

Bochinger, Christoph: „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 695 S., kart. DM 168,00 ISBN: 3-579-00229-6

B. legt, nach dem Abklingen der New-Age-Debatte der 1970er und 80er Jahre, eine sehr umfangreiche Arbeit vor, die als theologische Diss. (München 1982/83) eine religionswissenschaftliche Deutung des Phänomens beansprucht und von ihrem Ansatz und Umfang her als eine die bisherige Forschung saldierende Untersuchung angelegt ist, in der man nur wenige Literaturtitel vermisst. Von ihrem Umfang her, aber auch von den Versuchen, das Thema historisch und systematisch zu durchdringen, verdient B.s Arbeit hohe Anerkennung.

Die Besprechung der Sekundärliteratur (40–80) bildet einen ersten gewichtigen Schwerpunkt. Sie hebt insbesondere auf Probleme, weniger auf die Leistungen und Erträge dieser Forschungen ab; B.s Kritik ist zumeist gut begründet, nur „die Sekten- und Weltanschauungsbeauftragten“ kommen mit einer pauschalen Disqualifizierung (sie hätten „den Blick für die neue religiöse Szenerie im ganzen eher verstellt“). 46) nicht ganz in den Genuß von B.s Differenzierungsvermögen.

Auch die Kritik an der New-Age-Analyse von Christoph Schorsch scheint mir – vielleicht aufgrund der partiell großen Nähe beider Veröffentlichungen – überzogen. B. kritisiert etwa Schorss Konzentration auf Capra (59), gestaltet dann aber seine eigene systematische Analyse über fast 100 Seiten als Analyse und Einordnung von Capras Position (421–509); auch bei den Gegenstandsbereichen des New Age sind die Überschneidungen mit Schorsch deutlicher als die Differenzen (z. B. 399–402, 411–413).

Hinter den „zeitgeschichtlichen Zugängen“ (103–137) verbirgt sich eine Übersicht über Phänomene, die dem New Age zugerechnet werden; sie folgt bekannten Mustern und ist deshalb sinnvollerweise kurz. Neu ist eine Analyse der Bedeutung wichtiger Verlage (138–171). In den „begriffs- und ideengeschichtlichen Zugängen“ sucht B. historische Wurzeln aufzuspüren (u. a. bei Emanuel Swedenborg und William Blake) und zentrale Begriffe (New Age, Wassermann-Zeitalter) kulturhistorisch aufzuschlüsseln. Die abschließende „Themenwahl und Struktur neuer religiöser Entwürfe“ ist, wie gesagt, v. a. eine Auseinandersetzung mit F. Capra. Ein umfangreicher Dokumentationsenteil zu Literatur und Archivalien (535–659), der schon allein ein respektable Beitrag zur Forschung ist, sowie Register beschließen die Arbeit.

B.s Selbstverortung im Feld von Religionswissenschaften und Theologie greift in die schwierige Debatte der Verhältnisbestimmung zwischen beiden Disziplinen ein. Wie die Religionswissenschaftler auf den „Import“ der Deutungsmustern von Religion aus theologischer Perspektive und die Theologen auf die relativ zurückhaltende Profilierung als christlich-theologische Arbeit reagieren werden, bleibt abzuwarten.

Bei der Aufarbeitung des Materials hat B. mit der Analyse der Bedeutung von Verlagen eine Pionierarbeit geleistet, die m. E. nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Er macht plausibel, daß die Verfügbarkeit (nicht: Produktion) einschlägiger Ideen und überhaupt die Formulierung des Singulars New Age (-Bewegung) an der gezielten Publikationstätigkeit von Verlagen hing. B. zeichnet am Beispiel der kleinen Verlage Otto-Wilhelm-Barth und Dianus-Trikon diese von hohem Idealismus getragenen, die Szene begleitenden Aktivitäten nach. Die Übernahme von Buchtiteln aus dem subkulturellen Milieu in das Programm großer Verlage (etwa bei Goldmann oder Heyne) oder die Produktion eigener Reihen (etwa bei Herder) indizieren hingegen die stärkere Kommerzialisierung religiöser Inhalte bei Großverlagen unter marktwirtschaftlichen Bedingungen.

Auch in dem Versuch, die historischen Wurzeln des New Age zu identifizieren, hat B. beachtliches Material zusammengetragen, unter dem sich, zu Unrecht verborgen, kleine Kabinettstücke der Forschung befinden, etwa der Zusammenhang der Weltalterspekulation, aus dem der New-Age-Topos erwachsen ist, mit der Panbabylonismuskonzeption und der Aufarbeitung der Geschichte der Astrologie des 19. und frühen 20. Jhs (322–323). Doch bleibt die Zuordnung der meisten historischen Kap. zur New-Age-Bewegung der Nachkriegszeit präkar: Je weiter die „Wurzeln“ zurückliegen, um so brisanter wird die Frage, wieweit es sich um reale Traditionen oder analoge Vorstellungen handelt.

Da B. schließlich eine „kontinuierliche Auseinandersetzung“ mit außerchristlichen Zeitalterlehren und „festgefügte ideengeschichtliche Topoi“ als „Hintergrund“ des New Age behauptet (521), suggeriert er eine Tradition, die m. E. auf schwachen Beinen steht oder in der Luft hängt. Dies bedeutet nicht, daß es die von B. unterstellten Zusammenhänge nicht doch so oder ähnlich geben könnte, aber sie scheinen mir rezeptionsgeschichtlich teilweise schlecht oder nicht begründet.

An B.s genetischer Rekonstruktion des New-Age-Begriffs und der Zeitaltervorstellungen lassen sich die Bedenken verdeutlichen. B. weist Swedenborg in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle zu, kann aber an der Stelle, wo er den New-Age-Begriff als „Erbe Swedenborgs“ ausweisen will (282), nur eine vergleichbare Vorstellung im Begriff der „Neuen Kirche“ ausmachen. Der Begriff kommt dann zwar bei Swedenborgianern vor, aber dabei bleibt denkbar, daß er von William Blake aus dort eingewandert ist. Andere Autoren, wie Jakob Böhme, hat B. nicht überprüft, offenbar weil Böhme Swedenborg nicht bekannt war (260); Im übrigen ist das Feld möglicher Ideenlieferanten in der okkulten Tradition der frühen Neuzeit kaum überschaubar. Unter diesen Bedingungen bleibt die zentrale Positionierung Swedenborgs in dieser Frage vorerst dezisionistisch.

Bei der Rückverfolgung der Zeitalterspekulationen in die Renaissance, in das Mittelalter (Joachim von Fiore) und schließlich in die Antike (Apokalyptik) wird die fehlende Statusbestimmung dieser Topoi vollends problematisch. Neben der behaupteten Kontinuität sind, insbesondere durch die Quelleneditionen im 18. und 19. Jh., vielfältige andere Vermittlungsmöglichkeiten (und auch Neuansätze) denkbar.

Hingegen kann B. von W. Blake an und überhaupt in der Tradierung im angelsächsischen Raum eine homologe Verwendung des New-Age-Begriffs aufweisen, die die Behauptung einer „kontinuierlichen Auseinandersetzung“ rechtfertigt und die unsere Kenntnisse über den Traditionszusammenhang der Zeitaltervorstellungen im 19. und 20. Jh. deutlich über die bisherige Forschung hinaus weiterbringt, die sich bislang meist mit einem Hinweis auf die Theosophische Gesellschaft und vor allem auf Alice Bailey begnügte. Während B. hier geradezu spannende Verbindungen aufzeigen kann, geraten die Ausführungen zu älteren Vorstellungen zu religionsphänomenologischen Exkursen, deren Ertrag für B.s Thema gering bleibt.

Ich formuliere meine Kritik an B.s historischen Hypothesen nicht zuletzt deshalb so deutlich, weil er der in esoterischen Kreisen weitverbreiteten Mythenbildung von der Kontinuität einer geheimen Überlieferung Vorschub leistet und im Zweifel die „wissenschaftliche“ Begründung dafür liefert.

Die Pointe von B.s systematischer Analyse ist die Interpretation des New Age als Verschränkung von säkularer und religiöser Weltdeutung, als „säkulare Fassung religiöser Topoi – religiöse Deutung säkularer Themen – säkulare Religionsvermittlung“ (507). Damit verabschiedet B. die allesamt unbefriedigenden institutionssoziologischen Interpretationen oder die immer nur annähernd zutreffenden Zusammenstellungen von „zentralen“ Inhalten zugunsten einer offenen, formalen Kategorie. Damit scheint mir eine Option offeriert, einige Aporien der „vagierenden“, „neuen“ oder „esoterischen“ Religiosität in systematischer Perspektive aufzulösen. B. bringt bisherige Deutungen des New Age, die diesen Kontext immer schon „irgendwie“ gesehen haben, auf einen wichtigen Punkt. B. hat am Beispiel Capras einleuchtend durchbuchstabiert, wie man dessen Verschränkung von „Physik“ und „Mystik“ als ‚Synchronizität von Säkularisierung und Wiederverzauberung‘ (406) lesen kann.

B. formuliert sein Deutungsangebot weitgehend ohne Berücksichtigung der laufenden Forschung zum Komplex Entkirchlichung / Entchristlichung / Säkularisierung / Resakralisierung, wo insbesondere die Kritik an der Säkularisierungsthese inzwischen zu einer breiten Debatte geführt hat. Statt dessen findet sich eine leacture der Diskussion um den Religionsbegriff (80–99), die aber – wie B. zustimmen ist – für das New-Age-Phänomen nur sehr begrenzt brauchbar ist. Außerhalb des Capra-Kap.s betreibt B. seine Analysen dann doch weitgehend mit der Kategorie des traditionellen Religionsbegriffs und mit besonderer Vorliebe für Troeltschs Mystik-Konzeption, an die er ‚anknüpfen‘ will (92) und die er an manchen Stellen dann für hilfreich erachtet (406), an anderen eher – wie ich meine, zu Recht – kritisch sieht (185).

Die zu Capra vorgelegten abschließenden und plausiblen systematischen Überlegungen B.s machen vielleicht allzu schnell vergessen, daß er im religionssoziologischen Bereich, ich verweise nochmals auf seine Verlagshistoriographie, Ergebnisse liefert, die über eine ideengeschichtliche Interpretation ein gutes Stück hinausreichen. Beide (und andere) Bereiche sind und bleiben für sich genommen wichtige Forschungsbeiträge B.s, doch stehen sie am Ende fast additiv nebeneinander, die kulturtheoretische Synthese bleibt unscharf. Vielleicht ist B. nach fast 700 Seiten die Kraft ausgegangen, vielleicht sind aber gerade diese Harmonisierungsgrenzen auch kennzeichnend für das heterogene Gemisch mit Namen New Age, das B. aus diesem Grund durchgängig in Anführungszeichen setzt. Man wünschte einem so profunden Kenner wie B., daß er noch die

eine Gelegenheit fände, seine vielfältigen Ergebnisse zu einem Netzwerk von Einsichten zu verknüpfen.

Bonn

Helmut Zander

Zander, Helmut: Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. X, 347 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-506-79769-7

Vorliegende Publikation, die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn als Diss. angenommen wurde, möchte die Grundlagen für einen Dialog – wenn ein solcher gewünscht ist – zwischen der Anthroposophie und der katholischen Theologie herausarbeiten. Sie trifft in eine Zeit hinein, in der das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, durch einen Anthroposophen mitausgelöst, die öffentliche Meinung spaltet und heftige katholische Reaktionen hervorgerufen hat. Ob sich unter diesem Vorzeichen die Fronten verhärten oder die Bereitschaft zum Dialog wächst, wird sich zeigen müssen. Doch auch unabhängig von diesem Ereignis mag es sinnvoll sein, die Möglichkeit eines Dialoges mit der Anthroposophie zu ergründen. Dazu wird vorausgesetzt, daß man sein eigenes Verhältnis zur ihr, ihren Anschauungen und ihrem Begründer kritisch reflektiert. Auf dieser Ebene bewegt sich die Arbeit von Zander.

So weit zu sehen ist, stellt sie eine der ersten „katholischen“ Arbeiten auf diesem Gebiet dar. Naturgemäß werden dabei eine Vielzahl von Desiderata deutlich, also Fragestellungen, die einer intensiven historischen Bearbeitung harren. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf das Werk Steiners wäre sehr zu begrüßen, nicht nur, um den Wert seiner Gedanken besser abschätzen zu können, sondern auch, um ihre Herkunft, ihre Entwicklung und ihren „Sitz im Leben“ zu bestimmen. Viele Ideen hat Steiner, was bei Z. nicht hinreichend deutlich wird, der Theosophie entnommen oder in der Auseinandersetzung mit der Theosophie entwickelt. So ist z. B. Steiners Offenbarungsverständnis eher dem Machtkampf innerhalb der Theosophischen Gesellschaft als einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Offenbarungsverständnis zuzuschreiben.

Z.s. Fragestellungen sind dem Kanon der theologischen Traktate entnommen: Gnade und Erlösung, Gottes- und Menschenbild, Offenbarungsverständnis. Fragen, die die Anthroposophie an die Theologie richten könnte, werden nicht aufgegriffen. Ob daher die Arbeit Z.s auf ein reges Interesse bei Anthroposophen stoßen wird, ist fraglich. So ist z. B. die Frage nach Gnade und Erlösung weder für Theosophen noch für Anthroposophen von entscheidender Bedeutung, weshalb man sie bei ihnen auch kaum thematisiert findet.

Erwartet man, daß Ausgangspunkt und Zentrum eines Dialoges zwischen Anthroposophie und Christentum die Gestalt Jesu Christi wäre, so stellt man verwundert fest, daß sich die Notwendigkeit des Dialoges nach Z. aus der zunehmenden gesellschaftlichen Akzeptanz des Reinkarnationsglaubens herleite. Die veränderte geistige Situation zwingt also die Theologie zum Dialog mit der Gesellschaft und, da Z. in Rudolf Steiner eine „zentrale Vermittlerfigur“ für die Verbreitung des Reinkarnationsgedankens namhaft macht, ist der konkrete Dialogpartner auch schnell gefunden. Die Anthroposophie wird pars pro toto zum Vertreter der Gesellschaft und erfährt damit eine Aufwertung, die weit über ihre gegenwärtige gesellschaftliche Bedeutung hinausgeht.

Die Anthroposophie ist Ergebnis und geographisch beschränktes Element der sich wandelnden geistigen Situation und zeigt deutlich die Spuren ihrer geschichtlichen Herkunft und ihrer geistesgeschichtlichen Abhängigkeit. Dies gilt auch für ihre Reinkarnationsvorstellung in ihrer okkultistischen und antimaterialistischen Ausrichtung und vor allem der Möglichkeit einer Höherentwicklung, die sich schon in den theosophischen Meistern oder Mahatmas (große Seelen) überdeutlich bekundet. Doch geht mittlerweile der Reinkarnationsgedanke in seiner Verbreitung weit über die theosophischen und anthroposophischen Gruppen hinaus, ja hat sich meist von jeder historischen Vermittlung gelöst und erscheint als eine selbstverständliche Idee im alltäglichen Leben, ohne Zusammenhang mit irgendwelchen theosophischen oder anthroposophischen Konzeptionen.

Den Grund für die zunehmende Akzeptanz der Reinkarnation, wie Z. meint, in der neueren Diskussion um Tod und Todeserlebnis zu sehen, dürfte in historischer Perspektive wohl zweifelhaft sein, da sich diese eher mit spiritistischen Bestrebungen verbindet und die Idee der Reinkarnation auch schon vor der neueren Thanatologie ihre Verbreitung gefunden hat. Verbreitungsmedien waren seit den sechziger Jahren vornehmlich indisch orientierte Gruppierungen oder einzelne bekannte Persönlichkeiten, die öffentlich ihren Glauben an die Reinkarnation bekundeten. Eine Erklärung für die derzeitige Akzeptanz der Reinkarnation wird man daher auch kaum in ihrer weltanschaulichen Ausgestaltung, wohl aber in ihrer gesellschaftlichen Funktion zu suchen haben.

Abgesehen davon könnte die Anknüpfung eines Dialoges der Theologie mit der Anthroposophie darin ihre Rechtfertigung finden, daß ein Sonderfall der Reinkarnation nach Rudolf Steiner in der Gestalt Jesu vorliegt, so daß sich

hier die Frage nach Jesus Christus notwendig mit der Frage der Reinkarnation verbindet. Doch blieb dieser gewichtige Aspekt von Z. unerörtert.

Gleichwohl ist für Z.s. anregende Arbeit zu hoffen, daß seine Thesen aufgegriffen, kritisch geprüft und historisch vertieft neuen Erkenntnissen zugeführt werden.

Göttingen

Norbert Klatt

Schumacher, Joseph: Esoterik – die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen. – Paderborn: Bonifatius 1994. 302 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-87088-819-9

Die Esoterik hat heute eine erstaunliche Aktualität gewonnen. In der Auseinandersetzung mit ihr will das Buch eine Orientierungshilfe anbieten und zwar, wie im Untertitel betont wird, „nicht nur für Christen“. Der Vf. sieht in der Zuwendung zu esoterischen Zirkeln, Gruppierungen, Kursen und Seminaren, in der Verbreitung esoterischer Literatur und den mit der Esoterik verbundenen Praktiken wie der Suche nach okkultischer Einsicht und Erleuchtung, Meditation, ganzheitlicher Medizin, Geistheilung, Astrologie, Spiritismus, Hexen- und Satanskult usw. den Ausdruck eines Unbehagens an der „technischen Rationalität und industriellen Zivilisation, die unser Leben beherrschen“ (10f). In ihm regt sich die menschliche Seele – als eine von Natur aus religiöse – mit einem starken Verlangen nach dem Geheimnisvollen, einer Tiefendimension der Wirklichkeit, aber auch nach Geborgenheit und Sicherheit. Wegen der Sehnsucht, die in den verschiedenen Formen der Esoterik wirksam ist, nach einer die alltägliche Wahrnehmung aber auch die modernen Wissenschaften überschreitenden Wirklichkeit, kann die Esoterik als die Religion des Übersinnlichen bezeichnet werden. Es soll dem „grauen Alltag einen gewissen Zauber“ verleihen (296). Diese Religion ist in ihrem Überdruß „an der analytischen Vernunft“ auf ein „erlebnismäßiges und erfahrungsbetontes Wissen“ ausgerichtet. Zugleich verstellt sie den Zugang zur Transzendenz Gottes, indem sie als „irrationale Erlebnisreligion“ (297) in der Immanenz eines pantheistischen Denkens steckenbleibt. Mit vagen Spekulationen verfällt sie einer subjektivistischen Beliebigkeit. Damit kommt sie dem Lebensgefühl des modernen Menschen entgegen, der seine eigene Subjektivität zum letzten Maßstab erhoben hat.

Die Verbreitung der Religion des Übersinnlichen wird auch durch bestimmte Mangelerscheinungen in Kirche und Theologie begünstigt. Viele Menschen finden in der Esoterik „eine Ersatzreligion, einen Religionersatz“, weil die Kirche „ihre Botschaft horizontalisiert, sie auf Mitmenschlichkeit reduziert und sich in inneren Querelen aufreibt“. Es wird auch auf die „Verflachung des liturgischen Tuns“ aufmerksam gemacht (16). Die „Kategorie der Erfahrung“ wird „im Alltagsleben der Kirche“ reduziert. Es herrscht ein mangelndes „Verständnis für Mystik und Askese, Meditation und Spiritualität“. Den Vorrang haben „im religiösen Bereich nur Diskussionen, doktrinaire Ableitungen, moralisierende Agitation und Indoktrination“ (17). Die Esoterik stößt in die innere Leere und das religiöse Vakuum der Wohlstandsgesellschaft vor.

Auf diesem Hintergrund sieht der Vf. die Esoterik als ernstzunehmende Herausforderung aber auch Gefährdung der Kirche an. Die sich vermehrenden esoterischen Gemeinschaften sind ein Zeichen der inneren Schwäche der Kirche und verstärken diese noch.

Die kritische Information über das weitläufige Feld der Esoterik erfolgt in drei Kap. Zunächst wird sie ihrer „Gestalt und ihrer Prinzipien“ nach dargestellt.

Im zweiten Kapitel geht es um die „Esoterik in der Geschichte“ (110–176). Orphik, die Mysterien von Eleusis, Pythagoras, Platon, Neu-Pythagoräismus und Neuplatonismus, die Gnosis mit ihren verschiedenen Verzweigungen werden einschließlich ihrer Wirkungen auf die Esoterik der Gegenwart dargestellt. In einem kurzen Abschnitt über „Esoterik in der Kirche“ (146–148) wird vor allem auf esoterische Tendenzen bei Hildegard von Bingen verwiesen. Neuplatonisch-esoterische Einflüsse sollen für die Verurteilung mehrerer Sätze Meister Eckharts durch das Lehramt der Kirche maßgeblich gewesen sein. Sodann werden die Kabbala, der Templarorden, der Gral, Paracelsus, Jakob Böhme, Franz von Baader, die Rosenkreuzer, der Orden „The Golden Dawn“ und der einflußreiche Sexualmagier und Satanist Aleister Crowley vorgestellt.

Im dritten Kapitel geht es um „einflußreiche neuere esoterische Gruppierungen“ (178–296), nämlich um das Freimaurertum, die Theosophie, die Anthroposophie, Spiritismus als Religion und die weitverzweigte New-Age-Bewegung.

Im vorliegenden Text wird eine Orientierungshilfe angeboten, die wohl alle nennenswerten esoterischen Bewegungen einschließlich ihrer historischen Bezugspunkte umfaßt. Anerkennenswert ist auch der Versuch des ersten Kap.s die Wesensstrukturen der Esoterik herauszuarbeiten, welche sich in den verschiede-