"Selbsterforschung" und "Vergegenwärtigung" : zur Problematik religiöser und spiritueller Praxis vor dem Hintergrund der modernen Marktesoterik

Autor(en): **Runge, Maximilian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-825799

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MAXIMILIAN RUNGE

„Selbsterforschung" und „Vergegenwärtigung". Zur Problematik religiöser und spiritueller Praxis vor dem Hintergrund der modernen Marktesoterik

Dem Wort *Esoterik* haftet spätestens seit den 1980er Jahren ein Schauder an, über den das säkulare Denken nicht hinweg sehen kann. Unwillkürlich drängen sich Assoziationen von spärlich ausgeleuchteten Bauwagen und prall gefüllten Messehallen auf, in denen nebulöse Ratschläge und der Sinn des Lebens den im schlimmsten Falle zum Glauben gewillten, im besten Falle gerade einmal ahnungslosen Kunden feilgeboten werden. Wofür hat die westliche Zivilisation die Säkularisierung erfunden, wenn im dritten Jahrtausend nach Christi Geburt immer noch Leute auf solche Naivitäten hereinfallen? Was man im Dunstkreis der modernen Marktesoterik[1] findet, so die gängige und durchweg kritisch gemeinte Formel, kann nur Aberglaube sein, und Aberglaube gehört unter allen Umständen enttarnt.

Dieses Urteil wird selbst dann noch gern gefällt, wenn man mit Jürgen Habermas und einigen anderen Stimmen aus dem Umfeld „emanzipatorischer" Religionskritik den Eigenwert der religiösen Sphäre für Individuum und Gesellschaft anerkennt.[2] Ein selbstkritisch aufgeklärt-vernünftiges *Ja*

[1] Unter dem Begriff sollen alle „esoterischen" und neureligiösen Strömungen zusammengefasst sein, die mit dem Aufkommen des sogenannten *New Age* populär geworden sind und sich vor allem durch die Orientierung an einem allgemein zugänglichen „Sinnmarkt" sowie der Praktikabilität der von ihnen angebotenen Rituale auszeichnen, vgl. BARTH, Claudia: *Esoterik – die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität*. Bielefeld: Transcript 2012, 65–83; RADEMACHER, Stefan: *Esoterik*. (Religionen und Weltanschauungen, Bd. 5). Hrsg. v. Karl E. Grözinger. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2009, 27–33, und SCHMID NOERR, Gunzelin: *Aberglaube in der entzauberten Welt*, in: WOLF, Merlin (Hg.): *Zur Kritik irrationaler Weltanschauungen. Religion – Esoterik – Verschwörungstheorie – Antisemitismus*. Aschaffenburg: Alibri 2015, 49–70, hier 51–57. Der „esoterische Okkultismus" (in der Gegenwart prototypisch etwa durch Scientology vertreten) ist dabei insoweit immer mitgedacht, als dass er die erkenntnistheoretische Grundlage eines höheren „Geheimwissens" in der Moderne bereitet hat, vgl. GROM, Bernhard: *Hoffnungsträger Esoterik?* Regensburg: Pustet 2002, 18.

[2] Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in: REDER, Michael/SCHMIDT, Josef (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, 26–36, sowie BARTH: *Suche*, 284–286. Dazu gehört auch die Berücksichtigung postindustrieller Faktoren wie Zersplitterung von Identität und sozialen Strukturen, allgemeiner Wertewandel (die individuelle Entfaltung scheint wichtiger als die Pflicht gegenüber der Gemeinschaft), zunehmender Sinnverlust in einer sich weiter vernetzenden Welt etc., vgl. BARTH: *Suche*, 92–97 und 253–275, sowie GROM: *Hoffnungsträger*, 96f.

zu den Formen (post)moderner Religiosität[3] bei einem gleichzeitigen kategorischen *Nein* zur Esoterik macht es freilich nicht einfacher, Kriterien für die Unterscheidung von „guter" und „schlechter", also *konstruktiver* Spiritualität einerseits und *fundamentalistischer* andererseits, zu benennen. Statt sich um begriffliche Differenzierung zu bemühen, die den vielfältigen Formen religiösen Erlebens gerecht werden könnte, wird im gegenwärtigen esoterikkritischen Diskurs moderne Spiritualität als Ganzes verworfen, weil sie nicht im säkularen Denken endet[4] – und was für das säkulare Denken keinen Nutzen hat, das hat offenbar überhaupt keinen Nutzen mehr.

Wenn heutige Religionskritik – bei aller Legitimität ihres Anliegens – der so dringlichen Aufgabe interreligiöser und -kultureller Kooperation nicht im Wege stehen will,[5] dann muss es möglich sein, das Erfordernis existenzieller Sinnarbeit von den gefährlichen Tendenzen gegenwärtiger Esoterik und Fundamentalismen zu unterscheiden. Denn das oft belächelte Wort von der „Sinnsuche" ist ja nicht einfach nur ein Neologismus, der etwa aus den unübersichtlichen Strukturen spätmoderner Gesellschaften emporgestiegen wäre – sondern eine der wesentlichsten Aufgaben, die den Menschen seit jeher begleitet. Menschliches Dasein braucht „Sinn" (oder mit einem Wort Hans Blumenbergs: *Bedeutsamkeit*), wenn es überlebensfähig bleiben und ein lebenswertes Leben vollziehen will. Im Folgenden versuche ich daher aufzuzeigen, inwiefern sich dieser positive, „rationale" Begriff von Sinnerzeugung[6] innerhalb der gegenwärtigen Marktesoterik wiederfinden und von der überwiegenden Irrationalität ihrer Angebote[7] differenzieren lässt.

Dazu wird es nötig sein, drei Dinge darzulegen: 1) Für die Produktion von Bedeutsamkeit ist Dasein auf Weltvermittlung durch Ikone und Zeichen angewiesen. Diese Vermittlungsarbeit wird von jeder Weltanschauung geleistet. Die Berücksichtigung der *faktischen Gleichwertigkeit* unterschiedlicher Weltbebilderung resultiert daher zuletzt in einem Relativismus von „Weltmythen". 2) Jede Weltanschauung, auch die säkulare,

3 Vgl. MOTAK, Dominika: *Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism*, in: AHLBÄCK, Tore (Hg.): *Postmodern Spirituality* (= Scripta Instituti Donneriani Aboensis XXI). Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History 2009, 149–161.

4 Vgl. KELLNER, Manuel: *Kritik der Religion und Esoterik. Außer sich sein und zu sich kommen*. Stuttgart: Schmetterling Verl. 2010, 216. Es kann dabei kaum überraschen, dass auch die christliche Theologie vielfältige Kritik an der modernen Esoterik übt. Neben dem offensichtlichen Affront, den die zunehmende „Privatisierung" von Religiosität für eine Tradition bedeutet, die die Qualität ihres Erlebens aus regelmäßiger Zusammenkunft bezieht, steht dabei vor allem die Verteidigung und Geltendmachung theologischer Dogmenauslegung im Vordergrund, vgl. GROM: *Hoffnungsträger*, 117–125. Zum problematischen Terminus der religiösen Privatisierung vgl. auch MOTAK: *Spirituality*, 154–159.

5 Vgl. KELLNER, Manuel: *Religionskritik*, in: WOLF: *Kritik*, 13–29, hier 28.

6 Vgl. BLUMENBERG, Hans: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 2006, 56.

7 Vgl. SCHMID NOERR: *Aberglaube*, 65f.

unterliegt der Gefahr von Dogmatismen. In diesem Zusammenhang entpuppen sich viele Argumente der Esoterikkritik nicht als säkular, sondern als „säkularistisch",[8] also als säkular-dogmatisch. Der Diskurs über die Formen moderner Religiosität sollte aber vernunftkritisch rational, und nicht übersteigert rationalistisch geführt werden. 3) Nicht jedes durch (markt)-esoterische Angebote evozierte Erlebnis ist als spirituelle oder auf Autonomie gerichtete Erfahrung zu bezeichnen. Daraus folgt jedoch nicht, dass jedwedem Ratschlag mit esoterischer „Färbung" eine emanzipatorische Komponente abzusprechen ist. Dieser Umstand lässt sich besonders gut an den vorsokratischen Naturphilosophien von Heraklit und Empedokles verdeutlichen, bei denen bereits vor rund 2500 Jahren mit „Selbsterforschung" und „Vergegenwärtigung" zwei zentrale Topoi religiöser Praxis auftauchen, die auch heute noch von einer Vielzahl traditioneller und esoterischer Systeme aufgegriffen und wiederholt werden.

Da einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Thema gegenwärtig noch die Verwendung von eindeutigen Begriffen zu fehlen scheint, wird die erste Hälfte meines Essays hauptsächlich in der Herleitung geeigneter Definitionen von „Religiosität", „Spiritualität" und „säkularer Rationalität" bestehen. Weshalb zum Beispiel die ethischen Prinzipien Heraklitischer Selbsterforschung und Empedokleischer Vergegenwärtigung eher als spirituelle denn als religiöse Praxis zu bezeichnen wären, wird sich erst gegen Ende des dritten Abschnitts erhellen. Sollte zuletzt dem ärgerlichen Minenfeld der Esoterik, aus dem ja auch der ein oder andere Ratschlag zur Innenschau oder des „einfach einmal sein"[9] entspringt, die Möglichkeit konstruktiver Spiritualität zugestanden werden können, muss die gegenwärtige Religionskritik andere Kriterien als den bloßen Verweis auf die esoterische „Propaganda"[10] moderner Religiosität und Krisenbewältigung bereitstellen. Mein Vorschlag wäre, in der ganzen Angelegenheit nicht die zu kritisieren, die Bedeutsamkeit suchen – sondern das Kollektivparadigma derer, die sie anbieten.

Zur Erzeugung von Bedeutsamkeit durch Weltmythen

Bedeutsamkeit ist ein narratives Konstrukt, das zu jedem Zeitpunkt anwesend sein muss, wenn ein Mensch am Leben bleiben will. Was damit gemeint ist, wird deutlicher, wenn man sich einen bestimmten individuellen Mechanismus ansieht, der in einer existenziellen Krise (wie beispielsweise einer schweren Depression) zu greifen beginnt.

[8] Vgl. Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp 2012, 324f.

[9] Vgl. Rademacher: *Esoterik*, 45–47.

[10] Vgl. Martins, Ansgar: *Elemente einer kritischen Theorie der Esoterik*, in: Wolf: *Kritik*, 71–90, hier 85.

Denn unabhängig davon, wodurch eine existenzielle Krise oder „Grenzsituation" (Jaspers) konkret verursacht wird, lässt sich in den meisten Fällen eine Fokussierung der Erkrankten auf sich selbst, eine zunehmende Vereinsamung durch „interpersonalen Rückzug"[11] feststellen. Das Erleben einer existenziellen Krise ist also oftmals mit dem Verlust der sozialen „Umrahmung" der Einzelnen und ihrer Teilnahme am gesellschaftlichen Leben verbunden.[12] Wo jedoch im Angesicht von unsagbarem Leid das Sinnhafte fraglich wird, da entpuppt sich diese Tendenz zur Einsamkeit als echtes Problem. Sehr häufig nämlich wird Bedeutsamkeit allein aus der „gefühlten" Tatsache bezogen, dass wir Teil einer Gemeinschaft sind, dass wir kulturelle Identität besitzen.[13] Ein Individuum, das sich – freiwillig oder durch Krankheit – weitgehend von kollektiven Strukturen distanziert, wird jedoch nicht mehr ohne Weiteres auf diese allgemeine Quelle von Bedeutsamkeit zurückgreifen können.[14] Da man aber offenkundig auch dann noch einen Willen zum Leben besitzen kann, wenn man sich mitten in den reißenden Strömen einer Krise befindet (zumindest solange, wie man den etwaigen Gedanken an eine Selbsttötung nicht nachkommt), muss es daneben noch eine andere Quelle geben, aus der man die festigende Kraft der Bedeutsamkeit bezieht.

Wichtig für mein Argument ist zunächst nur die reine Faktizität dieser Art von Bedeutsamkeit (die Frage nach ihrem Ursprung stelle ich weiter unten). Denn offenbar besitzt das Dasein die Fähigkeit, sich selbst dann noch durch die Ergreifung irgendeiner Form von Bedeutsamkeit im Leben zu halten, wenn die gängigen kulturellen und religiösen Antworten fraglich werden oder bereits geworden sind.[15] Diesen kleinen Fetzen an „Restsinn", der in jedem lebenden Menschen realiter vorhanden und für jeden

[11] Vgl. hierzu WILL, Herbert u.a.: *Depression. Psychodynamik und Therapie*. 3. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 2008, 55.

[12] Wie zahlreiche Studien zur Prävalenz depressiver Krankheitsformen belegen, können Grenzsituationen natürlich auch umgekehrt durch bloße Vereinsamung (wie z.B. plötzliche Witwenschaft, andauernde Arbeitslosigkeit etc.) *induziert* werden, vgl. SCHNEIDER, Frank: *Facharztwissen Psychiatrie und Psychotherapie*. Berlin: Springer 2012, 546, sowie GROBE, Thomas G. u.a.: *Versorgungsgeschehen*, in: STOPPE, Gabriela u.a. (Hg.): *Volkskrankheit Depression? Bestandsaufnahme und Perspektiven*. Berlin: Springer 2006, 39–98, hier 88.

[13] Vgl. BARTH: *Suche*, 84.

[14] Das heißt natürlich nicht, dass man seine kulturelle Identität verliert, sobald man sich in einer existenziellen Krise befindet. Es bedeutet nur, dass die ursprünglichen kollektiven Parameter von Bedeutsamkeit weitgehend unbrauchbar werden, weil man üblicherweise nicht anders kann, als radikal an der Kategorie „Sinn" zu zweifeln. Auch sollte erwähnt werden, dass der *bloße Zweifel* an der Sinnhaftigkeit des Daseins sich nicht sofort in der *Erkenntnis* einer radikalen Sinnlosigkeit des Daseins und dem Verlust von individueller Bedeutsamkeit ausdrückt. Ein Zyniker beispielsweise kann die allgemeine Absurdität der Welt und ihrer Verhältnisse als Standard seiner eigenen Bedeutsamkeit setzen, ohne gleich über Suizid nachdenken zu müssen.

[15] Vgl. auch HOFFMANN, Petra: *Sinnkrise als Herausforderung an existentielle Pädagogik. Von Bollnow über Jaspers zu Frankl und Dürckheim*. Dissertation Stuttgart 2001, 98–100.

obligatorisch ist, nenne ich „Weltmythos". Als Mythos – also als nicht weiter hinterfragbare Erzählung[16] – erscheint die individuelle Bedeutsamkeit in diesem Zusammenhang vor allem deshalb, weil sie dem, der von ihr überzeugt ist, eine Hintergrundgeschichte liefert, die die fortwährende Vorhandenheit der Welt für ihn selbst gewährleistet. Auf diese Weise übernimmt der Weltmythos die ontologische Garantie dafür, dass auf der „Welt" ein Ort vorhanden ist, den ich und meine einmalige vergängliche Identität noch auszufüllen vermögen. Solange es am Leben bleiben will, muss das Dasein an den vermittelnden Strukturen eines Weltmythos festhalten – denn die Abwesenheit dieses Narrativs würde seinen sofortigen Tod bedeuten.

Das obige Beispiel verdeutlicht diesen Sachverhalt sehr gut: Solange sie nicht zum Selbstmord neigt, hat eine schwer depressive Person – obwohl sie in der Regel den gesellschaftlichen Halt und das Vertrauen in das kulturell Selbstverständliche verliert – noch einen Halt in der Welt; der absolute Verlust von Bedeutsamkeit würde sich nämlich erst durch das *tatsächliche* Auslöschen der eigenen Existenz bemerkbar machen (aber auch dann ließen sich gewiss noch bedeutsame Narrative vorfinden, die auf eschatologische Beruhigungsversuche wie etwa Erlösung, Schmerzlinderung, Lebensflucht oder Ähnliches abzielten).

Der Vorteil eines solchen Begriffes von individueller Bedeutsamkeit besteht nun darin, dass er uns ein Kriterium dafür bereitstellt, wann genau wir es mit einer echt rationalen Person zu tun haben und wann nicht. Viele Argumente der zeitgenössischen Religionskritik unterliegen nämlich der nicht sehr vernünftigen Einseitigkeit, dass nur diejenigen Personen als rational angesehen werden sollen, die einen nicht-religiösen Standpunkt vertreten.[17] Wenn aber so etwas wie ein religiös-rationales, also ein nicht-dogmatisch religiöses Argument überhaupt möglich sein soll, dann muss der individuelle Aspekt der Bedeutsamkeit von ihrem kollektiven Aspekt „kultureller Fraglosigkeit",[18] dann muss der singuläre Weltmythos vom gruppenspezifischen Kollektivmythos unterschieden werden. In der Konsequenz wird für ein echt rationales Argument nicht mehr ausschlaggebend sein, ob es einem religiösen oder einem säkularen Kontext entstammt, sondern ob die Person, die es vorträgt, sich ausreichend von ihren „angeborenen" Kollektivparadigmata[19] distanziert und infolgedessen die

[16] Vgl. BLUMENBERG: *Mythos*, 142.

[17] Vgl. KELLNER: *Kritik*, 173–181. Eine ausführliche Kritik dieser Auffassung erfolgt im nächsten Abschnitt.

[18] Vgl. KONERSMANN, Ralf: *Die Unruhe der Welt*. 3. Auflage. Frankfurt a.M.: S. Fischer 2015, 12.

[19] Jüngere Studien aus dem Feld der Entwicklungspsychologie zur Moralfähigkeit bei Säuglingen weisen darauf hin, dass wir unsere Umwelt von Anfang an in die Kategorien des Eigenen und des Fremden unterteilen, vgl. BLOOM, Paul: *Just Babies. The Origins of Good and Evil*. New York: Broadway Books 2013, 101–130. Blooms Beobachtungen bekräftigen daher die

Kontingenz und Relativität aller Weltmythen anerkannt hat. Woher das Dasein seine individuelle Bedeutsamkeit bezieht, ist für diese diskursethische Definition von Rationalität eher zweitrangig; viel wichtiger ist, dass eine rationale Person allen anderen Personen ausnahmslos das Recht einräumen muss, sich mit allen angemessenen Mitteln[20] für individuelle Bedeutsamkeit zu ereifern und auf diese Weise gegen den „Absolutismus der Wirklichkeit" (Blumenberg) zur Wehr zu setzen. Denn wer in einem existenziellen Sinne individualisiert ist, der wird seinen Weltmythos nicht mehr nur ausschließlich aus dem Selbstverständlichen seines Referenzkollektivs (dem Kollektivmythos) beziehen und infolgedessen auch nicht mehr so anfällig für kollektive Dogmatismen sein. Anders gesagt: Wer seinen eigenen Kollektivmythos höher oder höherwertiger einschätzt als den Welt- oder Kollektivmythos eines anderen, der argumentiert nicht rational, sondern dogmatisch.

Dabei spielt es keine Rolle, ob der eigene Kollektivmythos einer magisch-mythischen, einer religiösen oder einer rationalen Logik folgt. Jede Weltanschauung wird dogmatisch (oder „ideologisch"), sofern sie das Fremde radikal davon ausschließt, in Berührung mit dem Eigenen zu kommen.[21] Während die Prinzipien „bloßer", also kollektiver Religiosität oder Rationalität jedoch noch immer unter der Bedrohung einer möglichen Radikalisierung stehen, geht dieses gefährliche Potenzial mit der Annahme einer selbstbestimmten Religiosität oder Rationalität verloren. Für eine differenzierte Begriffsbestimmung von „Spiritualität" ergeben sich daraus zwei Kriterien: Sie muss sich mindestens a) als selbstbestimmt und b) als rational erweisen, wenn sie von einem undogmatisch säkularen Standpunkt ernst genommen werden will. Ob sich aber Spiritualität dabei immer auch als notwendig religiös erweisen muss, ist wahrscheinlich die sehr viel interessantere Frage.

Vermutung, dass der individuelle Weltmythos ursprünglich *vollkommen* vom Kollektivmythos überlagert wird, Bedeutsamkeit also anfangs nur als *kollektiver Weltmythos* verfügbar ist.

[20] Was das angesichts der Aggressivität mancher Ideologien konkret heißt, wird noch eingehender zu klären sein. Eine vorübergehende Arbeitshypothese könnte jedoch folgendermaßen lauten: Als angemessen sind alle Mittel zur Ergreifung von Bedeutsamkeit zu bezeichnen, solange sie weder denen, die einem *bestimmten* Kollektivmythos folgen, noch denen, die einem *anderen* Kollektivmythos folgen, einen Schaden zufügen oder eine anderweitig geartete Bedrohung für lebendige Personen darstellen. Ferner muss bei der noch ausstehenden Eruierung eines solchen Kriteriums unbedingt das Recht auf Selbstbestimmung und -verwaltung bei der Auswahl einer indigenen und traditionellen Lebensweise berücksichtigt werden, sofern diese nicht im Widerspruch zu den Menschenrechtskonventionen steht.

[21] Vgl. hierzu beispielsweise Adornos Abhandlung über die „Kulturindustrie" in HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 21. Auflage. Frankfurt a.M.: Fischer 2013, 128–176.

Säkularistischer Dogmatismus und (säkulare) Spiritualität

Wenn „Weltanschauung" im Sinne Blumenbergs dazu dient, der Wirklichkeit ein weltbegründendes Abbild abzuringen,[22] dann kann das erkenntnistheoretische Monopol eines Anspruchs auf Wahrheit von keiner Weltanschauung mehr (auch nicht von der säkularen) aufrechterhalten werden. Der säkularistische Diskurs, der aus den gegenwärtigen religiösen und „neureligiösen"[23] Fundamentalismen die allgemeine Gefahr von Religiosität schlechthin schlussfolgert und nach einer radikalen Säkularisierung verlangt, entpuppt sich vor diesem Hintergrund nicht besser als die, die er kritisiert. Als rational kann nur derjenige aufgefasst werden, der die Überzeugung des Anderen gelten lässt, sofern diese keine Gefahr nach innen oder nach außen darstellt. Säkularität ist folglich kein Garant für Rationalität; aber sie ist eine gute Basis.[24]

Wie die vorherigen Betrachtungen gezeigt haben sollten, lässt sich die Frage, ob jemand rational oder dogmatisch argumentiert, ebenfalls an der Zusammensetzung (oder der „kollektivistischen" Kontamination) des Weltmythos ablesen, der ja die jeweilige Bedeutsamkeit eines Individuums stellt. Alternativ ließe sich die Frage danach formulieren, kraft welcher Autorität man seine existenziellen Überzeugungen beziehen und verteidigen kann. Eine rationale Person wird sich lediglich der Autorität ihrer eigenen Einsicht unterwerfen, ihr Weltmythos ist weitgehend von der Aufrechterhaltung kollektiver Mythen unabhängig. Angesichts dieses Sachverhalts würde man nun vermuten können, dass die Distanzierung vom Kollektivmythos in einer absoluten Gleichgültigkeit gegenüber dem kollektiven Geschehen resultiert. Offensichtlich jedoch zieht sich eine rationale Person nicht von den öffentlichen Angelegenheiten zurück, sondern im Gegenteil: Sie wird im höchsten Maße um das Gemeinwohl besorgt sein, ohne zu missionieren und nach gruppenübergreifender Kooperation streben, wo immer sie kann.[25] Es ist offenkundig die westlich-kulturelle „Selbstverständlichkeit" zunehmender Individualisierung, die dieses spezifische Verständnis von Rationalität[26] hervorgebracht hat. *Existenzielle* Individua-

[22] Vgl. BLUMENBERG: *Mythos*, 9–39.

[23] BARTH: *Suche*, 80. Ich folge Barth und beziehe mich mit dem Begriff des Neureligiösen ausschließlich auf die individualisierten Formen der Marktesoterik, die zu den gemeinschaftlichen Strukturen der „herkömmlichen" Religionen in Opposition stehen.

[24] Vgl. dazu GOERLICH, Helmut: *Säkularität – Religiosität – Egalität – in einer nicht nur auf die Grenzen verfasster Rechte fixierten Perspektive*, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011). http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_33-52_goerlich (15.03.2016).

[25] Vgl. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken II*, 326f.

[26] Natürlich haben auch andere, weniger individualistische Kulturen (wie beispielsweise die antike griechische oder die asiatischen) Formen von selbstkritischer Rationalität hervorgebracht. Existenzieller Individualismus erweist sich somit als vom „Programm" eines kollektiven Individualismus weitgehend unabhängig.

lisierung gewährt also nicht nur die Möglichkeit, seinen Weltmythos frei und intentional zu wählen, sondern auch, durch transformative Prozesse die Ausgestaltung des Kollektivmythos und seiner eigenen kulturellen Identität zu modifizieren und damit den Umfang des eigenen Referenzkollektivs neu zu wählen und zu erweitern.[27] Das Referenzkollektiv einer in diesem Sinne rationalen Person kann nur in der Wahl des gesamten Daseins bestehen, also im Ergreifen einer kollektiven Identität, bei der das „Eigene", das „Wir" einen jeden auf dem Planeten Erde existierenden Menschen umschließt. Begegnungen innerhalb dieses echt rationalen Kollektivs können dann nur noch als gleichberechtigte Begegnungen zwischen Dir und Mir stattfinden (und nicht mehr als Konfrontation zwischen Euch und Uns), weil keine lebende Person mehr durch den Index des Kollektiv-äußeren stigmatisiert wird.

Der wesentliche Punkt in Bezug auf die moderne Marktesoterik ist nun der: Während in der Forschungsliteratur die immer noch andauernde Individualisierung innerhalb westlicher Gesellschaften und die daraus resultierende Zersplitterung kollektiv-bedeutsamer Strukturen als eine ausschlaggebende Ursache für die steigende Affinität zu marktesoterischen Systemen herangezogen werden,[28] verkennen die meisten Darstellungen, dass natürlich auch die Marktesoterik durch ebenjenen existenziellen Individualismus beeinflusst ist, der die Rationalität des eigenen Standpunktes hervorgebracht hat und sie kultivieren will. Dieser Einfluss mag zwar im Ganzen besehen eher gering sein; aber man sollte deshalb nicht gleich den Fehlschluss begehen, ihn zu ignorieren.

Der durch die säkulare Moderne eingeleitete „Wandel der Religion zur Privatsache",[29] die Privatisierung von Religiosität bedeutet genau dann einen Fortschritt, wenn durch sie der extreme Dogmatismus religiöser Traditionen verhindert werden kann – denn offenkundig war bloße Religiosität noch nie ein Indikator dafür, dass man seinen Mitmenschen nichts Böses will (beispielhaft zu sehen am dunklen christlichen Kapitel der Hexenverfolgung sowie der ebenfalls gewalttätigen Geschichte des Buddhismus).[30] Fragwürdig wird Individualisierung nur, wenn sie zu radikal betrieben wird und infolgedessen der Begründung einer neuen kollektiven und rationalen Verbindlichkeit im Wege steht.[31] Insofern also Säkularisierung und Individualisierung zusammen zu denken sind und das Fehlen oder

[27] Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, Perry: *Der Einfluss der interreligiösen Bewegung auf die religiöse Identität*, in: BAIER, Karl (Hg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2006, 329–344.

[28] Vgl. z.B. BARTH: *Suche*, 278.

[29] GROM: *Hoffnungsträger*, 97.

[30] Zu Krieg und Gewalt im Buddhismus vgl. CHUNG, Ilkwaen: *Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung im Buddhismus. Ein Zugang aus der Sicht der mimetischen Theorie René Girards*. Berlin: LIT Verlag 2010, 249–261.

[31] Vgl. RADEMACHER: *Esoterik*, 26f., sowie GROM: *Hoffnungsträger*, 69f.

Ausbleiben einer übergeordneten rationalen Kollektivität ein Symptom der säkular-dogmatischen Gegenwartsverhältnisse darstellt, bedeutet auch das marktesoterische Beharren auf eine radikal individualistische Religiosität nicht die Rückkehr religiöser ganzheitlicher Ethik nach einem säkularen Zeitalter, sondern das zwanghafte Fortleben traditioneller Dogmatismen mit säkularistischen Mitteln. Die oftmals so bezeichnete „Spiritualität" der Gegenwartsesoterik „überwindet nicht die Säkularisierung der Gesellschaft, sondern spiegelt sie wider"[32] und trägt auf diese Weise zur pathologischen Verflüssigung, Fragmentierung und säkularistischen Ausbeutung religiöser (vor allem fernöstlicher) Weltanschauungen bei.[33]

Um Verwirrungen zu vermeiden, werde ich im Folgenden immer dann von „säkularistischer Religiosität" sprechen, wenn ich mich auf diesen dogmatischen und irrationalen Aspekt der Marktesoterik beziehe. Auf diese Weise schließlich wird – nicht zuletzt auch auf der begrifflichen Ebene – „Spiritualität" für alle Positionen frei, die die Wahl des menschlichen Gesamtkollektivs bereits vollzogen haben und von daher wenigstens als rational zu bezeichnen sind. Verblüffend an dieser Unterscheidung ist, dass der Gegenbegriff einer „säkularen Spiritualität"[34] weit weniger einen logischen Widerspruch zu evozieren scheint als derjenige einer „säkularen Religiosität".

Unter Zuhilfenahme der soeben gebildeten Begriffe lassen sich nun auch einige Aussagen über das Verhältnis von Religiosität und Spiritualität zueinander treffen. Zunächst ist festzuhalten, dass der individualisierte Begriff der Religiosität nicht notwendigerweise die Abwertung der großen Religionen und ihrer Glaubenssätze impliziert.[35] Vielmehr soll damit ausgedrückt werden, dass eine „nur" religiöse Einstellung stets noch der Gefahr zum kollektiven Fundamentalismus unterliegt, während der existenziell kultivierte Habitus der Spiritualität dieser Tendenz gegenüber eher erhaben ist: Nicht jede religiöse Praxis ist spirituell, aber jede spirituelle

32 GROM: *Hoffnungsträger*, 96.

33 Vgl. RADEMACHER: *Esoterik*, 42; SCHNÄDELBACH, Herbert: *Religion in der modernen Welt*. 2. Auflage. Frankfurt a.M.: Fischer 2009, 135, sowie REDER, Michael: *Säkularisierung und Weltgesellschaft*, in: SCHMIDT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hgg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2014, 343–355, hier 346.

34 Dort, wo säkulares Denken nicht dogmatisch ist, wird sogar seit einiger Zeit danach gefragt, wie die Grundrisse einer Spiritualität auszusehen hätten, die auf die unüberprüfbaren Vorstellungen der großen religiösen Traditionen *verzichtet*. Thomas Metzinger hat diesbezüglich einen zwar eher populär gehaltenen, aber dennoch höchst progressiven und mutigen Essay vorgelegt, in dem er die echt spirituelle Geisteshaltung zum wissenschaftlichen Ideal der „intellektuellen Redlichkeit", also die unbedingt *gleichzeitige* Einhaltung erkenntnistheoretischer und ethischer Grundsätze beim wissenschaftlichen Erkennen in Beziehung setzt, vgl. METZINGER, Thomas: *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit. Ein Versuch*. Mainz: Selbstverlag 2013.
http://www.philosophie.uni-mainz.de/Dateien/Metzinger_SIR_2013.pdf (15.03.2016).

35 Vgl. RADEMACHER: *Esoterik*, 55.

Praxis ist wenigstens rational.[36] Während (säkulare) Spiritualität also einen weitgehend synonymen Begriff zur Rationalität darstellt, ist sie als religiöse lediglich eine besondere Form von Rationalität. Denn wenn es stimmt, dass Spiritualität bereits in der einige Jahrtausende umspannenden Geschichte der großen religiösen Traditionen aufgetaucht ist,[37] dann spricht Einiges dafür, dass die religiöse gegenüber der säkularen Spiritualität ein Mehr an „semantischem Potenzial"[38] aufweist. Unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Forschungsdiskussion erscheint es legitim, diesen Überschuss an Bedeutsamkeit, den die reine säkulare Rationalität nicht einholen kann, als „Mystik" oder „mystische Erfahrung" anzusprechen.[39] Doch sofern eine solche überhaupt möglich ist,[40] wäre eine mystische Position jenseits aller Rationalität nicht etwa deshalb anzusiedeln, weil sie eine tiefere Erkenntnisqualität als das rational-diskursive Denken für sich beansprucht[41] (denn laut obiger Definition ist sie ja selbst schon wenigstens rational), sondern weil das mystische Referenzkollektiv *über* den Gesamtumfang des irdischen Daseins hinausginge.[42]

36 Vgl. KNOBLAUCH, Hubert: *Soziologie der Spiritualität*, in: BAIER: *Handbuch*, 91–111, hier 100–104. Knoblauch sieht den wesentlichen Unterschied darin, dass die traditionelle Religiosität sich eher durch eine Orientierung an Theorie und Dogma, die moderne Spiritualität hingegen durch einen stärkeren Fokus auf subjektive Erfahrung auszeichne. Zieht man den Anteil aller Aussagen ab, die Knoblauch über die säkularistische Religiosität (bezüglich ihres Eventcharakters sowie ihrer wellnessorientierten und populärkulturellen Aspekte) trifft, dann lässt sich diese Unterscheidung gut mit dem hier vorgestellten Begriff von Spiritualität vereinbaren. In der Übernahme von Knoblauchs Termini würde die Differenz zwischen säkularistischer und rationaler Religiosität nämlich über einen entweder verengten oder aber erweiterten Begriff von Erfahrung fassbar werden: Der enge Erfahrungsbegriff bezöge sich dann lediglich auf das bloße individuelle Erleben eines Rituals im Kontext der „kollektiven Einsamkeit" (vgl. 107), während der erweiterte Erfahrungsbegriff eine Berücksichtigung von ethischen und altruistischen Kategorien mit einschlösse – und damit auf genau das abzielte, was schon bei Aristoteles unter dem Ideal der *prãxis* zu verstehen ist.

37 Vgl. METZINGER: *Redlichkeit*, 28.

38 Vgl. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken II*, 17.

39 Vgl. GROM: *Hoffnungsträger*, 17; KNOBLAUCH: *Soziologie*, 100; BAIER, Karl: *Spiritualitätsforschung heute*, in: ders.: *Handbuch*, 11–45, hier 17–23, sowie HOLM, Nils G.: *Mysticism and Spirituality*, in: AHLBÄCK: *Spirituality*, 61–71, hier 67–69.

40 Metzinger macht darauf aufmerksam, dass selbst innerhalb der buddhistischen Philosophie Uneinigkeit darüber besteht, „was Erleuchtung überhaupt ist oder sein könnte", vgl. METZINGER: *Redlichkeit*, 25.

41 Vgl. MARTINS: *Elemente*, 74f., sowie RADEMACHER: *Esoterik*, 22 und 28.

42 Das Ausmaß eines solchen „trans-irdischen" Kollektivs kann mithilfe des griechischen Kósmos-Begriff verdeutlicht werden, weil ja die kosmische Ordnung per definitionem alles Seiende mit einschließt. In einem solchen Wir würde es folglich nur noch ein *gleichberechtigtes* (also kein im Adornoschen Sinne „vergleichlichtes") Inneres, aber eben kein die Ängste schürendes Äußeres mehr geben. Und da in der gleichberechtigten Begegnung zwischen *Dir* und *Mir* die Andersheit des Anderen gewahrt wird, würde auch das notwendige Moment der Transzendenz *als Erfahrung am Anderen* erhalten bleiben, vgl. KNOBLAUCH: *Soziologie*, 95.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die von der Marktesoterik angebotene „Spiritualität" in den meisten Fällen weder besonders esoterisch (in der ursprünglich griechischen Bedeutung eines der Öffentlichkeit verschlossenen Wissens) noch besonders spirituell ist. Denn als individualistische Religiosität ist sie grundsätzlich jedem zugänglich, der sich für sie interessiert, und in ihrem Anspruch auf eine „geoffenbarte" höhere Weisheit[43] als die Ratio gibt sie sich genauso dogmatisch wie die großen Religionen. Da Individualisierung aber nicht nur Gefahren, sondern als existenzielles Auf-sich-selbst-gestellt-Sein auch Chancen bereithalten kann, besitzt die säkularistische Religiosität gleichwohl einen rationalen Kern oder zumindest das *Potenzial* zur Rationalität. Worin dieses Potenzial gründet, lässt sich anhand einiger Aspekte der auf die „Pflege" der Seele bedachten und von der Philosophiegeschichte zu großen Teilen als religiös[44] wahrgenommenen Ethiken von Heraklit und Empedokles verdeutlichen.

Spirituelle Praxis bei Heraklit und Empedokles

Dass Heraklit und Empedokles an dieser Stelle meiner Argumentation auftauchen, soll nicht bedeuten, dass bereits bei ihnen die Grundzüge einer esoterischen „Geheimlehre" festzustellen wären, wie das etwa für die Pythagoreer oder die vielfältigen Ausprägungen der antiken Gnosis der Fall ist; nach Kriterien für eine „konstruktive" Esoterik sucht man besser dort.[45] Was sich bei ihnen freilich finden lässt, ist eine Form von Religiosität, die mit dem Anspruch einhergeht, zugleich auch rational, also durch Einsicht vermittelbar, zu sein. Für einen religiösen Standpunkt (vor allem einen christlichen) mag das nun nicht weiter erklärungsbedürftig sein; für einen philosophisch säkularen dafür umso mehr. Von zentraler Bedeutung ist daher der folgende Punkt: Wenn sich die von Heraklit und Empedokles überlieferten ethischen Prinzipien der „Selbsterforschung" und der „Vergegenwärtigung" tatsächlich als rational und auf die Mündigkeit der Einzelnen gerichtet erweisen lassen, dann muss diese Rationalität unbedingt für alle vergleichbaren Prinzipien ihre Geltung behalten – und zwar auch dann, wenn sie durch die Marktschreier der korrumpierten Gegenwartsesoterik reformuliert und als neues Wundermittel für mehr Glück und Lebensfreude propagiert werden. Zunächst wird jedoch darzustellen sein,

43 Vgl. GROM: *Hoffnungsträger*, 116 und 132.

44 Vgl. BREMER, Dieter/DILCHER, Roman: *Heraklit*, in: FLASHAR, Hellmut u.a. (Hgg.): *Die Philosophie der Antike, Bd. 1. Frühgriechische Philosophie*. (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Abt. I). Basel: Schwabe 2013, 601–656, hier 605, und PRIMAVESI, Oliver: *Empedokles*, in: FLASHAR: *Antike*, 667–739, hier 694.

45 Vgl. STUCKRAD, Kocku von: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004, 28–33 und 41–47.

auf welchen Wegen Heraklit und Empedokles jeweils zur Formulierung ihrer ethischen Vorgaben gelangen.

Bei Heraklit kann die Praxis der Selbsterforschung durch die gleichzeitige Berücksichtigung mehrerer seiner Fragmente rekonstruiert werden. Grundlegend für seine Philosophie ist die Annahme eines ewigen Prinzips, das er λόγος (Logos) nennt. Üblicherweise als „Wort", „Rede", „Begriff", „Vernunft" oder „Denken" übersetzt, besteht bei der Auslegung des Heraklitischen Logos-Begriffs daher die Schwierigkeit einer angemessenen Eingrenzung seiner Semantik.[46] Trotz dieser Hindernisse sollte zumindest festzuhalten sein, dass der Logos etwas den Menschen Übergeordnetes und das allen Gemeinsame darstellt (vgl. DK 22 B2 und B 113/114).[47] Obgleich also jede Person Anteil am Logos hat, können Heraklit zufolge nur die allerwenigsten ihn erkennen und verstehen: „Für diesen *Logos* da, der ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder bevor sie ihn gehört noch sobald sie ihn gehört haben [...]" (DK 22 B 1). Freilich gibt es mindestens eine Person, die das Wesen des Logos verstanden zu haben behauptet: Es ist Heraklit selbst. „Nachdem man nicht auf mich, sondern auf den *Logos* gehört hat, ist es weise zuzustimmen, das alles eines ist" (DK 22 B 50). Von Interesse ist hierbei nicht so sehr die Aussage des zweiten Teilsatzes (die in ihrer Ambivalenz direkt in die Heraklitische Spekulation über die Natur der Dinge mündet),[48] sondern diejenige des ersten: Dass der Logos nämlich, dieses verständige Allgemeine, durch Heraklit, diesen besonderen Einzelnen, zu sprechen und auf diese Weise an eine lernbereite Öffentlichkeit zu gelangen vermag.[49]

Der Grund nun, weshalb Heraklit eine Berufung als „Sprachrohr" des Logos für sich zu beanspruchen gedenkt, liegt in der Selbstauskunft des folgenden Fragments: „Ich habe mich selbst erforscht" (DK 22 B 101). Diese sehr ernst und keinesfalls bloß überheblich gemeinte Bekundung lässt darauf schließen, dass Heraklit nur deswegen mit der Attitüde des alles schon Wissenden auftritt, weil er in sich gegangen ist, weil er den Grund des Logos hinter seiner selbst erkannt zu haben glaubt. Und daraus schließlich lässt sich schlussfolgern, dass er seine Zuhörenden und Leser

46 Vgl. BREMER/DILCHER: *Heraklit*, 607–609.

47 Gefolgt wird der üblichen Nummerierung nach DIELS, Hermann/KRANZ, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde. 17. Auflage. Zürich: Weidmann 1974 (unveränderter Nachdr. der 6. Aufl.), sowie den neu unternommenen Übersetzungen von GEMELLI MARCIANO, Laura (Hg:): *Die Vorsokratiker, Bd. 1. Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit*. Griechisch-lateinisch-deutsch. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2007, 284–329. Zum Begriff des Logos bei Heraklit vgl. auch GEYER, Carl-Friedrich: *Die Vorsokratiker zur Einführung*. Hamburg: Junius 1995, 74.

48 Vgl. BREMER/DILCHER: *Heraklit*, 610–619.

49 Vgl. DEICHGRÄBER, Karl: *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit*. Wiesbaden: Steiner 1963, 65: „Zu Heraklits Logos gehört der Rhythmus des Logos. Wir sehen, was es bedeutet, wenn der Leser seine Worte *hört und hörend in sich aufnimmt, geweckt für den Sinn des Ganzen*" (Markierung von mir, M.R.).

zu einer ebensolchen, die Selbstbesinnung fördernden Praxis aufrufen und animieren möchte; ja sogar, dass er eben *nicht* um die bloße Aufnahme seiner Lehren (also Indoktrination), sondern um das Hervorrufen von echter Reflexivität bei anderen bemüht ist: „Es geht nicht darum, Heraklit, sondern vielmehr dem ‚lógos' geneigt zu sein [...]".[50] Wenn Menschen von vornherein den Logos zwar nicht erkennen können, aber durch ihre Einsichtsfähigkeit dennoch Anteil an ihm haben, dann müssen und sollen sie ihn zu erkennen lernen,[51] und zwar auf dem Wege der Selbsterforschung ihrer „Seele".

Anders aber, als es der alltägliche Sprachgebrauch dieses stark theologisch aufgeladenen Begriffes vermuten lässt, ist die Seele hier weder in der religiös-dogmatischen Bedeutung eines „Geschöpftseins" noch in ihrem emotionalen, also „fühlenden" Aspekt angesprochen. Vielmehr ist es Heraklit um die Anerkennung der ihr faktisch inhärenten Rationalität bestellt: „Es geht weder um die Tiefe des Empfindens noch die Grenzenlosigkeit des Vorstellens, sondern um eine Kennzeichnung ihrer rationalen Kraft".[52] Das Rationale aber ist nun, wie gezeigt wurde, das schlechthin Verbindende; es bleibt nicht bei sich, sondern strömt nach außen. Sobald sie daher den Kontakt zu anderen sucht, ist die von Heraklit vorgeschlagene Bewegung ins Innere nicht mehr als Weltflucht zu bezeichnen; Innerlichkeit, die äußerlich wird, ist also zuletzt keine eskapistische,[53] sondern eine rationale Kategorie.

Auch bei Empedokles hat die Genese des Ratschlags, was denn in Anbetracht seiner Lehre zu tun verbleibt, viel damit zu tun, dass er ein Prinzip oder genauer: eine ganze Menge von Prinzipien setzt, die alles durchdringen sollen und daher grundsätzlich von jedem einsehbar sind. Als Begründer der ontologischen Vier-Elemente-Lehre war er der Ansicht, dass alles Seiende sowie der Kosmos selbst aus den Grundstoffen Feuer, Wasser, Erde und Luft besteht, die durch die Dialektik von Liebe und Streit (Versöhnung und Trennung) in die unterschiedlichsten Mischungsverhältnisse gebracht werden.[54] Da Empedokles auf diese Weise die gesamte Weltentstehung und -permanenz aus mythischen Zyklen des Werdens und Vergehens erklären kann, bei deren Transformationsprozessen nichts verloren geht, überrascht es nicht, dass die Unsterblichkeit der Seele und die Mög-

[50] GEYER: *Einführung*, 80. Zu Wachheit und Bewusstheit vgl. auch BREMER/DILCHER: *Heraklit*, 631. Ähnliche Tendenzen sind ebenfalls in der Philosophie von Jiddu Krishnamurti beobachtbar, vgl. METZINGER: *Redlichkeit*, 9f.

[51] Vgl. RAPP, Christof: *Vorsokratiker*. München: Beck 1997, 68f., sowie DEICHGRÄBER: *Logos*, 56–58.

[52] BREMER/DILCHER: *Heraklit*, 620.

[53] Zum Vorwurf des Eskapismus durch „esoterische Selbsttechnologie" vgl. MARTINS: *Elemente*, 85.

[54] Vgl. PRIMAVESI: *Empedokles*, 696f.

lichkeit der Seelenwanderung ebenfalls zum Kanon seiner Lehre gehören.[55] Was hingegen befremdlich wirken mag, ist die Selbstverständlichkeit, mit der Empedokles sich als ehemals menschliche Seele stilisiert, die im Durchgang von Jahrtausenden göttlich geworden ist: „Seid gegrüßt! Als ein unsterblicher Gott, nicht mehr als ein Sterblicher komme ich zu euch hin [...]"[56] (DK 31 B 113).

Im Vergleich zu Heraklits Selbstinszenierung ist hierbei die Qualität des Göttlichen neu, mit der Empedokles sich beleiht; statt als Philosoph, der gern in Rätseln spricht,[57] gibt sich Empedokles (sofern er tatsächlich mit dem Erzähler des *Katharmoi*-Gedichtes identisch ist)[58] eher als antiker Guru. Die unterschiedliche symbolische (man könnte auch sagen: weltmythische) Begründung ihrer Einzigartigkeit sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Gebaren beider grundsätzlich dasselbe ist: Weil auch Empedokles etwas allen Gemeinsames erkannt zu haben glaubt, und seine Lehre in der Weitergabe eben dieses Gemeinsamen besteht, legt er – genau wie Heraklit – einen besonderen Wert darauf, dass man sich *reflexiv* mit seiner Lehre auseinandersetzt: „Wenn du [meine Worte] [...] wohlgesinnt mit reiner Achtsamkeit beaufsichtigst, so werden sie alle dein ganzes Leben mit dir sein und du wirst daraus viel anderes erwerben [...]; denn wisse, dass alles Einsicht und am Bewusstsein Anteil hat" (DK 31 B 110). Das allen Gemeinsame ließe sich daher im Empedokleischen Sinne am besten als eine Art von „durchseeltem" Logos[59] beschreiben, der sich aus der gleichzeitigen Einheit der Vielen und Vielheit des Einen ergibt;[60]

55 Vgl. BÖHME, Angelika: *Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie. Ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern, bei Pythagoras, Empedokles und Platon mit den Upanishaden, dem Urbuddhismus und dem Jainismus*. Dissertation Düsseldorf 1989, 29–41. Böhme sieht den *ontologischen Panpsychismus* als Grundvoraussetzung für die Seelenwanderung an (vgl. 131), was analog zum „Alles ist Logos" des Heraklit mit „Alles ist Seele" übersetzt werden könnte.

56 Übersetzung folgt GEMELLI MARCIANO, Laura (Hg:): *Die Vorsokratiker, Bd. 2. Parmenides, Zenon, Empedokles*. Griechisch-lateinisch-deutsch. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2009, 138–317.

57 Heraklit ist bekannt dafür gewesen, seine Lehrsätze in Rätseln oder mehrdeutigen Aphorismen zu verpacken. Dieses Vorgehen lässt sich mit den Kōan-Meditationen im Zen-Buddhismus vergleichen, bei denen Erkenntnis vornehmlich durch Einsicht in die logische Unauflösbarkeit der meist sehr kurz gehaltenen Kōans evoziert wird, vgl. GÜNTHER, Hans-Christian: *Grundfragen des griechischen Denkens. Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, 229f. Zur Kōan-Praxis im Zen vgl. auch BRÜCK, Michael von: *Zen. Geschichte und Praxis*. München: Beck 2004, 93–109.

58 Vgl. PRIMAVESI: *Empedokles*, 714. Dazu passt auch die augenfällige Empedokleische Mystik, 716–720.

59 Vgl. HÖLSCHER, Uvo: *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*. München: Beck 1994, 160f., sowie WEIß, Hans-Friedrich: *Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 90.

60 Vgl. PRIMAVESI: *Empedokles*, 703–705 und 720.

und da nun jeder Mensch des Logos einsichtig sein kann, entspricht die von Empedokles eingeforderte Vergegenwärtigung seiner Lehre[61] nichts anderem als der Vergegenwärtigung des Seins und des Allgemeinen schlechthin: „Denn in Bezug auf das Gegenwärtige wächst die Klugheit bei den Menschen" (DK 31 B 106).

Mit der hier vorgeschlagenen Lesart des Empedokleischen Appells dürfte selbst der religiöse Skeptizismus Mühe haben, zu begründen, weshalb diese Form der Vergegenwärtigung keine rationale Praxis darstellen sollte. Denn wer wollte ernsthaft daran zweifeln, dass das Beharren auf Gemeinsamkeiten, also die Vergegenwärtigung des Verbindenden und nicht des Trennenden, einen konstruktiven Beitrag zur Aufgabe künftiger Völkerverständigung leisten kann? Nur weil die jeweilige Auslegung, gewissermaßen die ikonisch-dogmatische Kontextualisierung von introspektiven Erfahrungen unter Umständen einem weltanschaulichen Überbau, also einem bestimmten Kollektivmythos folgt, macht das gleichwohl nicht die Rationalität der Innenschau oder der Fokussierung auf das Allgemeine zunichte. Vielmehr lässt sich an der Spannweite unterschiedlicher „symbolischer Deutungen"[62] erkennen, dass die Einübung (und als solche kann sie natürlich immer noch scheitern) eines rationalen oder – wie sich nun auch sagen ließe – eines spirituellen Habitus schon seit etlichen Jahrtausenden in den verschiedensten Traditionen und Kulturen praktiziert wird. Und dass es deshalb eher zweitrangig ist, ob man von den entsprechenden Techniken durch die eindringliche Beschäftigung mit fernöstlicher Philosophie, durch die aufdringlichen Angebote des esoterischen Marktes oder durch die Prägung der eigenen (christlichen) Kultur erfährt.

Zu den Überlappungen von Gegenwartsesoterik und spiritueller Praxis

Nachdem nun eindeutige Begriffe für die Unterscheidung von dogmatischer Religiosität (zu der auch die säkularistische gehört) und echt rationaler Spiritualität zur Verfügung stehen, bleibt zuletzt noch das Verhältnis zwischen spiritueller Praxis und der modernen Marktesoterik zu klären. Ich möchte mich daher zunächst mit dem klassischen, schon durch Camus aufgeworfenen Einwand auseinandersetzen, dass das Religiöse durch die Setzung einer nicht-absurden Bedeutsamkeit der Absurdität der Welt zu entfliehen versucht und so den Pfad der Rationalität verlässt.[63]

Natürlich trifft dieser Einwand insoweit zu, als dass religiöse oder neureligiöse Konzepte, die ihren Glauben auf die Hoffnung bauen, dass alles

[61] Vgl. auch Deichgräber: *Logos*, 7, sowie Böhme: *Seelenwanderung*, 38.

[62] Vgl. Knoblauch: *Soziologie*, 98f.

[63] Vgl. Martins: *Elemente*, 87. Zum „philosophischen Selbstmord" vgl. Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. 14. Auflage. Hamburg: Rowohlt 2012, 41–63, bes. 54f.

einmal gut werden wird,[64] gegenüber dem säkularen Misstrauen, das sich überall und jederzeit der Unsinnigkeit des Daseins bewusst ist, eine hellere und optimistische Färbung erhalten. Ob aber ein solcher Optimismus das Wirkliche trifft oder zuletzt nur Täuschung sein sollte,[65] ist für die Beurteilung seines Eskapismus nicht ausschlaggebend. Denn eine romantische Verklärung der Welt[66] ist doch nur dann als wirklich hinderlich zu bezeichnen, wenn sie dazu verleitet, alles bereits als „gut" und „erfreulich" vorzufinden, sie ihre lebensbejahende Zuversicht also allein auf das Gegenwärtige bezieht, statt aktiv gegen bestehende Missstände vorzugehen. Der Rückzug ins Private und das Erdulden „karmischer"[67] Leiden ist ein Sieg der säkularistisch pervertierten Esoterik; aber die Hinwendung zum Aktivwerden, das Aufstehen gegen Unrecht und Ausbeutung ist ein Sieg der Spiritualität. Es ist der säkulare und daher selbstkritische Atheismus, der um die Kooperationsbereitschaft derer weiß, die sich aus der tief empfundenen Pflicht einer humanistischen Ereiferung für das Wohl aller Menschen einsetzen und sich mit ihm verbünden. Der säkularistische Atheismus jedoch verleugnet diese Seite der rationalen Religiosität und verwehrt sich unvernüftigerweise der Hand, die ihm gereicht wird.

Denn absurd bleibt die Welt mindestens solange, wie es noch durch Kollektivmythen hervorgerufene Konflikte gibt. Gelöst werden können diese Zerwürfnisse nur, indem alle betroffenen Parteien den Anspruch auf die Ausschließlichkeit ihres kollektiv-metaphysischen Territoriums aufgeben und ihre Grenzen für das metaphysisch Fremde öffnen. Für diese Aufgabe kann die Spiritualität der Einzelnen eine Triebfeder sein. Denn eine echt spirituelle Praxis wird mich allen Menschen zugleich näherbringen, eine bloß dogmatisch-religiöse jedoch wird mich lediglich meinen Gruppenmitgliedern näherbringen, aber vom Rest der Menschheit distanzieren. Solange ein Weltmythos zum ethisch-rationalen Handeln anregt, ist es gleich, was für einem metaphysischen Narrativ ein Mensch anhängt. Wesentlich an dieser Stelle ist die Einsicht, dass der Weltmythos für jeden Menschen existenziell, der Kollektivmythos jedoch nur additional bedeutsam ist. Was wir also brauchen, ist keine Entzauberung der Welt, sondern eine Entdogmatisierung der Weltkonzepte.[68]

Initiation und Aufrechterhaltung einer solchen Entwicklung können durch das begünstigt werden, was ich im zweiten Abschnitt als „existen-

64 Vgl. GROM: *Hoffnungsträger*, 91f.

65 Selbst wenn eine religiöse Weltanschauung *wirklich* eine Täuschung wäre, ist mit Blumenberg zu fragen, ob das säkulare Denken gleichwohl das Recht besitzt, diese Täuschung durch die rationalistische, also letztlich doch säkular-dogmatische „Wahrheit" zu zerstören, vgl. BLUMENBERG, Hans: *Rigorismus der Wahrheit. ‚Moses der Ägypter' und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Hrsg. v. Ahlrich Meyer. Berlin: Suhrkamp 2015, 18f.

66 Zu diesem Einwand vgl. MARTINS: *Elemente*, 83f.

67 Vgl. KELLNER: *Kritik*, 191.

68 Vgl. auch METZINGER: *Redlichkeit*, 30.

zielle Individualisierung" bezeichnet habe. Wie die Beispiele der Selbsterforschung und der Vergegenwärtigung bei Heraklit und Empedokles zeigen, ist bei den meisten „transformativen" Techniken dabei zunächst eine Bewegung nach innen oder zu mir hin festzustellen, die durch die Kultivierung geistiger und sozialer Tugenden wie Achtsamkeit oder Mitgefühl bald wieder nach außen drängt.[69] Da wir immer an dem wachsen, was uns unbekannt und nicht selbstverständlich erscheint (Knoblauch nennt das in Anlehnung an Husserl die notwendige „Transzendenz" der Erfahrung),[70] lernen und wachsen wir dort am meisten, wo viele unserer Selbstverständlichkeiten verloren gehen. Von außen erfahren wir einen solchen Verlust des Selbstverständlichen sehr oft als existenzielle Krise, von innen jedoch stellt er (beispielsweise als Auftauchen unerwünschter und „geächteter" Emotionen wie Zorn oder Hass) eine Herausforderung dar, die es zu meistern gilt. Der Mangel an Selbstverständlichkeiten also, so lässt sich folgern, ist gewissermaßen ein Zustand des Leidens.

Nun gibt es zwei Möglichkeiten, damit umzugehen. Entweder kann man sich – wie es zwar viele religiöse und neureligiöse, aber eben auch viele säkularistisch eingestellte Menschen tun – in ein dogmatisches Weltkonzept flüchten, das das Leid erträglich macht, weil man darauf hofft, dass es von selbst verschwindet; oder aber man visiert die Ursache des Leides, also das Unselbstverständliche, intentional an und betrachtet es als Möglichkeit, daran zu wachsen. Wer sich dabei für die zweite Option entscheidet, ist unter der eingangs hergeleiteten Definition als eine mindestens rationale und daher spirituelle Person zu bezeichnen. Denn die zunehmende Bewusstheit seiner selbst (mitsamt all der Konflikte, die noch in einem stecken) ist heilsam und der individuellen Autonomie *zuträglich*,[71] und nicht lediglich ein leeres Postulat all der Heilsversprechen, die auf den Basaren der „Wohlfühl-" sowie „Party- und Luxusesoterik"[72] offeriert werden.

Ja, es stimmt: Spiritualität ist Selbstoptimierung. Aber sie verfolgt eine ethisch-rationale, eine kontinuierliche und aufrichtige Arbeit an sich selbst, die unter Umständen mühsam und häufig auch sehr unangenehm sein kann[73] – und eben nicht das hedonistische Wahrnehmen von Phasen bloßer Entspannung, in denen man „die Seele baumeln lässt", um danach nur umso motivierter und leistungsfähiger in seinen säkularistischen, mit

[69] Vgl. KELLNER: *Kritik*, 216f. und RADEMACHER: *Esoterik*, 48, sowie METZINGER: *Redlichkeit*, 12: „Meditation kultiviert die geistigen Bedingungen der Möglichkeit von Rationalität."

[70] Vgl. KNOBLAUCH: *Soziologie*, 95.

[71] Vgl. METZINGER: *Redlichkeit*, 31.

[72] GROM: *Hoffnungsträger*, 68 und 92.

[73] Vgl. BULAND, Rainer: *Spiritualität und Spiel. Gemeinsamkeiten und Entwurf einer Theologie des Spiels*, in: BAIER: *Handbuch*, 347–364, hier 361f.

fernöstlicher Sinnhaftigkeit „angereicherten" Alltag zurückkehren zu können.[74]

All diesen Schlussfolgerungen stattgegeben, ist die rationale Kritik der Marktesoterik daher unter Zuhilfenahme anderer Kriterien zu leisten als das Herausstellen ihrer Ganzheitlichkeit oder ihrer zweckhaften Überhöhung von Leid.[75] Was sich hier dem Begriff nach vor allem anbietet, ist die Untersuchung der säkularistischen Religiosität auf den Grad ihrer gewerblichen Kontamination, also sozusagen das Kriterium einer „dogmatisch-kapitalistischen" Durchdringung des Spirituellen. Denn als Ideologie, die selbst Erlösung anbietet (etwa durch die den Tod aufschiebende Macht des Kapitals),[76] ist es für den Kapitalismus – oder die „Kulturindustrie" im Sinne Adornos – nicht schwierig, die traditionellen Heilsversprechen religiöser Konzepte zu unterwandern und sich nutzbar zu machen. Der säkularistische Wille zum Synkretismus[77] schlachtet dabei alles aus, was ihm zur Propaganda seines Leistungs- und Konsumprinzips nützt – den spirituellen „Rest" jedoch, das ethisch Verpflichtende und zur Übung Ermahnende an den Traditionen, lässt er liegen.

In diesem Sinne schließlich ist es nicht die ausbleibende Säkularisierung, sondern die rücksichtslose Verwestlichung, die Kapitalisierung und Vermarktung der Spiritualität, die zur modernen Esoterik geführt hat.[78] Hierbei ist interessant, dass die populäre und übliche Esoterikkritik vor allem in Bezug auf okkulte Esoterik in einer antiamerikanischen Kapitalismuskritik kulminiert.[79] Dass der Vorwurf einer Vermarktung von Spiritualität auf die okkulte Esoterik freilich nur bedingt zutrifft (die Theosophie Blavatskys und die Anthroposophie Rudolf Steiners sind beispielsweise eher als Wissensesoterik denn als Marktesoterik zu bezeichnen),[80] könnte damit zusammenhängen, dass der moderne Okkultismus zwar keine kapitalistische, aber immerhin doch eine *imperialistische* Ausbeutung traditioneller Systeme betreibt.[81]

Was ist nun also aus dem Verhältnis zwischen Spiritualität und der Gegenwartsesoterik abzuleiten? Dass nicht alles, was sich als „spirituell" bezeichnet, auch wirklich spirituell ist; und dass nicht jeder, der in den An-

74 Vgl. RADEMACHER: *Esoterik*, 42 und 50; KNOBLAUCH: *Soziologie*, 103f., sowie KELLNER: *Kritik*, 40.

75 Vgl. MARTINS: *Elemente*, 76f., und KELLNER: *Kritik*, 191.

76 Vgl. z.B. BAUDRILLARD, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*. Berlin: Matthes & Seitz 2011, 64–91, bes. 72.

77 Vgl. RADEMACHER: *Esoterik*, 25; GROM: *Hoffnungsträger*, 58 und 69, sowie MARTINS: *Elemente*, 82.

78 Vgl. auch BARTH: *Suche*, 80; RADEMACHER: *Esoterik*, 29 und 145, sowie KELLNER: *Kritik*, 194.

79 Vgl. MARTINS: *Elemente*, 86.

80 Vgl. GROM: *Hoffnungsträger*, 37–67.

81 Vgl. auch RADEMACHER: *Esoterik*, 39.

geboten moderner Esoterik nach Bedeutsamkeit sucht, sich gleich hoffnungslos in der dogmatischen Irrationalität eines bloßen Glaubenwollens verliert. Jeder Person muss das unveräußerliche Recht auf Bedeutsamkeit anerkannt werden und infolgedessen die selbstbestimmte Auswahl eines singulären Weltmythos gewährt sein. Einschreiten muss das säkulare Denken nur dann, wenn das Selbstverständliche einer Gruppe – ganz gleich, um welches Wir es sich dabei auch handeln mag – zum ausschließlichen Maß ihrer Identität ausartet und sich zum kollektiven Extremismus versteift.

Solange es noch die Dichotomie von Uns und Euch gibt, ist keine Erlösung denkbar. Wenn es jedoch über inhaltliche Kategorien unmöglich ist, das Verbindende aller Lebensformen herauszustellen, dann bleibt dafür nur noch die formale Kategorie der *faktischen Gegenwärtigkeit* menschlichen Daseins übrig. Wer wahrhaft spirituell ist, wird daher weniger nach jenseitiger, sondern vor allem nach diesseitiger Erlösung streben:

> Es sieht im Moment so aus, als ob Befreiung immer nur innerweltliche Befreiung sein kann und Erlösung immer nur innerweltliche Erlösung. Es geht dann nicht mehr um ein Jenseits oder eine mögliche Belohnung in der Zukunft, sondern immer nur um den gelebten Augenblick der Achtsamkeit, den Moment des Mitgefühls, um das aktuelle Jetzt. Wenn es so etwas überhaupt noch gibt, dann ist der eigentlich sakrale Raum immer nur das bewusst erlebte Jetzt.[82]

[82] METZINGER: *Redlichkeit*, 24.

Zusammenfassung
Die zeitgenössische säkulare, „weltanschaulich neutrale“ Religionskritik tut sich schwer damit, für ihr aufklärerisches Vorhaben tatsächlich rationale Argumente zu finden, die den Eigenwert des Religiösen berücksichtigen. Statt nach ausdifferenzierten Kriterien für hilfreiche und gefährliche Religiosität zu suchen, werden gegenwärtig vor allem Argumente angeführt, die das säkulare Denken als Standard setzen und damit selbst einem „säkularistischen“ Dogmatismus (Habermas) zu entspringen scheinen. Diese Problematik spitzt sich vor dem Hintergrund der seit einigen Jahren beobachtbaren Tendenz einer zunehmenden Attraktivität von marktesoterischen Angeboten noch weiter zu, denn die dort anzutreffende „Spiritualität“ verwischt auch begrifflich die Grenzen von säkularer Spiritualität (Metzinger) und säkularistischer Religiosität. Der Aufsatz unternimmt daher den Versuch, zu erläutern, inwiefern das Spirituelle als die Rationalität des Religiösen schlechthin angesehen und so von der oftmals irrationalen „Spiritualität“ der Marktesoterik unterschieden werden kann.

Abstract
Contemporary criticism of religion, which itself mainly claims to be secular and "ideologically neutral", has some difficulties in finding rational arguments that actually acknowledge the value of religious worldviews. Instead of reflecting on criteria for constructive and harmful religiosity, most of the current arguments set secular thinking as the mode and therefore seem to derive from "secularistic" ideology (Habermas). This problem intensifies considering the growing attraction of commercial esoteric teachings because "esoteric spirituality" blurs the conceptual distinction between secular spirituality (Metzinger) and secularistic religiosity. The essay therefore focuses on the argument that the spiritual should be seen as the rationality of religiosity in general and hence should be distinguished from the irrational will to belief which is frequently encountered on the esoteric market.