

# Körper – Kosmos – Kybernetik Transformationen der Religion im „New Age“ (Westdeutschland 1970–1990)

Pascal Eitler

„Im Verlauf von 25.868 Jahren“, so ein „New-Age-Wörterbuch“ aus dem Jahr 1986, „durchläuft die gedankliche Verlängerung der Erdachse einmal den ganzen Tierkreis. Dieser Umlauf wird ein Weltenjahr genannt. Teilt man dieses Weltenjahr durch die Anzahl der Tierkreiszeichen, so erhält man Weltenmonate von etwa 2.000 Jahre Dauer [...]. Wir stehen nun an der Schwelle des Übergangs vom Fische- in das Wassermannzeitalter.“<sup>1</sup> Das „Wassermannzeitalter“, das „Neue Zeitalter“, das „New Age“ – so imposant die angepriesene Bedeutung, so beiläufig das historische Interesse. Obwohl das „New Age“ in den 1970er- und 1980er-Jahren, so die These, im Brennpunkt des gesellschaftlichen Wandels stand, hat sich die Zeitgeschichtsschreibung bislang allenfalls am Rande mit diesem Themengebiet der Religionsgeschichte beschäftigt.

Seit rund einem Jahrzehnt gewinnt die Religionsgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft wieder markant an Bedeutung. Nachdem sich die Forschung anfangs vor allem dem Verhältnis von Religion und Nation im 19. Jahrhundert widmete, schreitet sie inzwischen auch im Bereich des 20. Jahrhunderts mit großen Schritten voran.<sup>2</sup> Die Zeitgeschichtsschreibung nimmt dabei in erster Linie die sich wandelnde Rolle der beiden großen Kirchen in den Blick, und immer öfter geraten in diesem Zusammenhang neben den 1950er- auch die 1960er-Jahre in den Fokus.<sup>3</sup> Über die frühen 1970er-Jahre indes kommt die Forschung – im Fall der Bundesrepublik jedenfalls – nur höchst selten hinaus.<sup>4</sup> Neuere Entwicklungen, zumal außerhalb der beiden

---

<sup>1</sup> Elmar Gruber/Susan Fassberg, *New-Age-Wörterbuch. 300 Schlüsselbegriffe von A-Z*, Freiburg 1986, S. 152.

<sup>2</sup> Einen breiten Überblick vermitteln Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M. 2001; Michael Geyer/Lucian Hölscher (Hg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland*, Göttingen 2006.

<sup>3</sup> Den aktuellen Stand dokumentieren Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2006; Christian Schmidtman, *Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn 2006; Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007. Siehe zudem die kürzlich eingerichtete DFG-Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne“ an der Universität Bochum (<<http://www.fg-religion.de/>>).

großen Kirchen, werden bislang vorrangig in religionssoziologischen Studien untersucht.

Im Rahmen der Säkularisierungsthese konstatiert die Zeitgeschichtsschreibung angesichts der gestiegenen Zahl von Kirchaustritten nach „1968“ in der Regel einen schwerwiegenden Bedeutungsverlust der Religion in den 1970er- und 1980er-Jahren. Auch im Fall des „Neuen Zeitalters“ konzentriert man sich bislang vorrangig auf dessen Sozialgestalt. Religionssoziologische Studien identifizieren ein „kultisches Milieu“, dessen Mitgliederstruktur sich als bürgerlich, gebildet und städtisch charakterisieren lässt.<sup>5</sup> Sie diagnostizieren diesbezüglich – sehr häufig im Anschluss an Thomas Luckmann<sup>6</sup> – einen Privatisierungs- und Pluralisierungsprozess innerhalb des religiösen Feldes, der allerdings keinen Bedeutungsverlust, sondern lediglich einen Gestaltwandel der Religion anzeigt.<sup>7</sup> Jenseits dieses Gestaltwandels jedoch nimmt die Forschung das „New Age“ eher selten und relativ unpräzise in den Blick. In der Regel kreist sie – aus der Vogelperspektive – um die Frage, wie modern, unmodern oder postmodern das „Neue Zeitalter“ war.<sup>8</sup> Dagegen sind signifikante Transformationen der Religion und zentrale Aspekte des gesellschaftlichen Wandels zwischen 1970 und 1990 noch kaum zum Gegenstand einer differenzierten Analyse geworden.

Der vorliegende Beitrag<sup>9</sup> verfolgt in erster Linie ein heuristisches Interesse und schlägt in mehrfacher Hinsicht eine Erweiterung der Perspektive vor. Er stellt drei Transformationsprozesse zur Diskussion, die bislang noch nicht ausreichend in den Blick geraten sind: Einerseits wirkte sich die Privatisierung der Religion innerhalb des „New Age“ vor allem auf der Ebene des Körpers aus –

<sup>4</sup> Eine Pionierstudie bietet Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997.

<sup>5</sup> Wegweisend wurden Hubert Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter. „New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (1989), S. 504–525; Ingo Mörth, *New Age – neue Religion?*, in: Max Haller/Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny/Wolfgang Zapf (Hg.), *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1989, S. 297–320. Siehe auch Matthias Pilger/Steffen Rink (Hg.), *Zwischen den Zeiten. Das New Age in der Diskussion*, Marburg 1989; Horst Stenger, *Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit. Eine Soziologie des „New Age“*, Opladen 1993; Christoph Boehinger, *„New Age“ und moderne Religion*, Gütersloh 1994.

<sup>6</sup> Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991; ders., *Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963.

<sup>7</sup> Vgl. Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 512–518; ders., *Religionssoziologie*, Berlin 1999, S. 182ff.; Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 304ff.; Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 38ff. Einen hervorragenden Überblick bieten Daren Kemp/James R. Lewis (Hg.), *Handbook of New Age*, Boston 2007.

<sup>8</sup> Vgl. Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 518f.; Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 316; Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 42–54. Siehe auch Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt a.M. 1997, S. 257ff.

<sup>9</sup> Für Kritik danke ich Jens Elberfeld, Heinz-Hermann Möhrenpichler und Monja Schottstädt.

aus diesem Grund werde ich im Folgenden von einer „Somatisierung“ der Religion sprechen (1.). Zugleich lässt sich die Pluralisierung der Religion bei genauerer Betrachtung weitaus präziser als „Orientalisierung“ begreifen (2.). Ein dritter Transformationsprozess schließlich lässt sich am ehesten als „Kybernetisierung“ der Religion kennzeichnen; gemeint ist damit eine spezifische Aneignung der Natur- und Informationswissenschaften innerhalb des „Neuen Zeitalters“ (3.).

Wenn hier von signifikanten Transformationen der Religion gesprochen wird, so heißt dies nicht, dass jedwede Form von Religion durch diese Transformationsprozesse gleichermaßen berührt worden wäre. Gezeigt werden soll jedoch, dass sich innerhalb des religiösen Feldes der Bundesrepublik in den 1970er- und 1980er-Jahren einschneidende Veränderungen beobachten lassen: Das „Wassermannzeitalter“ stellte eine andersartige Form von Religion dar – eine „Neue Religion“.<sup>10</sup> Um diese Veränderungen historisch rekonstruieren zu können, bedient sich der vorliegende Beitrag eines semantikanalytischen und diskursgeschichtlichen Zugriffs.<sup>11</sup> Zu fragen ist dementsprechend vor allem nach den zeitgenössischen Leitbegriffen und Deutungsmustern, die das „New Age“ als „Neue Religion“ identifizierten und es damit sogleich im Verhältnis zur kirchengebundenen Religion positionierten. Das „Neue Zeitalter“ basierte in dieser Perspektive auf einem esoterischen Wissen, das auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Folgen produziert und distribuiert, installiert und rezipiert wurde.<sup>12</sup> Damit gerät Religion weniger in ihrer Sozialgestalt denn als stark veränderbarer und stets umkämpfter Begriffshaushalt und Argumentationszusammenhang in den Blick – als religiöse Kommunikation.<sup>13</sup> Aus diesem Grund verzichte ich auf eine Definition dessen, was Religion ist oder nicht ist. Wie Franz-Xaver Kaufmann bereits Ende der 1980er-Jahre bemerkte: Für eine historische Rekonstruktion des „Wassermannzeitalters“ ist eine solche Definition „entbehrlich“.<sup>14</sup> Relevant sind im Folgenden vielmehr die Zeitgenossen, ihre Leitbegriffe und Deutungsmuster. Ich betrachte das

<sup>10</sup> Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 297, S. 316.

<sup>11</sup> Zu den Begriffen der Semantik und des Diskurses siehe (mit unterschiedlichen Schwerpunkten) Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973 (u.ö.); Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a.M. 2003; Dietrich Busse, *Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Stuttgart 1987; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 4 Bde., Frankfurt a.M. 1980–1995.

<sup>12</sup> Vgl. Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 518–521. Zum Begriff des Wissens – einer für bestimmte Akteure als „wahr“ geltenden und nicht nur wirklichkeitsdarstellenden, sondern zugleich wirklichkeitsherstellenden Aussage – siehe auch Reiner Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2005.

<sup>13</sup> Einen ähnlichen Zugriff wählen Hans G. Kippenberg, *Diskursive Religionswissenschaft*, in: ders./Burkhard Gladigow (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, S. 9–28; Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 428–457; Urs Altermatt/Franziska Metzger, *Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 98 (2004), S. 158–208.

„Neue Zeitalter“ daher im Folgenden als einen Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung, dem in den 1970er- und 1980er-Jahren ein hohes Maß an gesellschaftlicher Aufmerksamkeit zukam. In dieser Perspektive wendet sich der vorliegende Beitrag gegen die Säkularisierungsthese und den häufig behaupteten *religious decline* nach „1968“.

Der Begriff des „New Age“ wurde zwar vereinzelt bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts verwendet, und bestimmte Aspekte esoterischen Wissens, die das „Wassermannzeitalter“ in den 1970er- und 1980er-Jahren prägten, fanden mitunter schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts Beachtung – etwa Bewegungstechniken wie Yoga, später Massagetechniken wie Rolfining.<sup>15</sup> Von einer „New-Age-Bewegung“, wie es zeitgenössisch hieß, kann in der Bundesrepublik jedoch nicht vor Anfang der 1970er-Jahre die Rede sein. Die Impulse dafür kamen teilweise aus den USA – dort hatte sich ein „kultisches Milieu“ bereits in den 1960er-Jahren konstituiert. Zuvor war das esoterische Wissen tatsächlich noch ein weitgehend „geheimes“ Wissen.<sup>16</sup> Seitdem gab es nicht nur immer mehr New-Age-Publikationen; diese erschienen auch in immer stärkeren Auflagen bei großen Verlagen. Neben zahllosen kleineren und kleinsten Fachverlagen besaßen in den 1970er- und 1980er-Jahren auch Goldmann, Herder und Rowohlt eigene Esoterik-Reihen. Zum bedeutendsten Fachverlag wurde der Hermann-Bauer-Verlag, der neben zahllosen Einführungen auch das langjährige Sprachrohr der westdeutschen „New-Age-Bewegung“ herausbrachte, die 1970 begründete Fachzeitschrift „Esotera“. Sie erreichte zwischenzeitlich eine monatliche Auflage von 60.000 Exemplaren und prägte den Zeitschriftenmarkt für esoterisches Wissen bis Ende der 1980er-Jahre. Innerhalb kurzer Zeit entwickelte sich ein zunehmend unüberschaubares Seminar- und Konfe-

<sup>14</sup> Franz-Xaver Kaufmann, Auf der Suche nach den Erben der Christenheit, in: Haller/Hoffmann-Nowotny/Zapf, *Kultur und Gesellschaft* (Anm. 5), S. 277–288, hier S. 284. Vgl. die instruktive Kontroverse zwischen Hartmut Zinser und Julia Iwersen: Hartmut Zinser, Ist das New Age eine Religion? Oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff?, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44 (1992), S. 33–50; Julia Iwersen, Was ist New Age? Was ist Esoterik?, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 52 (2000), S. 1–24.

<sup>15</sup> Vgl. Bochinger, „New Age“ (Anm. 5). Siehe auch Diethard Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*, Wuppertal 1998; Kai Buchholz u.a. (Hg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, 2 Bde., Darmstadt 2001; Ulrich Linse, Asien als Alternative. Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg, 1991, S. 325–364.

<sup>16</sup> Die transnationale Dimension des „New Age“ bleibt im Folgenden weitgehend unberücksichtigt. Vgl. James Lewis (Hg.), *The Encyclopedic Sourcebook of New Age Religions*, Amherst 2004; ders./Gordon Melton (Hg.), *Perspectives on the New Age*, New York 1992. Siehe auch Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 5; Elmar Gruber, *Was ist New Age? Bewusstseins-transformation und neue Spiritualität*, Freiburg 1987, S. 14f.; Daniel Sillescu, *Das New Age Buch*, Mainz 1986, S. 18ff.; Gert Geisler, Vorwort, in: ders. (Hg.), *New Age – Zeugnisse der Zeitenwende*, Freiburg 1984, S. 8. Vgl. Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 298, S. 303ff.; Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 506.

renzwesen, das der Vermittlung und Verbreitung esoterischen Wissens diene. Es entstanden Hunderte kleinere und größere New-Age-Institute, die sehr bald umfangreiche Adressbücher erforderten. Nicht nur Gesprächskreise und Selbsterfahrungsgruppen, auch entsprechende Fachgeschäfte sprossen wie Pilze aus dem Boden.<sup>17</sup> Dabei bildete das „New Age“ in mancherlei Hinsicht den Nukleus einer sich nach „1968“ konstituierenden und etablierenden „Alternativkultur“.<sup>18</sup> Die Forschung betont vor diesem Hintergrund zu Recht den ausgeprägten – wenngleich keineswegs uferlosen – Synkretismus des „Wassermannzeitalters“.<sup>19</sup>

Im „Spiegel“ – ein bewährter Gradmesser für gesellschaftliche Aufmerksamkeit – wurde der Begriff des „New Age“ zum ersten Mal 1971 erwähnt. Die erste Titelgeschichte widmete der „Spiegel“ dem „Neuen Zeitalter“ 1983.<sup>20</sup> Spätestens in den 1980er-Jahren war in der Bundesrepublik ein *take off* des „Neuen Zeitalters“ zu verzeichnen. Massenmediale Resonanz erfuhren dabei vor allem die Arbeiten der amerikanischen Wissenschaftsjournalistin Marilyn Ferguson und des österreichisch-amerikanischen Atomphysikers Fritjof Capra. Fergusons zuerst 1980 erschienene und unter dem Titel „Die sanfte Verschwörung“ wenig später ins Deutsche übertragene Anleitung zur „persönlichen und gesellschaftlichen Transformation“ schuf einen dauerhaften Bezugspunkt der öffentlichen Auseinandersetzung und wurde zu Recht als „New-Age-Bibel“ bezeichnet.<sup>21</sup> Auch Capras „Bausteine für ein neues Weltbild“<sup>22</sup> brachten es 1983 über Monate hinweg auf die Bestsellerliste des „Spiegels“; sie erlebten in knapp zwei Jahren nicht weniger als acht Auflagen und machten den Begriff der „Wendezeit“ zu einem der populärsten Synonyme für das „New Age“. Zwar scheint das öffentliche Interesse an esoterischem Wissen in den 1990er-Jahren weiter zugenommen zu haben – gegen Ende der 1980er-Jahre aber trat vermehrt und vehement Kritik am „New Age“ auf.<sup>23</sup> Beobachten lässt sich in diesem Zusammenhang ein enormer Diffusionsprozess, der es

<sup>17</sup> Vgl. Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 298f., S. 303ff.; Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 506, S. 516f. Siehe auch Peter Ripota, *Das New Age Adressbuch*, München 1986; Anonymus, *Esoterisches Adressbuch für den deutschsprachigen Raum*, Ahlerstedt 1987.

<sup>18</sup> Vgl. Sven Reichardt, „Wärme“ als Modus sozialen Verhaltens? Vorüberlegungen zu einer Kulturgeschichte des linksalternativen Milieus vom Ende der 1960er bis Anfang der 1980er Jahre, in: *vorgänge* 44 (2005), S. 175-187.

<sup>19</sup> Vgl. Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 505, S. 518f.; Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 301f.; Hans Sebald, *New-Age-Spiritualität*, in: *Kursbuch* 93 (1988), S. 105-122, hier S. 113. Siehe auch Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 41f.

<sup>20</sup> Wurm im Apfel, in: *Spiegel*, 7.6.1971, S. 114; Michael Haller, „Wir steigen in den Himmel auf“, in: *Spiegel*, 10.10.1983, S. 268-279. Siehe auch David Spangler, *New Age – die Geburt eines Neuen Zeitalters*, Frankfurt a.M. 1978.

<sup>21</sup> Fritz Rumler, *Von Bhagwan zum Wigwam?*, in: *Spiegel*, 10.6.1982, S. 218f., hier S. 218; Marilyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns*, München 1982 (u.ö.).

<sup>22</sup> Fritjof Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern 1983 (u.ö.).

zunehmend schwerer macht, esoterisches Wissen noch eindeutig als solches identifizieren zu können.

Allenfalls vordergründig lassen sich diese neueren Entwicklungen innerhalb des religiösen Feldes im Rahmen des vielzitierten „Wertewandels“ erörtern. Insofern die Untersuchungen zum „Wertewandel“ von Ronald Inglehart bis Helmut Klages<sup>24</sup> – auf der Grundlage von Umfragen – vorschnell von einem schwerwiegenden Bedeutungsverlust der Religion in den 1970er- und 1980er-Jahren ausgehen, erscheint der Begriff des „Wertewandels“ in semantikanalytischer und diskursgeschichtlicher Perspektive eher als Analysegegenstand denn als Analysemittel.

## 1. Die „Beherrschung des Körpers“ – die Somatisierung der Religion

Von Mitte der 1960er- bis Mitte der 1970er-Jahre wurde das religiöse Feld der Bundesrepublik geprägt von einer kontroversen Diskussion um die beiden großen Kirchen und deren so genannte „Wende zur Gesellschaft“.<sup>25</sup> Innerhalb des „New Age“ wurde demgegenüber betont, dass sich Religion in erster Linie dem „Selbst“ zuzuwenden habe. Der „moderne“ Mensch habe seine „Mitte“ verloren und sich von sich „selbst“ entfernt. Marilyn Ferguson bezeichnete diesen Umstand als „Wendung nach Innen“ und stellte klar, dass nicht die „Entfremdung von der Gesellschaft“, sondern die „Entfremdung vom Selbst“ im Zentrum esoterischen Wissens stehe.<sup>26</sup> Man zielte in dieser Hinsicht auf ei-

<sup>23</sup> Vgl. Hans-Jürgen Ruppert, *New Age. Endzeit oder Wendezeit?*, Wiesbaden 1985; Hansjörg Hemminger (Hg.), *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik*, Reinbek bei Hamburg 1987; Horst Bürkle (Hg.), *New Age. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung*, Düsseldorf 1988. Siehe auch Elmar Gruber, *Sanfte Verschwörung oder sanfte Verblödung? Kontroversen um New Age*, Freiburg 1989.

<sup>24</sup> Vgl. Ronald Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton 1977; Helmut Klages/Peter Kmiecik (Hg.), *Wertewandel und gesellschaftlicher Wandel*, Frankfurt a.M. 1979; Helmut Klages, *Wertorientierungen im Wandel*, Frankfurt a.M. 1984. Siehe auch Andreas Rödder, Vom Materialismus zum Postmaterialismus? Ronald Ingleharts Diagnosen des Wertewandels, ihre Grenzen und Perspektiven, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3 (2006), S. 480-485.

<sup>25</sup> Vgl. Hermle/Lepp/Oelke, *Umbrüche* (Anm. 3); Ziemann, *Katholische Kirche* (Anm. 3). Siehe auch Pascal Eitler, Politik und Religion. Semantische Grenzen und Grenzverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1975, in: Ute Frevert/Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), *Neue Politikgeschichte*, Frankfurt a.M. 2005, S. 268-303.

<sup>26</sup> Ferguson, *Die sanfte Verschwörung* (Anm. 21), S. 240f., S. 85; Gruber, *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 21; Daniel Sillescu, Was ist „New Age“?, in: Pilger/Rink, *Zwischen den Zeiten* (Anm. 5), S. 25-36, hier S. 27. Vgl. Knoblauch, *Religionssoziologie* (Anm. 7), S. 180f. Siehe auch Eileen Barker, Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, S. 231-248, hier S. 239.

nen „Umschwung des Bewußtseins“. Sehr häufig wurde das „Neue Zeitalter“ im Anschluss an die Außerparlamentarische Opposition und *counter culture* der 1960er-Jahre auch als eine „Bewußtseinsbewegung“ oder „Bewußtseinsrevolution“ charakterisiert, die vor allem auf „Selbstverwirklichung“ und „Authentizität“ ziele. Es gehe darum, „daß wir uns wirklich frei entfalten können, um die Ganzheit unseres Selbst zu entdecken“.<sup>27</sup> Propagiert und prognostiziert wurde eine geschichtlich beispiellose „Bewußtseinsweiterung“ – ein Entwicklungssprung unbekanntes Ausmaßes.<sup>28</sup> In diesem Zusammenhang bezeichnete man die 1970er- und 1980er-Jahre als „Geburtswehen für einen Neuen Menschen“.<sup>29</sup>

Auch wenn es dementsprechend hieß, man lege „das Hauptgewicht auf die Einstellung und nicht auf das Verhalten“, wurde fortwährend hervorgehoben: „Um sich selbst zu finden, muß man an sich arbeiten.“<sup>30</sup> Mochte die „Zeitenwende“ auch nah sein, so galt die „Ankunft“ des „Neuen Menschen“ doch als schwere „Geburt“. Der „Weg zum höheren Selbst, zum wahren Wesen“ wurde als überaus steinig dargestellt: Sich „selbst“ zu entfalten, erfordere „geduldige Praxis“ und „tägliche Übung“, eine „intensive Anstrengung“ und ein „Verständnis für Methodik“.<sup>31</sup> Der „Neue Mensch“ benötigte Disziplin. In Hinblick auf jene vielbeschworene „Bewußtseinsweiterung“ wurden dabei vor allem Meditationspraktiken zu einem wichtigen Thema – in zahlreichen Formen, die das eine Mal als Zen, das andere Mal als Yoga bezeichnet wurden. Marilyn Ferguson sprach dementsprechend von den „östlichen Disziplinen“. Ein Artikel in der „Esotera“ von 1980 charakterisierte die Meditation als „eine innere Disziplin mit dem Ziel der Selbstverwirklichung“, an anderer Stelle sprach man von einer „den ganzen Menschen umfassenden Disziplin“. In diesem Sinne war von „religiöser Disziplin“ und „spirituellen Exerzitien“ die Rede.<sup>32</sup> Das Ziel der Meditation bestand dabei in der „Selbstreinigung“ und „Selbstheilung“ durch „Selbstkontrolle“ und „Selbststeuerung“.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 127; Hans E. Ulrich, Das gelobte Land in uns, in: *Esotera* 36 (1985), S. 615-619, hier S. 616. Siehe auch Rüdiger Lutz (Hg.), *Bewußtseins(R)evolution*, Weinheim 1983.

<sup>28</sup> Ulrich, Das gelobte Land in uns (Anm. 27), S. 615; Marilyn Ferguson, *Geist und Evolution. Die Revolution der Gehirnforschung*, München 1986, S. 71; Sillescu, *Das New Age Buch* (Anm. 16), S. 69ff.

<sup>29</sup> Gruber, *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 10; Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 91f.; Tim Cyrian, Schlüsselwort Tai-chi, in: *Esotera* 31 (1980), S. 402-409, hier S. 409. Vgl. Carl Rogers, *Der neue Mensch*, Stuttgart 1981.

<sup>30</sup> Ferguson, *Die sanfte Verschwörung* (Anm. 21), S. 134, S. 28, S. 40; dies., *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 7ff.; Elmar Gruber, Dämmerung des Neuen Zeitalters, in: *Esotera* 31 (1980), S. 979-987, hier S. 987 (veröffentlicht unter Pseudonym). Vgl. nur Knoblauch, *Religionssoziologie* (Anm. 7), S. 180ff.

<sup>31</sup> Otto Albrecht Isbert, Yoga als „Durchbruch zum Wesen“, in: *Esotera* 21 (1970), S. 933ff., hier S. 935; Cyrian, Schlüsselwort Tai-chi (Anm. 29), S. 402f.; A. Schoeler, Weg der Erleuchtung, in: *Esotera* 26 (1975), S. 43-46, hier S. 43.

Ebenso häufig wie ausführlich wurde in diesem Zusammenhang die „therapeutische Wirkung“ der Meditation dargestellt und dadurch – in semantik-analytischer und diskursgeschichtlicher Perspektive – überhaupt erst hergestellt. Man könne, so ein Artikel in der „Esotera“ von 1980, „zwischen Meditation und Therapie kaum noch unterscheiden, da beide dasselbe erreichen sollen: den vollbewußten, ganzen Menschen“.<sup>34</sup> Zwar brauche man eine „gewisse Anleitung“, eine „geistige Führung“, um unterschiedliche Formen der Meditation zu erlernen und umzusetzen – als Vorsatz aber galt, „daß jeder lernt, sich selber zu helfen“.<sup>35</sup> Es ging um eine „Therapie ohne Geheimnisse“, die nicht dauerhaft, sondern lediglich zu Beginn auf Experten und Expertenwissen angewiesen war, „deren Erlernen [aber] nach kurzer Praxis durch Bücher und Tafeln möglich“ sein sollte. In diesem Sinne wurde das „New Age“ als eine „Bewegung“ beschrieben und beworben, „in der jeder gleichzeitig Patient und Therapeut ist“.<sup>36</sup>

Innerhalb dieses Argumentationszusammenhangs war das esoterische Wissen von Anfang an ein „hochspezifisches“ Wissen – auf die jeweilige Person mitunter präzise abgestimmt.<sup>37</sup> So kam es stets auf die „richtigen“ Techniken an – vor allem, so der Eindruck, im Fall von Yoga: Einführungen in „Yoga für Frauen“, „Yoga für Mütter und Kinder“ oder „Yoga für Jung und Alt“ erschienen in der Bundesrepublik vereinzelt bereits Ende der 1960er-Jahre, zahlreich dann seit Beginn der 1970er-Jahre. Zugleich war von Techniken die Rede, die auf „den westlichen Menschen“ passgenau zugeschnitten sein sollten.<sup>38</sup> Die Devise lautete: „Jedem das für ihn Gute und Richtige.“ Ein Artikel in der „Esotera“ aus dem Jahr 1985 sprach demgemäß von „Variationen der Erleuchtung“.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 40; Cyrian, Schlüsselwort Tai-chi (Anm. 29), S. 403; Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 155f.; Roger Walsh/Frances Vaughan, Meditation, in: *Esotera* 36 (1985), S. 349f., hier S. 349; Johannes Zeisel, Variationen der Erleuchtung, in: *Esotera* 36 (1985), S. 155-159, hier S. 155.

<sup>33</sup> Max Lange, Das Eingehen ins Nirwana, in: *Esotera* 21 (1970), S. 1065ff., hier S. 1065; Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 341, S. 42; Isbert, Yoga (Anm. 31), S. 934. Vgl. auch Udo Reiter, *Meditation – Wege zum Selbst*, München 1976.

<sup>34</sup> Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 42; Cyrian, Schlüsselwort Tai-chi (Anm. 29), S. 408.

<sup>35</sup> Isbert, Yoga (Anm. 31), S. 934; Dorothea Eggner/Willy Eggner, Der Mensch ist ein Ganzes, in: *Esotera* 21 (1970), S. 224-230, hier S. 230.

<sup>36</sup> Cyrian, Schlüsselwort Tai-chi (Anm. 29), 408; Anonymus, Kinesiologie mit Chi, in: *Esotera* 31 (1980), S. 594-597, hier S. 595f. Vgl. Knoblauch, Das unsichtbare neue Zeitalter (Anm. 5), S. 508f., S. 515; Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 309.

<sup>37</sup> Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 43f.

<sup>38</sup> Sir George Trevelyan, Der Weg in das Zentrum der Stille, in: *Esotera* 36 (1985), S. 351-355, hier S. 351. Vgl. Nancy Phelan/Michael Volin, *Yoga für Frauen*, München 1967; Kareen Zebroff, *Yoga für Mütter und Kinder*, Düsseldorf 1973; Esther-Martina Luchs, *Yoga für Jung und Alt*, München 1973.

<sup>39</sup> Eggner/Eggner, Der Mensch ist ein Ganzes (Anm. 35), S. 226; Zeisel, Variationen der Erleuchtung (Anm. 32), S. 157.



Im Anschluss an Michel Foucault<sup>40</sup> lassen sich diese unterschiedlichen Formen der „Selbstverwirklichung“ als Selbsttechniken begreifen – gerade insofern die „östlichen Disziplinen“ als „Nicht-Ich-Lehren“ betrachtet wurden, als eine Ermahnung und Unterweisung, das eigene „Selbst“ zu finden, indem man sich „selbst“ verliert.<sup>41</sup> Historisch zu rekonstruieren ist in diesem Rahmen ein Prozess, in welchem dem „Selbst“ eine wesentliche und wachsende Bedeutung zugeschrieben und eingeschrieben wurde – *ex negativo*. In dieser Hinsicht gilt es nicht allein, eine Privatisierung der Religion zu benennen. Beobachten lässt sich vielmehr ein spezifischer Modus der Subjektconstitution – eine Disziplinierung des „Selbst“.<sup>42</sup> Diese beruhte auf einem esoterischen Wissen über das „Selbst“ und dessen „Verwirklichung“, das mit Techniken, Praktiken und Übungen einherging, die langwierig erlernt und erprobt werden mussten.

Wie Benjamin Ziemann gezeigt hat, gewannen Selbsttechniken in den 1970er- und 1980er-Jahren allerdings nicht nur im „New Age“, sondern auch in den beiden großen Kirchen an gesellschaftlicher Relevanz. Er bezeichnet die 1970er-Jahre in dieser Hinsicht zu Recht als „therapeutisches Jahrzehnt“.<sup>43</sup> Seelsorge wurde mehr und mehr zur Selbstsorge. Zudem konvergierten die Selbsttechniken innerhalb des „Neuen Zeitalters“ mit unterschiedlichen Aspekten therapeutischen Wissens auch außerhalb des religiösen Feldes, insbesondere mit einer rasch expandierenden Therapeutisierung der Sexualität.<sup>44</sup> So gewannen in den 1970er- und 1980er-Jahren im Schnittpunkt unterschiedlicher Therapeutisierungsprozesse insbesondere Tantra und Kamasutra an öffentlichem Interesse – das „Yoga des Sexus“.<sup>45</sup>

Vor diesem Hintergrund markieren die Selbsttechniken zwar eine einschneidende Veränderung innerhalb des religiösen Feldes, aber keinen wesentlichen Unterschied zur kirchengebundenen Religion. Die Kennzeichnung des „New Age“ als „Bewußtseinsbewegung“ oder „Bewußtseinsrevolution“ täuscht allerdings darüber hinweg, dass es in der Regel der Körper war, der im Mittel-

<sup>40</sup> Vgl. Michel Foucault, Technologien des Selbst, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. IV, Frankfurt a.M. 2005, S. 966-998.

<sup>41</sup> Lange, Das Eingehen ins Nirwana (Anm. 33), S. 1066. Vgl. Trevelyan, Der Weg (Anm. 38). Siehe auch Küenzlen, *Der Neue Mensch* (Anm. 8), S. 251f.

<sup>42</sup> Im Anschluss an Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1976 (u.ö.).

<sup>43</sup> Benjamin Ziemann, Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 44 (2004), S. 357-393; ders., The Gospel of Psychology, in: *Central European History* 39 (2006), S. 79-106.

<sup>44</sup> Vgl. Sabine Maasen, *Genealogie der Unmoral. Zur Therapeutisierung sexueller Selbste*, Frankfurt a.M. 1998.

<sup>45</sup> Vgl. Philipp Rawson, *Tantra und Tao. Lebens- und Liebeslehren des Ostens*, Stuttgart 1970; ders., *Tantra. Der indische Kult der Ekstase*, München 1973; Omar Garrison, *Tantra. Yoga des Sexus*, Freiburg 1973; Ashley Thirleby, *Das Tantra der Liebe. Eine Einführung in die altindische Liebeskunst*, Frankfurt a.M. 1982.

punkt der „Selbstverwirklichung“ stand – es ging um die „psycho-somatische“ und „ganzheitliche“ Verknüpfung von Bewusstsein und Körper. Die Begriffe „psycho-somatisch“ und „ganzheitlich“ wurden in eben diesem Zusammenhang zu Leitbegriffen des „Neuen Zeitalters“.46 Den seit Mitte des 19. Jahrhunderts schwelenden Konflikt zwischen Schulmedizin und Heilkunde fortführend,47 wurde betont, dass das Ziel eine „Verbindung zwischen Geist und Körper“, eine „Harmonisierung von Geist und Körper“ sei; an anderer Stelle war von einer „Wechselwirkung von Gehirn und Körper“ die Rede. Die „Selbstverwirklichung“ sollte im Rahmen eines „psycho-physischen Trainings“ gewonnen und gesteigert werden.48 Der Begriff des „New Age“, so ein Artikel in der „Esotera“ von 1985, sei „fast schon eine Modewort, das sich im weitesten Sinne eigentlich auf alle Bewegungen und Lehren anwenden lässt, die sich mit dem Bewußtsein und der Verbindung zwischen Geist und Materie beschäftigen“. Das „Wassermannzeitalter“ befand sich „auf der Suche nach einer neuen Einheit“ und charakterisierte diese als ein „Erwachen aus den Verirrungen des cartesianischen Dualismus“.49 Im Hinblick auf die „therapeutische Wirkung“ der Selbsttechniken wurde „Gesundheit verstanden als harmonische Einheit von Geist und Körper“ – als „psycho-somatische Gesundheit“.50

In diesem Kontext, so die These, ging es nicht allein um Meditations- oder Konzentrationspraktiken und andere Formen der „Bewußtseinserweiterung“; im Zentrum der „Selbstverwirklichung“ standen vielmehr „Entspannungstechniken“, „Bewegungstechniken“ und „Atemtechniken“ im engeren Sinne.51 Die Selbsttechniken, die in Büchern und Aufsätzen, Vorträgen und Gesprächen vermittelt und verbreitet wurden, waren in erster Linie Körpertechniken im Sinne von Marcel Mauss.52 Diese Körpertechniken aus „östlicher Traditi-

<sup>46</sup> Zur Vorgeschichte dieser Leitbegriffe siehe Anne Harrington, *Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren*, Reinbek bei Hamburg 2002.

<sup>47</sup> Vgl. Robert Jütte, *Geschichte der Alternativen Medizin*, München 1996; Martin Dinges (Hg.), *Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich (1870–1933)*, Stuttgart 1996.

<sup>48</sup> Capra, *Wendezeit* (Anm. 22), S. 293f.; Ferguson, *Die sanfte Verschwörung* (Anm. 21), S. 116f.; dies., *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 45; Cyrian, Schlüsselwort Tai-chi (Anm. 29), S. 403; Eggner/Eggner, *Der Mensch ist ein Ganzes* (Anm. 35), S. 224.

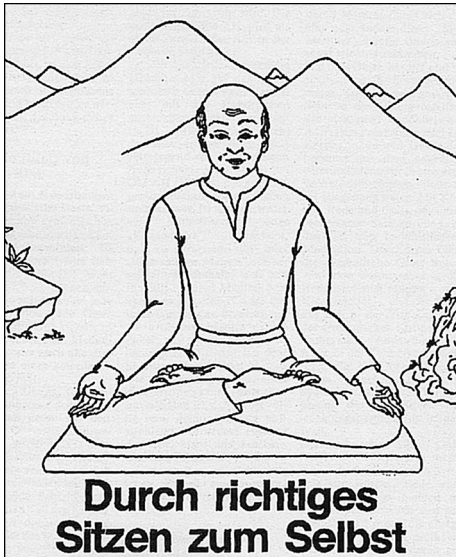
<sup>49</sup> Ulrich, *Das gelobte Land in uns* (Anm. 27), S. 615; Gruber, *Dämmerung des Neuen Zeitalters* (Anm. 30), S. 979, S. 982.

<sup>50</sup> Cyrian, Schlüsselwort Tai-chi (Anm. 29), S. 403; Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 47; Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 57. Vgl. Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 309f.

<sup>51</sup> Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 326, S. 39f., S. 341; Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 37f. Vgl. Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 309f.; Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 189-194.

<sup>52</sup> Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 72 (Art. „Körpertechniken“); Ferguson, *Die sanfte Verschwörung* (Anm. 21), S. 417. Vgl. Marcel Mauss, *Die Techniken des Körpers*, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1989, S. 197-220. Siehe auch Sven Reichardt, *Inszenierung und Authentizität. Zirkulation visueller Vorstellungen über den Typus des linksalternativen Körpers*, in: Habbo Knoch (Hg.), *Bürgersinn mit Weltgefühl. Politische Moral und solidarischer Protest in den sechziger und siebziger Jahren*, Göttingen 2007, S. 225-250.

on“ dienten der „Körperkontrolle“; sie sollten helfen, die „Körperfunktionen“ zu steuern. Zum Imperativ avancierte die „vollkommene Beherrschung des Körpers als Voraussetzung dafür, den Geist für höhere Erkenntnisse freizumachen“. In eben diesem Sinne wurde der „transformative“ Charakter der Körpertechniken akzentuiert.<sup>53</sup>



Körpertechniken als Selbsttechniken. Ob Esoterikseminar oder Ratgeberliteratur – der Visualisierung esoterischen Wissens kam innerhalb des „New Age“ besondere Bedeutung zu. (Matthias Steurich, *Durch richtiges Sitzen zum Selbst*, in: *Esotera* 36 [1985], S. 51-58, hier S. 51.)

Von der „richtigen“ Stellung der Beine, die „in uns ein Gefühl der Sicherheit entstehen läßt“, über die „richtige“ Krümmung der Wirbelsäule, die „als Baum des Lebens zum Licht aufsteigt“, von der „richtigen“ Entspannung der Schultern über die „richtige“ Neigung des Kinns, von der „richtigen“ Richtung des Blicks über die „richtige“ Lage der Zunge<sup>54</sup> – die „richtige“ Körperhaltung galt im „New Age“ als Voraussetzung dafür, „daß der Mensch ganz in seinem Körper zu Hause ist“.<sup>55</sup> Von besonderer Bedeutung war neben der „richtigen“ Kör-

<sup>53</sup> Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 39f.; Hellmuth Hoffmann, *Östliche Lehren erobern den Westen*, in: *Esotera* 26 (1975), S. 711ff., hier S. 711; Eggner/Eggner, *Der Mensch ist ein Ganzes* (Anm. 35), S. 229f.; Capra, *Wendezeit* (Anm. 22), S. 393f.; Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 26.

<sup>54</sup> Vgl. Matthias Steurich, *Durch richtiges Sitzen zum Selbst*, in: *Esotera* 36 (1985), S. 51-58, hier S. 53-57.

<sup>55</sup> Ferguson, *Die sanfte Verschwörung* (Anm. 21), S. 417; Dorothea Eggner/Willy Eggner, *Der Mensch ist ein Ganzes* (Fortsetzung), in: *Esotera* 21 (1970), S. 354-359, hier S. 354ff.

perhaltung und einer „ganzheitlichen“ Ernährungsweise vor allem die „richtige“, sprich „tiefe“ und „ruhige“ Atmung, die Bauchatmung, der eine spirituelle und mystische Funktion zugesprochen wurde: „Die Atmung schafft das Verbindende zwischen Leiblichem und Seelischem.“<sup>56</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es nötig, den Begriff der Privatisierung der Religion zu spezifizieren: In vielerlei Hinsicht kennzeichnet das „New Age“ ein Transformationsprozess, der sich weitaus präziser als Somatisierung der Religion begreifen lässt. Die nicht nur ubiquitäre, sondern vor allem affirmative Bezugnahme auf den Körper ging mit einer Disziplinierung des „Selbst“ einher. Diese Bezugnahme und den Anspruch auf „Authentizität“ als einen spezifischen Modus der Subjektkonstitution zu betrachten bedeutet, den „transformativen“ Charakter der Körpertechniken in den Blick zu nehmen: Die Sorge um das „Selbst“ wurde im „New Age“ mehr und mehr zu einer Sorge um den „eigenen“ Körper. Diese Sorge war *per se* weder privat noch individuell – sie erzeugte und erzwang vielmehr Privates und Individuelles. In diesem Sinne geht es weniger um die Privatisierung der Religion als um die privatisierenden und individualisierenden Effekte esoterischen Wissens. Im Anschluss an Foucault kann man von einer besonderen Form der Gouvernentalisierung sprechen,<sup>57</sup> einer spezifischen Art der Menschenführung, die zahlreiche Verbindungen zum gegenwärtigen Wellness-Komplex aufweist.<sup>58</sup> Wie ein Blick auf die Lebensreformbewegung und Nacktkörperkultur im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert verdeutlicht,<sup>59</sup> war dieser Körperbezug zwar kein völlig neues Phänomen. Er unterscheidet die „Neue Religion“ des „New Age“ in den 1970er- und 1980er-Jahren aber erkennbar von den beiden großen Kirchen, deren Liturgiereform erst in Ansätzen einen solchen Körperbezug erkennen ließ.

In diesem Kontext gewinnt die innerhalb der Forschung wiederholt benannte und unterschwellig beklagte „Kommerzialisierung“ der Religion, die „Marktorientierung“ des „Neuen Zeitalters“, einen veränderten Stellenwert.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Eggner/Eggner, *Der Mensch ist ein Ganzes* (Fortsetzung) (Anm. 55), S. 354ff.

<sup>57</sup> Vgl. Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernentalität*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 2004. Siehe auch Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), *Gouvernentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M. 2000; Maren Möhring, *Die Regierung der Körper. „Gouvernentalität“ und „Techniken des Selbst“*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3 (2006), S. 284-290.

<sup>58</sup> Vgl. Stefanie Duttweiler, „Körper, Geist und Seele bepuscheln...“ *Wellness als Technologie der Selbstführung*, in: Barbara Orland (Hg.), *Artifizielle Körper – lebendige Technik*, Zürich 2004, S. 261-277.

<sup>59</sup> Vgl. Maren Möhring, *Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930)*, Köln 2004; Bernd Wedemeyer-Kolwe, „*Der neue Mensch*“. *Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Würzburg 2004.

<sup>60</sup> Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 516f., S. 505; Barker, *Neue religiöse Bewegungen* (Anm. 26), S. 231. Vgl. Mörth, *New Age* (Anm. 5), 305f.

Die Sozialgestalt und Ausbreitung des „New Age“ in Form von Seminaren, Instituten und Fachgeschäften diente der „praxisbezogenen Wissensvermittlung“ und antizipierte esoterisches Wissen als einen Gegenstand des öffentlichen Interesses.<sup>61</sup> Das „New Age“ offerierte Techniken, Praktiken und Übungen, die den beiden großen Kirchen vielfach unbekannt waren und die Zuhörer, angemessene Musik und entsprechende Kleidung erforderten. Das „Neue Zeitalter“ in diesem Zusammenhang vorrangig auf den Durchbruch der Konsumgesellschaft in den 1960er-Jahren oder den Einbruch ökonomischer Krisen in den 1970er-Jahren zurückzuführen, wäre vorschnell und hieße, die Produktivität des esoterischen Wissens aus dem Blick zu verlieren. Bislang lassen sich diesbezüglich – angesichts der lückenhaften Forschungslage – noch kaum Kausalitäten, sondern lediglich Konvergenzen ausmachen.

## 2. Die „Verbindung zum Kosmos“ – die Orientalisierung der Religion

Die Somatisierung der Religion stellt nach meinem Eindruck die einschneidendste Veränderung innerhalb des religiösen Feldes der Bundesrepublik während der 1970er- und 1980er-Jahre dar. Bei der Kontextualisierung dieses Transformationsprozesses fällt auf, dass es in erster Linie „asiatische Erlösungsreligionen“ im Sinne Max Webers waren,<sup>62</sup> die als Bezugsgrößen des „New Age“ dienten – vor allem im Fall von Zen und Yoga. Zu einem mehr und mehr selbstverständlichen Referenzrahmen religiöser Kommunikation wurden zwischen 1970 und 1990 insbesondere so genannte „orientalische Religionsformen“ wie der Buddhismus, der Taoismus und der Hinduismus – weit aus seltener der Sufismus. Das „New Age“ war, so ein Artikel in der „Esotera“ von 1980, „zweifellos sehr stark geprägt von den traditionellen spirituellen Lehren des Fernen Ostens“. Bereits zeitgenössisch war in diesem Zusammenhang von „östlichen Körpertechniken“ die Rede, von „fernöstlichen Praktiken“ oder „buddhistischen Übungen“ wie Tai Chi oder Kung Fu.<sup>63</sup> Die Kennzeichnung einer Technik, Praxis oder Übung als „orientalisch“, „östlich“ oder „asiatisch“ fungierte innerhalb dieses Begriffshaushalts als eine Art „Legitimationsmarker“.<sup>64</sup> Hubert Knoblauch spricht daher zu Unrecht von den „gnosti-

---

<sup>61</sup> Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 128, S. 154f.

<sup>62</sup> Vgl. Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Photomechanischer Nachdruck der 1920 erschienenen Erstauflage*, Bd. 1, Tübingen 1988, S. 536-573.

<sup>63</sup> Omar Rolf von Ehrenfels, *Mandala und das weibliche Prinzip*, in: *Esotera* 26 (1975), S. 312-319, hier S. 318; Gruber, *Dämmerung des Neuen Zeitalters* (Anm. 30), S. 982f.; Schoeler, *Weg der Erleuchtung* (Anm. 31), S. 43; Hoffmann, *Östliche Lehren* (Anm. 53), S. 711.

<sup>64</sup> Vgl. Duttweiler, *„Körper, Geist und Seele bepuscheln...“* (Anm. 58), S. 271.

schen Motiven“ des „Neuen Zeitalters“. Im Vergleich mit den so genannten „orientalischen Religionsformen“ kam der Gnosis in den Leitbegriffen und Deutungsmustern der Zeitgenossen kaum Bedeutung zu.<sup>65</sup>



Der „Orient“ als spirituelle und mystische Gegenwelt – „asiatische Erlösungsreligionen“ versprachen in den 1970er- und 1980er-Jahren „psychosomatische Gesundheit“. (*Esotera* Nr. 9/1975)

Die begeisterte Bezugnahme auf den Buddhismus, den Taoismus und den Hinduismus wird in der Forschung meist als Pluralisierung der Religion gekennzeichnet und nicht selten unhinterfragt zur Kenntnis genommen.<sup>66</sup> Im Anschluss an Edward Said lässt sich dieser Transformationsprozess indes weitaus präziser als Orientalisierung der Religion begreifen und befragen.<sup>67</sup> Dementsprechend betrachte ich den fortwährenden Verweis auf „östliche Weisheitslehren“ innerhalb des „New Age“ nicht als ein Problem der Adaption, um

<sup>65</sup> Knoblauch, Das unsichtbare neue Zeitalter (Anm. 5), S. 507. Übertrieben und irreführend: Ruppert, *New Age* (Anm. 23), S. 20f.

<sup>66</sup> Wie selbstverständlich ist oft von „orientalischen Philosophien“, „östlichen Philosophien“ oder „östlichen Religionen“ die Rede: Sebald, *New-Age-Spiritualität* (Anm. 19), S. 110; Knoblauch, *Religionssoziologie* (Anm. 7), S. 178; Barker, *Neue religiöse Bewegungen* (Anm. 26), S. 232, S. 236f. Vgl. Küenzlen, *Der Neue Mensch* (Anm. 8), S. 261-269.

<sup>67</sup> Vgl. Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 1981.

daran anschließend zu beurteilen, inwieweit die Adaption als gelungen gelten darf. Es geht auch nicht um die Frage, ob das „New Age“ eher „westlicher“ oder „östlicher“ Provenienz war – eine Frage, welche die fragwürdige Unterscheidung zwischen „Okzident“ und „Orient“ nicht problematisiert, sondern perpetuiert.<sup>68</sup> Ich schlage demgegenüber vor, die permanenten Ovationen auf den „Orient“ als einen Akt der Konstruktion in den Blick zu nehmen, in dessen Rahmen der „Orient“ als Gegenbild zum „Okzident“ nicht nur dargestellt, sondern überhaupt erst hergestellt wurde – als eine spirituelle und mystische Gegenwelt. Die Wertschätzung des „Orients“ innerhalb des „Neuen Zeitalters“ sollte von der Forschung nicht als Ausdruck „multikultureller Offenheit“<sup>69</sup> affirmativ reproduziert, sondern als ambivalente Zuschreibung historisch rekonstruiert werden. Wie die Geschichte des Kolonialismus und Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert zeigt, war die begeisterte Bezugnahme auf den „Orient“ kein vollauf neuartiges Phänomen und stets eingebunden in Identifizierungsmechanismen, die Inklusion und Exklusion folgenscher miteinander verknüpften.<sup>70</sup> Auffallend ist in diesem Zusammenhang unter anderem, dass im „Wassermannzeitalter“ zwar fortwährend über „Asien“, aber kaum über „Afrika“ berichtet wurde. Die Pluralisierung der Religion und die vielbeschworene „Bewußtseinsweiterung“ besaßen Grenzen.

Auch aus diesem Grund sollte die Forschung verstärkt den engeren Kontext dieses Transformationsprozesses in den Blick nehmen. Die Orientalisierung der Religion innerhalb des „New Age“ konvergierte in den 1970er- und 1980er-Jahren mit anderen Formen der Orientalisierung – wiederum und insbesondere auf dem Gebiet der Sexualität. Der fortwährende Verweis auf so genannte „asiatische Liebeskünste“ – nicht allein im Fall von Tantra und Kamasutra – verweist in diesem Zusammenhang auf einen umfassenderen und überaus fragwürdigen Orientalisierungsprozess in der Bundesrepublik seit Ende der 1960er-Jahre.<sup>71</sup>

Somatisierung und Orientalisierung der Religion lassen sich jedoch nur zu heuristischen Zwecken trennen; tatsächlich waren sie eng miteinander verbunden. Im einen wie im anderen Fall ging es um „Ganzheitlichkeit“ – das *mot clé* im Begriffshaushalt des „Neuen Zeitalters“. Der „Orient“, so ein Artikel in der „Esotera“ von 1980, „hält uns eine holistische Weltsicht entgegen“.<sup>72</sup> Dieser „holistischen Weltsicht“ entsprechend lag dem „New Age“ nicht so sehr an ei-

<sup>68</sup> Vgl. Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.

<sup>69</sup> Iwersen, Was ist New Age? (Anm. 14), S. 22.

<sup>70</sup> Einen gelungenen Überblick bieten Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002.

<sup>71</sup> Vgl. Pascal Eitler, Die „sexuelle Revolution“ – Körperpolitik um 1968, in: Martin Klimke/Jochim Scharloth (Hg.), 1968. *Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung*, Stuttgart 2007, S. 235-246.

ner „Wende zur Gesellschaft“. Ungleich allgemeiner und umfassender ging es mit stetigem Verweis auf den Buddhismus, den Taoismus oder den Hinduismus um eine „innige Verbindung zum Kosmos“, ein „Verschmelzen mit dem Universum“.73 Es waren die „östlichen Körpertechniken“, die diese „Verbindung“, dieses „Verschmelzen“ nicht nur erkennbar, sondern insbesondere erfahrbar machen sollten.74 Die Reise in den „Orient“, der *trip* nach Indien, avancierte dabei zu einer bevorzugten Form der „Selbsterfahrung“. Nirgendwo ließ sich die „innige Verbindung zum Kosmos“, wie es hieß, „stärker“ und „tiefer“ erfahren als im „Fernen Osten“. In diesem Zusammenhang wurden seit den späten 1970er-Jahren Sekten und Sektenführer wie Bhagwan zu einem umstrittenen Gegenstand von öffentlichem Interesse.75

Nicht nur der Körper, sondern auch der Kosmos gewann in seiner „Ganzheitlichkeit“ eine spirituelle und mystische Dimension. Fritjof Capra, einer der Mitbegründer der „Grünen“ in den USA, sprach in diesem Sinne vom „kosmischen Reigen“ und vom „Tao der Physik“. Wie der Körper „psycho-somatisch“ mit dem Geist verbunden sei, sei auch das Individuum mit dem Universum verknüpft. Im „Neuen Zeitalter“ fand der Mensch sein „Heil“ nicht im Himmel, einem Raum jenseits der Welt, er fand sein „Heil“ – im Weltraum. Der Begriff des Kosmos bezeichnete dabei „die untrennbare Verbundenheit allen Lebens“.76 Die Ökologisierung der Religion, die es in diesem Zusammenhang zu konstatieren gilt, zeichnete die beiden großen Kirchen zwar erst gegen Ende der 1970er-Jahre aus – nunmehr wurde sie allerdings unter Verweis auf die fortwährend beschworenen „Grenzen des Wachstums“77 zum vorrangigen Gesprächsgegenstand zwischen kirchengebundener Religion und „Neuem Zeitalter“. Der in den 1960er-Jahren einsetzenden Ökologisierung der Politik verlieh diese Ökologisierung der Religion – nicht allein im Fall der „Grünen“ – ein besonderes Gewicht.78

<sup>72</sup> Gruber, Dämmerung des Neuen Zeitalters (Anm. 30), S. 982; ders., *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 87. Vgl. Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 20f.

<sup>73</sup> Guy Lyon Playfair, Der Mensch als elektrische Maschine, in: *Esoterica* 31 (1980), S. 882-890, hier S. 890; Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 72. Vgl. Küenzlen, *Der Neue Mensch* (Anm. 8), S. 251f.

<sup>74</sup> Vgl. Steffen Rink, Ein neues Lied, ein besseres Lied...?, in: Pilger/Rink, *Zwischen den Zeiten* (Anm. 5), S. 11-24, hier S. 15; Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 20f., S. 33, S. 150ff.

<sup>75</sup> Vgl. Zehn Minuten lautes Hu, in: *Spiegel*, 21.8.1978, S. 88f.; Wahre Seligkeit, in: *Spiegel*, 22.10.1979, S. 260-265.

<sup>76</sup> Fritjof Capra, *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild*, München 1977 (u.ö.); Steurich, Durch richtiges Sitzen zum Selbst (Anm. 54), S. 52, S. 58. Siehe auch Ferguson, *Die sanfte Verschwörung* (Anm. 21), S. 264; Capra, *Wendezeit* (Anm. 22), S. 36ff.; Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 43. Vgl. Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 299; Küenzlen, *Der Neue Mensch* (Anm. 8), S. 251f.; Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 33.

<sup>77</sup> Vgl. Nils Freytag, „Eine Bombe im Taschenbuchformat“? Die „Grenzen des Wachstums“ und die öffentliche Resonanz, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3 (2006), S. 465-469.



### 3. Das „Neue Paradigma“ – die Kybernetisierung der Religion

Im Rahmen der konstitutiven Referenz auf „östliche Weisheitslehren“ wurde das „New Age“ sehr häufig abgegrenzt vom „mechanistischen Weltbild“ und „cartasianischen Dualismus“ der „westlichen Wissenschaft“, die als „längst überholte Weltanschauung“ verurteilt wurde.<sup>79</sup> Nicht nur die öffentliche Auseinandersetzung um das „New Age“, sondern auch die Forschung kreist in diesem Zusammenhang sehr häufig um die Frage, wie modern, unmodern oder postmodern das „Neue Zeitalter“ war.<sup>80</sup> Der Bezug auf den Buddhismus, den Taoismus und den Hinduismus scheint das esoterische Wissen als unmodern oder postmodern zu qualifizieren – insbesondere als unwissenschaftlich. Julia Iwersen betont hingegen zu Recht, dass in der Forschung nicht selten ein Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft zementiert wird, den es zu historisieren gilt. In diesem Sinne spricht sie von einer „Sakralisierung bzw. Resakralisierung der Wissenschaft“ im „New Age“.<sup>81</sup>

Im Gegensatz zur kirchengebundenen Religion in diesem Zeitraum bezog sich das „New Age“ zwar kaum auf sozialwissenschaftliche Wissensbestände,<sup>82</sup> es rezipierte und adaptierte aber in vielfältiger Form die Natur- und Informationswissenschaften. Mit großer Selbstverständlichkeit verwiesen New-Age-Publikationen auf die Systemtheorie, die Quantenmechanik, die Relativitätstheorie und die Kybernetik sowie auf deren führende Repräsentanten Norbert Wiener, Gregory Bateson, Humberto Maturana, Erwin Schrödinger oder Francisco Varela. Pausenlos war von „Selbstorganisation“ und „Rückkoppelung“ oder „Quantensprüngen“ und „Unschärferelationen“ die Rede. Einstein und Heisenberg wurden innerhalb des „Neuen Zeitalters“ ebenso häufig zitiert wie Buddha und Laotse.<sup>83</sup>

An die Stelle der Dialektik – eines Leitbegriffs sozialwissenschaftlicher Provenienz innerhalb des religiösen Feldes der 1960er-Jahre – trat in den 1970er- und 1980er-Jahren mehr und mehr die Kybernetik, die Lehre von der Steue-

<sup>78</sup> Vgl. Charlene Spretnak, *Die Grünen. Nicht links, nicht rechts, sondern vorne. Mit einem Vorwort von Fritjof Capra*, München 1985; Gunter Hesse/Hans-Hermann Wiebe (Hg.), *Die Grünen und die Religion*, Frankfurt a.M. 1988. Siehe auch Jens Ivo Engels, *Naturpolitik in der Bundesrepublik. Ideenwelt und politische Verhaltensstile in Naturschutz und Umweltbewegung 1950-1980*, Paderborn 2006.

<sup>79</sup> Capra, *Wendezeit* (Anm. 22), S. 10f.; Gruber, *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 83f.; Ferguson, *Die sanfte Verschwörung* (Anm. 21), S. 167ff.; Sillescu, *Das New Age Buch* (Anm. 16), S. 57ff.

<sup>80</sup> Vgl. Mörth, *New Age* (Anm. 5), S. 300; Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 504f., S. 518; Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 42-54.

<sup>81</sup> Iwersen, *Was ist New Age?* (Anm. 14), S. 22f. Vgl. Küenzlen, *Der Neue Mensch* (Anm. 8), S. 257ff. Siehe auch Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, S. 245.

<sup>82</sup> Vgl. Ziemann, *Katholische Kirche* (Anm. 3), S. 131-202.

rung komplexer Systeme. Seit den 1950er-Jahren „revolutionierte“ sie die Natur- und Informationswissenschaften und leitete einen „Paradigmenwechsel“ im Sinne von Thomas Kuhn ein,<sup>84</sup> der innerhalb des „New Age“ gebetsmühenhaft wiederholt wurde. Von Beginn an bildete die Kybernetik einen fächerübergreifenden Forschungszusammenhang, dem es um die Steuerung komplexer Systeme ging, gleichviel, ob es sich dabei um biologische, psychische, soziale, technische oder hybride Systeme handelte.<sup>85</sup> Vor diesem Hintergrund war sehr häufig von einem „Neuen Paradigma“ und der „Neuen Wissenschaft“ des „Neuen Zeitalters“ die Rede – diese sei, „verglichen mit der alten, die eine Wissenschaft der Analyse ist, eine Wissenschaft der Synthese“, eine „Form der Universalwissenschaft“.<sup>86</sup> Die dabei denkbaren, wenngleich eingeschränkten Verbindungen zum Monismus des *fin de siècle* blieben weitgehend unerörtert – die scheinbare Religionsfeindlichkeit eines Ernst Haeckel musste einem Fritjof Capra fremd erscheinen.

Mitte der 1980er-Jahre verkündete dieser die „Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie“.<sup>87</sup> „Die innige Verbindung zum Kosmos“, so ein Artikel in der „Esotera“ von 1980, „ist nicht länger ein Gegenstand mystischer Spekulationen, sondern ein Ziel wissenschaftlicher Untersuchungen.“<sup>88</sup> Die Verbindung von „östlichen Weisheitslehren“ und „neuer Wissenschaft“ lasse erkennen, „daß die Trennungslinie zwischen der physischen und der psychischen Welt verschwinden“ werde. Sie habe ein „quantenmechanisches Schlupfloch“ eröffnet: „Wir sind alle eins.“<sup>89</sup> In Hinblick auf die vorher-

<sup>83</sup> Capra, *Wendezeit* (Anm. 22), S. 77ff.; ders., *Das neue Denken. Die Entstehung eines ganzheitlichen Weltbildes im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik. Begegnungen und Gespräche mit führenden Geistes- und Naturwissenschaftlern der Wendezeit*, Bern 1987, S. 30-52, S. 77-99; Gruber/Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Anm. 1), S. 90f., S. 55f., S. 72ff., S. 126f.; Gruber, *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 85ff., S. 124. Siehe auch Stanislav Grof (Hg.), *Alte Weisheit und modernes Denken*, München 1986. Vgl. Rolf Nemitz, Yin und Yang und die neuen sozialen Bewegungen. Über Capras technokratische Romantik, in: Pilger/Rink, *Zwischen den Zeiten* (Anm. 5), S. 103-125.

<sup>84</sup> Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1967 (u.ö.).

<sup>85</sup> Vgl. Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2003; Claus Pias (Hg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953*, Zürich 2003; Michael Hagner/Erich Hörl (Hg.), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a.M. 2007.

<sup>86</sup> Capra, *Wendezeit* (Anm. 22), S. 10f.; Gruber, *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 78ff.; ders., Dämmerung des Neuen Zeitalters (Anm. 30), S. 986; Anonymus, „Bauhütte“ für eine neue Lebensform, in: *Esotera* 31 (1980), S. 598-605, hier S. 605. Vgl. Nemitz, Yin und Yang (Anm. 83), S. 115.

<sup>87</sup> Fritjof Capra, *Das Tao der Physik. Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie. Vom Autor revidierte u. erweiterte Neuaufl. von „Der kosmische Reigen“* [Anm. 76], Bern 1984. Vgl. Spangler, *New Age* (Anm. 20), S. 26ff.; Gruber, *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 100f. Siehe auch David Spangler, *Der Geist der Synthese*, Kimratshofen 1985.

<sup>88</sup> Playfair, *Der Mensch als elektrische Maschine* (Anm. 73), S. 890.

<sup>89</sup> Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 331f.; dies., *Die sanfte Verschwörung* (Anm. 21), S. 168, S. 181f., S. 200; Gruber, *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 21, S. 85-98.

gesagte „Bewußtseinsrevolution“ hieß es: „So zwingen uns die Erkenntnisse der Quantenphysik [...], die Bedeutung des Bewußtseins bei der Erschaffung von Realität“ stärker zu berücksichtigen.<sup>90</sup> Erst vor diesem Hintergrund gewann der Begriff der „Ganzheitlichkeit“ seine volle – sowohl orientalisierende als auch kybernetisierende – Bedeutung. Neueste Physik erwies sich innerhalb dieses Argumentationszusammenhangs als vereinbar mit ältester Mystik. Die Frage, ob Einstein und Heisenberg zu Recht mit Buddha und Laotse kombiniert und *en détail* richtig rezipiert wurden, ist in semantikanalytischer und diskursgeschichtlicher Perspektive nebensächlich.<sup>91</sup> Zeitgeschichtlich interessant ist der Umstand, dass und wie natur- und informationswissenschaftliche Wissensbestände innerhalb des „New Age“ in religiöse Kommunikation übersetzt wurden.

Die regelmäßige Bezugnahme auf Wissensbestände, die das eine Mal als „quantenmechanisch“ oder „systemtheoretisch“, das andere Mal als „kybernetisch“ bezeichnet wurden, zeitigte Effekte – vor allem auf der Ebene des Körpers. So stieß insbesondere der Begriff der „Rückkopplung“ bzw. des „Feedback“, ein Leitbegriff der Kybernetik, auf öffentliches Interesse. Speziell „Biofeedback“ wurde zu einem wichtigen Thema; so genannte „Biofeedback-Geräte“ erlangten in den 1970er-Jahren eine plötzliche Popularität. Sie sollten den Herzschlag, die Körpertemperatur oder die „Gehirnströme“ einer Person in Bild oder Ton verzeichnen und dergestalt die Möglichkeit eröffnen, „ganz verschiedene Aktivitäten unseres Organismus und auch die des Gehirns zu beobachten, um dann bewusst auf ihre Steuerung einzuwirken“.<sup>92</sup> Capra bezeichnete dieses „ständige Wechselspiel zwischen physischen und psychischen Prozessen“ als „komplexes Netz von Rückkoppelungsschlingen“; an anderer Stelle war von „neurosomatischen Schaltkreisen“ die Rede. „Biofeedback“ zielte mithin nicht allein auf „Selbstbeobachtung“, sondern insbesondere auf „Selbststeuerung“ bzw. „Selbstregulierung“. Ferguson sprach folgerichtig von „Biofeedback-Therapien“.<sup>93</sup> Die Natur- und Informationswissenschaften wurden rezipiert und adaptiert, um gezielt auf den Körper, das Bewusstsein und deren Verhältnis einwirken zu können. Die Disziplinierung des „Selbst“ wurde im Rahmen dieses „Neuen Paradigmas“ gleichzeitig ausgeweitet und vertieft. So gesehen wurde innerhalb des „New Age“ zwar ein „mechanistisches Weltbild“

<sup>90</sup> Ulrich, *Das gelobte Land in uns* (Anm. 27), S. 619.

<sup>91</sup> Vgl. Nemitz, Yin und Yang (Anm. 83), S. 109ff. Siehe auch Hubert Knoblauch, *Neues Paradigma oder neues Zeitalter? Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die New-Age-Bewegung*, in: Bergmann/Hahn/Luckmann, *Religion und Kultur* (Anm. 26), S. 249-270.

<sup>92</sup> Playfair, *Der Mensch als elektrische Maschine* (Anm. 73), S. 889; Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 34, S. 38, S. 42, S. 314; Sillescu, *Das New Age Buch* (Anm. 16), S. 113. Vgl. Elmer Green/Alyce Green, *Biofeedback. Eine neue Möglichkeit zu heilen*, Freiburg 1978.

<sup>93</sup> Capra, *Wendezeit* (Anm. 22), S. 365, S. 371, S. 393f.; Gruber, *Was ist New Age?* (Anm. 16), S. 143f.; Ferguson, *Geist und Evolution* (Anm. 28), S. 34-42, S. 314. Vgl. Gerlind Fuchs, *Der Yoga-Apparat*, in: *Esoteria* 26 (1975), S. 108ff.

kritisiert; Technik und Natur – wenn man diese Begriffe bemühen möchte – traten dabei aber keineswegs in Widerspruch. Stefanie Duttweiler beobachtet vielmehr zu Recht „eine Technisierung der Natur und eine Naturalisierung der Technik“.<sup>94</sup> Das „Wassermannzeitalter“ trieb eine „Verwissenschaftlichung des Körpers“ voran, die gegen Mitte des 19. Jahrhunderts im Rahmen der kontroversen Diskussion um Vitalismus und Mechanismus begonnen hatte.<sup>95</sup>



Älteste Mystik und neueste Physik – das „New Age“ war „offen“ für natur- und informationswissenschaftliche „Steuerungslehren“. (*Esotera* Nr. 4/1974)

## 4. Fazit

Der vorliegende Beitrag bietet einen Problemaufriss. Er wendet sich gegen die Säkularisierungsthese, die, so gründlich sie für das 19. Jahrhundert inzwischen auch erschüttert ist, im Fall des 20. Jahrhunderts nicht selten ungebrochen fortwirkt.<sup>96</sup> Dementsprechend sind die einschneidenden Veränderungen in-

<sup>94</sup> Duttweiler, „Körper, Geist und Seele bepuscheln...“ (Anm. 58), S. 274.

<sup>95</sup> Vgl. Philipp Sarasin/Jakob Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1998.

<sup>96</sup> Eine ebenso scharfsinnige wie abgewogene Erörterung der Säkularisierungsthese bietet José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

nerhalb des religiösen Feldes der Bundesrepublik während der 1970er- und 1980er-Jahre bislang zu selten und vorrangig im Hinblick auf Privatisierungs- und Pluralisierungsprozesse untersucht worden. Demgegenüber gilt es, Transformationsprozesse stärker zu spezifizieren und zu kontextualisieren. Der Somatisierung der Religion kommt dabei besondere Bedeutung zu, da sie im Schnittpunkt der betrachteten Orientalisierungs- und Kybernetisierungsprozesse stand: „Weisheitslehren“ und „Steuerungslehren“ setzten nach „1968“ vor allem auf der Ebene des Körpers an. Sie verbreiteten ein insgesamt neuartiges Bewusstsein vom Körper – eine Sorge um den „eigenen“ Körper, die der kirchengebundenen Religion dieser Zeit weitgehend unbekannt war. Entgegen der Säkularisierungsthese verlor die Religion dabei keineswegs an gesellschaftlicher Relevanz, auch wenn sie im Fall des „New Age“ ihre Sozialgestalt veränderte. Gegen Ende der 1980er-Jahre geriet das „Wassermannzeitalter“ zwar vermehrt in die Kritik; es verlor dabei jedoch nicht an öffentlichem Interesse. Im Gegenteil: Zahlreiche Aspekte esoterischen Wissens wurden in den 1990er-Jahren *common sense* und sind gerade deshalb nicht mehr eindeutig als solche zu identifizieren. Sie wurden tatsächlich – im Sinne von Thomas Luckmann<sup>97</sup> – zunehmend unsichtbar.

Die Frage nach den Effekten esoterischen Wissens erscheint mir erkenntnisfördernder als die Frage, ob das „Neue Zeitalter“ modern, unmodern oder postmodern war und die Moderne eine „säkulare Religionsgeschichte“ besitzt, in welcher der „Neue Mensch“ des „New Age“ seinen Platz findet.<sup>98</sup> Nicht die Moderne bildete den primären Kontext, in dem sich das „New Age“ entwickelte. Den engeren Rahmen bildeten vielmehr drei Transformationsprozesse, die nach „1968“ auch außerhalb des religiösen Feldes an Bedeutung gewannen: Somatisierung, Orientalisierung und Kybernetisierung rückten das „Neue Zeitalter“ in den Brennpunkt des gesellschaftlichen Wandels und machen es dadurch zu einem ebenso aufschlussreichen wie anschlussfähigen Untersuchungsgegenstand der Zeitgeschichtsschreibung. Esoterisches Wissen beeinflusste in den 1970er- und 1980er-Jahren sowohl das Reiseverhalten als auch die Ernährungsweise; es prägte eine neuartige Musikrichtung und einen entsprechenden Kleidungsstil; es kam bei der Therapeutisierung der Sexualität ebenso zum Ausdruck wie bei der Ökologisierung der Politik. Das „New Age“ war ein Nährboden, ein Schmelztiegel, ein Durchlauferhitzer – und deshalb ist es nicht allein ein Themengebiet der Religionsgeschichte.

Pascal Eitler, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, Abt. Geschichtswissenschaft, Postfach 100131, D-33501 Bielefeld, E-Mail: pascal.eitler@uni-bielefeld.de

<sup>97</sup> Vgl. Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Anm. 6).

<sup>98</sup> Küenzlen, *Der Neue Mensch* (Anm. 8), S. 259f., S. 269ff.; Stenger, *Die soziale Konstruktion* (Anm. 5), S. 47-57; Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter* (Anm. 5), S. 518.