger) und seine personifizierenden Repräsentanten (Götter etc.) Bezug nehmen, als funktionale und strukturelle Äquivalente analysiert werden (s. in diesem Zshg. auch die Darstellungen theoretischer Perspektiven in Daiber/Luckmann 1983 sowie die Analysen von Hermann Lübbe 1986).

3 Dieses Forschungsprojekt wurde an der Universität Linz von einer Projektgruppe durchgeführt und hatte zum Ziel, NA-Bewußtsein und Verbreitung von NA-Aktivitäten in Österreich zu erheben. Dazu wurde der NA-Markt analysiert, verschiedene Gruppen von Menschen, die auf diesem Markt in Erscheinung treten, befragt und zum Vergleich eine repäsentative Stichprobe der Gesamtbevölkerung herangezogen. Die Gesamtergebnisse sollen noch veröffentlicht werden (Mörth/Wagner 1989).

4 Im »Human Potential Movement« werden, anknüpfend an die durch Erich Fromm, Viktor Frankl und Abraham Maslow begründete humanistische Psychologie, Meditations- und Ekstasetechniken zur Entfaltung des »menschlichen Potentials« betont, unter Einschluß auch der von Wilhelm Reich und Alexander Lowen begründeten Bioenergetik.

5 Die Transpersonale Psychologie betont gemäß ihren derzeitigen Protagonisten Stanislav Grof (1985) und Ken Wilber (1979), daß viele psychische Erfahrungen ›transbiografische‹, insbesondere über frühkindliche Erlebnisse (Psychoanalyse) hinausgehende Ursprünge haben, indem die Grenzen der ›Körper-Ichs‹ überschritten werden und eine Verschmelzung mit dem Kosmos stattfindet. Grof unterscheidet etwa 3 Kategorien transpersonaler Zustände: Einheit mit dem Kosmos, Einheit mit Vergangenheit und Zukunft, Begegnung mit Dämonen und Gottheiten verschiedener Kulturen.

6 Als lebensreformerische Zentren sind insbesondere zu nennen: das ›Mekka‹ des NA, das *Esalen-Insitut* in Big Sur in Californien (Esalen ist der Name des Indianerstammes, auf dessen Kultplatz das Zentrum steht), wo verschiedene Therapien und Erfahrungen aus dem Bereich der transpersonalen Psychologie vermittelt werden. Ferner die berühmte NA-Kommune Findhorn in Schottland, 1962 als landwirtschaftliches Unternehmen begonnen.

7 Diese Zusammenfassung stützt sich auf Systematisierungsversuche im NA selbst. S. Dethlefsen 1983, Gruber/Fassberg 1986, Gruber 1987, Ripota 1987.

8 Samadhi (wörtl. ›Versunkenheit‹) ist ein Begriff aus dem Yoga und meint durch Versenkung gewonnene spirituell-kosmische Erfahrung. Diese Erfahrung durch Versenkung soll durch Isolationstanks (mit warmem Salzwasser gefüllt und von der Außenwelt abgeschnitten) gefördert und beschleunigt werden.

Literaturverzeichnis

Berger, Peter L.: Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: *Intern. Jahrbuch für Religionssoziologie*, 1, 1965, S. 235–249

—: Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion, in: Oskar Schatz (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft*, Graz 1971

Bukow, Wolf-Dietrich: *Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Legitimations- und Regulierungsproblemen des Alltags*, Frankfurt/M. 1984

Campbell, Colin: A Typology of Cults, in: *Sociological Analysis*, 3, 1978, S. 228–240
Capra, Fritjof: *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, 3. Auflage Bern 1982
—: *Das Tao der Physik*, Bern 1979
Daiber, Karl-Fritz und Thomas Luckmann (Hrsg.): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983
Dethlefsen, Thorwald: Der esoterische Weg relativiert die Wissenschaft, in: Paul Feyerabend und Ch. Thomas (Hrsg.), *Wissenschaft und Tradition*, Zürich 1983, S. 87–97
Dux, Günter: Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion, in: *Intern. Jahrb. f. Religionssoziologie*, 8, 1973, S. 7–67
—: *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt/M. 1982
Eister, Allan W.: H.R. Niebuhr and the Paradox of Religious Organization, in: Charles Y. Glock und Phillip Hammond (Hrsg.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, New York 1973, S. 355–408
—: An Outline of a Structural Theory of Cults, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 1977, S. 319–333
Eliade, Mircea: *Das Okkulte und die moderne Welt*, Salzburg 1978
Ellwood, Robert: *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs/N.J. 1973
Evans, Charles: *Kulte des Irrationalen. Sekten, Schwindler, Seelenfänger*, Reinbek b. Hamburg 1976
Ferguson, Marilyn: *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns*, 2. Auflage, Basel 1982
Freedland, Norman: *The Occult Explosion*, New York 1972
Fürstenberg, Friedrich und Ingo Mörth: Religionssoziologie, in: René König (Hrsg.), *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. 14, 2., völlig neu bearb. Auflage, Stuttgart 1979, S. 1–81
Glock, Charles Y. und Rodney Stark: *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965
– und Robert N. Bellah (Hrsg.): *The New Religious Consciousness*, Berkeley/Cal. 1976
Goetz, Rolf: *Spirituelle Gemeinschaften. Ein Wegweiser für das neue Zeitalter*, Katzenellnbogen 1985
Grof, Stanislav: *Geburt, Tod und Transzendenz. Neue Dimensionen der Psychologie*, München 1985
Gruber, Elmar: *Was ist New Age*, Freiburg 1987
– und Susan Fassberg: *New-Age-Wörterbuch*, Freiburg 1986
Hartmann, Patricia: Social Dimensions of Occult Participation, in: *British Journal of Sociology*, 27, 176, S. 169–183
Hemminger, Hansjörg (Hrsg.): *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik*, Reinbek b. Hamburg 1987
Hummel, Reinhart: Zwischen Zeiten und Kulturen: Die New-Age-Bewegung, in: Hansjörg Hemminger (Hrsg.), *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik*, Reinbek b. Hamburg 1987, S. 15–37
Jørgensen, Danny L.: The Esoteric Community. An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu, in: *Urban Life*, 4, 1982, S. 383–407
Kanter, Rosabeth Moss: *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Cambridge/Mass. 1973
Kaufmann, Franz-Xaver: Auf der Suche nach den Erben der Christenheit, Plenarvortrag, Zürich 1988 (abgedr. in diesem Band)

Knoblauch, Hubert: Das unsichtbare neue Zeitalter. Die New Age-Bewegung, der Okkultismus und die unsichtbare Religion, Konstanz 1988 (Manuskript)
Küenzlen, Gottfried: New Age – ein neues Paradigma? Anmerkungen zur Grundlagenkrise der Moderne, Materialdienst der Evang. Zentrale f. Weltanschauungsfragen, Nr. 2 1986
–: Die Grünen und die Religion, Materialdienst der Evang. Zentrale für Weltanschauungsfragen, Nr. 10, 1987 (1987a)
–: Das Unbehagen an der Moderne: Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New-Age-Bewegung, in: Hansjörg Hemminger (Hrsg.), *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik*, Reinbek b. Hamburg 1987, S. 187–222 (1987b)
Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986
Luckmann, Thomas: *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York 1967
Luhmann, Niklas: Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: ders., Karl Wilhelm Dahm und Dieter Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Neuwied 1972, S. 15–132
–: *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1977
Matthes, Joachim: *Religion und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie*, Reinbek b. Hamburg 1967
Mörth, Ingo: *Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens*, München 1986
Mörth, Ingo, Franz Wagner u. Mitarb.: *New Age-Bewußtsein und New Age-Szene in Österreich*, Linz 1989 (in Vorb.)
Mynarek, Hubertus: *Religiös ohne Gott? Neue Religiosität der Gegenwart in Selbstzeugnissen*, Düsseldorf 1983
Popenoe, Oliver, und Chris Popenoe: *Seeds of Tomorrow. New Age – Communities that Work*, San Francisco 1984
Rigby, Andrew: *Communes in Britain*, London und Boston 1974
Rigby, Andrew, und Bryan S. Turner: Findhorn Community: A Sociological Study of New Forms of Religion, in: Michael Hill (Hrsg.), *Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, London 1972, S. 72–86
Ripota, Peter: *Die Geburt des Wassermann-Zeitalters*, München 1987
Ruppert, Hans-Jürgen: *New Age. Endzeit oder Wendezeit*, Wiesbaden 1985
–: Neues Denken auf alten Wegen. New Age und Esoterik, in: Hansjörg Hemminger (Hrsg.), *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik*, Reinbek b. Hamburg 1987, S. 59–114
Schiwy, Günther: *Der Geist des neuen Zeitalters. New Age-Spiritualität und Christentum*, München 1987
Schorsch, Christof: *Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der neuen Zeit*, Gütersloh 1988
Schütz, Alfred und Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Neuwied 1975, Bd. 2, Frankfurt/M. 1984
Stark, Rodney und William S. Bainbridge: *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley/Cal. 1985
Tiryiakian, Edward A.: Toward the Sociology of the Esoteric Culture, in: ders. (Hrsg.), *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric and the Occult*, New York 1974, S. 257–280
Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (zuerst 1912), unv. Neudruck Aalen 1965

Truzzi, Marcello: Definitions and Dimensions of the Occult. Towards a Sociological Perspective, in: *Journal of Popular Culture*, 5, 1972, S. 635–646
–: The Occult Revival as Popular Culture, in: *Sociological Quarterly*, 13, 1972, S. 16–36
–: Towards a Sociology of the Occult. Notes on Modern Witchcraft, in: Irving Zaretsky and Mark Leone (Hrsg.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton 1974, S. 628–645
Walsh, Robert N., und F. Vaughan (Hrsg.): *Psychologie in der Wende*, Bern 1985
Wilber, Ken: *Halbzeit der Evolution*, Bern 1979