

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

this is an author produced version of an article published in *Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980: Kontinuitäten und Brüche in Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im frühen und späten 20. Jahrhundert / Detlef Siegfried/David Templin (Hg.)*, 2019: 61-86

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737010122>

This article has been peer-reviewed and copy-edited but does not include the final publisher's layout including the pagination.

Access to the published version may require subscription.

Published with permission from: V&R unipress.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Bernadett Bigalke

Healthy, Happy, Holy: „Yoga“ und Selbstverhältnisse um 1900 und um 1970

*„So viel Freiheit!
Ich bin überfordert.
Was mach` ich daraus?
Ich such mir einen Yoga-Lehrer,
der mir sagt, wann ich einatmen soll
und wann aus.“*

(Die Freiheit von Dota Kehr, Album: Die Freiheit, 2018)

Die von dem von dem Zeithistoriker Pascal Eitler untersuchten Semantiken des in den 1970er und 1980er Jahren populären Yoga-Diskurses und der damit verbundenen körperorientierten Spiritualität¹ werden in diesem Aufsatz mit dem Yoga-Diskurs in theosophischen Kreisen um 1900 verglichen. Dabei wird es auch um die Rekonstruktion von Selbstverhältnissen und anthropologischen Vorstellungen gehen. Es wird sich zeigen, dass der von Eitler konstatierte Prozess der Somatisierung des Religiösen, die Propagierung des Körpers als religiöses Erkenntnisinstrument, eine betont selbstverantwortliche Ethik und spezifische Orientalisierungsprozesse bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in der entsprechenden religiösen Kommunikation vorhanden waren.² Es lassen sich sogar

¹ Pacal Eitler: Körper – Kosmos – Kybernetik: Transformationen der Religion im „New Age“ (Westdeutschland 1975–1990), in: Zeithistorische Forschungen, 2007, Nr. 4, S. 116–136; ders.: „Alternative“ Religion: Subjektivierungspraktiken und Politisierungsstrategien im „New Age“ (Westdeutschland 1970–1990), in: Sven Reichardt, Detlef Siegfried (Hg.): Das alternative Milieu: Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968–1983, Göttingen 2010, S. 335–352; ders.: „Selbstheilung“. Zur Somatisierung und Sakralisierung von Selbstverhältnissen im New Age (Westdeutschland 1970–1990), in: Sabine Maasen u. a. (Hg.): Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern, Bielefeld 2011, S. 161–181; ders.: „Orte der Kraft“: Körper, Gefühle und die religiöse Topologie des „New Age“, in: Frank Bösch, Lucian Hölscher (Hg.), Jenseits der Kirche: Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren, Göttingen 2013, S. 176–202; ders.: Der kurze Weg nach „Osten“. Orientalisierungsprozesse in der Bundesrepublik Deutschland um und nach 1968, in: Axel Schildt (Hg.): Von draußen: ausländische intellektuelle Einflüsse in der Bundesrepublik bis 1990, Göttingen 2016, S. 288–305.

² Es ist nicht klar, wieso Eitler in seinen Texten zum *New Age* wiederholt „die Lebensreform“ um 1900 im Allgemeinen als die Bezugsgröße des Vergleichs nennt, die hauptsächlich auf antike Vorbilder rekurriert habe. Meines Erachtens müsste die Bezugsgröße zum *New Age* aber die esoterische außerkirchliche (und körperorientierte) Religiosität um 1900 sein, deren primärer Bezug zu asiatischen Religionsentwürfen sehr deutlich ist; siehe Eitler: Selbstheilung (Anm. 1), S. 167.

verschiedene praktische Versuche mit „Yoga“ rekonstruieren.³ Darüber hinaus ist von einem Transfer dieser Diskurse und Praktiken über diachrone Netzwerke und (populäre) Medien auszugehen. Meine These einer solchen Kontinuität soll an einzelnen illustrativen Beispielen plausibel gemacht werden.

Am Beispiel der Theosophischen Gesellschaft wird gezeigt, dass um 1900 propagierte Selbst- und Körpertechniken eben nicht hauptsächlich auf „antike“ Vorbilder abhoben.⁴ Im ersten Abschnitt des Aufsatzes werde ich die Befunde Eitlers zur spirituellen Szene der 1970er und 1980er Jahre rekapitulieren und seine Interpretation vorstellen. Die von ihm hervorgehobenen Aspekte dienen mir dann als *tertia comparationis* für die Untersuchung der entsprechenden Diskurse und Praktiken um 1900. Dem Fallbeispiel liegen weltanschauliche Texte diverser Art aus der deutschsprachigen Theosophie zu Grunde.⁵ Im darauf folgenden dritten Abschnitt werde ich einen Vergleich unternehmen und im Anschluss Überlegungen zu verschiedenen Ausprägungen von Kontinuität vorstellen.

Die spirituelle Szene der 1970er und 1980er Jahre

Orientalisierung von Religion

Die religiöse Landschaft der alten Bundesrepublik ist nach 1968 durch die Religiosität des *New Age*⁶ ohne Zweifel diversifiziert worden.⁷ Dieser religiöse Wandel lässt sich laut Eitler in Teilen als Prozess einer Orientalisierung beschreiben.⁸ Die Quellengrundlage seiner Diskursanalyse sind autoritative Texte des *New Age* von Bestseller-Autoren wie z. B. Marilyn Ferguson (1938–2008) und Frithjof Capra (geb. 1938) sowie Beiträge aus diversen

³ Yoga als Konzept *und* als Praxis fand um 1900 nicht nur „Beachtung“ (Eitler: Körper (Anm. 1), S. 118), sondern prägte historische Akteure im nordamerikanischen, europäischen und indischen Raum maßgeblich.

⁴ So bei Eitler: Selbstheilung (Anm. 1), S. 167.

⁵ Zur Geschichte der Theosophie in Deutschland siehe Helmut Zander: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 2 Bde., Göttingen 2007.

⁶ Der Begriff „New Age“ als auch das Kompositum „New Age Bewegung“ sind unter Religionswissenschaftlern und Religionssoziologen umstritten; zur Debatte siehe Steven Sutcliffe: Category Formation and the History of “New Age”, in: Culture and Religion, 2003, Nr. 1, S. 5–29.

⁷ Für einen einführenden Überblick: Peter Bräunlein: Die langen 1960er Jahre, in: Lucian Hölscher, Volker Krech (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen, Bd. 6/1, Paderborn 2015, S. 175–220; Diethard Sawicki: Esoterik, in: Lucian Hölscher, Volker Krech (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum: 20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen, Bd. 6/2, Paderborn 2016, S. 177–188.

⁸ Eitler: Körper (Anm. 1), S. 118; siehe ebenfalls Eitler: Weg (Anm. 1).

Jahrgängen der auflagenstärksten Zeitschrift der Szene, *Esotera*, die seit 1970 unter diesem Namen im Hermann-Bauer-Verlag in Freiburg erschien. Sie hatte zu ihren Hochzeiten in den 1980er Jahren eine Auflage von 60.000 Exemplaren, die über Abonnements und an Kiosken vertrieben wurden, und war damit das einflussreichste esoterische Periodikum im deutschsprachigen Raum.⁹ Selbstverständliche Bezugsgrößen dieser Art weltanschaulicher Literatur stellten Begriffe wie „asiatisch“ und „östlich“ dar, die Religionen „Buddhismus“, „Hinduismus“ und „Taoismus“ sowie die Praktiken „Zen“ und „Yoga“. Diese dienten u. a. als kultur- bzw. zivilisationskritisch intendierte Legitimationsmarker. Dabei benutzten die Akteure Argumentationen, die bereits in den 1960er Jahren im Kontext der *counterculture*¹⁰ verwendet worden waren.¹¹

„Die in Kalifornien entstandene *Counter Culture* Bewegung entfaltet globalen Einfluss. In erster Linie sind es Printmedien, vor allem aber populäre Musik, die Lebensstil, Ideologie, Mode, Emotionalität und Habitus der Gegenkultur international bekannt machen. Von der Westküste der USA über New York, London und Amsterdam gelangen Musik, Literatur, Mode, aber auch Therapieformen und Praktiken der neuen Spiritualität nach Berlin, Frankfurt und Heidelberg.“¹²

Für den Religionswissenschaftler Peter Bräunlein begünstigen bestimmte Formationen von Populärkultur die religiöse Produktivität. „Asien“ oder der „Ferne Osten“ werden in solchen Populärkulturen als „spirituelle“ oder „mystische“ Gegenwelt konstruiert, die voller wertvollem (religiösem) Wissen sei, dass es zu entdecken gelte. Die Verweise auf asiatische (religiöse) Traditionen werden verbunden mit kosmologischen und anthropologischen

⁹ Eitler: Körper (Anm. 1), S. 119. Bereits die Geschichte dieser Zeitschrift gibt Hinweise auf Kontinuitäten zum Okkultismus und *New Thought* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: „1949 war die Zeitschrift unter dem Titel *Okkulte Welt* mit dem Untertitel ‚Übersinnliches Geschehen/Spiritismus, Magie, Astrologie und Okkulte Grenzgebiete‘ in Hannover erschienen. Ein Jahr später wurde sie an den Löwen-Verlag verkauft, der sie in *Okkulte Stimme* umbenannte [...] 1958 erwarb der Freiburger Hermann Bauer Verlag die Zeitschrift, die seit dem Folgejahr als *Die andere Welt* erschien. Erstmals tauchte nun im Editorial das ‚Neue Zeitalter‘ (New Age) auf, und die Inhalte verschoben sich allmählich vom Okkulten hin zu spirituellen und esoterischen Fragen“; vgl. Christoph Henselin: Die Zeitschrift „Esotera“ als Forum der New-Age-Bewegung, in: Günther Klugermann u. a. (Hg.): *Okkultes Freiburg: Ereignisse – Personen – Schauplätze*, Kassel 2015, S. 70–71. 1970 kaufte Hermann Bauer dann den Johannes Baum Verlag. Hier war von 1923 bis 1970 die Zeitschrift *Die weiße Fahne* erschienen, welche bis dato das Organ der Neugeist-Bewegung (der deutschen Variante des *New Thought*) gewesen war. Die Zeitschrift *Esotera* entstand aus der Zusammenlegung der *Weißten Fahne* und *Die andere Welt*. Die Titelhistorie lässt sich über die Zeitschriftendatenbank (ZDB) nachvollziehen; vgl. <https://zdb-katalog.de>. Der zwischenzeitliche Erfolg geht auf Gert Geisler zurück, der 1973 die Redaktion übernahm, diese Funktion 28 Jahre lang ausfüllte und ihre Inhalte maßgeblich prägte.

¹⁰ Die einflussreichste zeitgenössische Studie stammt von dem US-amerikanischen Historiker Theodore Roszak: *The making of a counter culture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition*, Garden City, N.Y. 1969. Die deutsche Übersetzung erschien bereits 1971: ders.: *Gegenkultur: Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend*, Düsseldorf 1971. Zur Rezeptionsgeschichte seines Werkes und zur Begriffsgeschichte siehe Christopher Partridge: *A Beautiful Politics: Theodore Roszak's Romantic Radicalism and the Counterculture*, in: *Journal for the Study of Radicalism*, 2018, Nr. 2, S. 1–34.

¹¹ Eitler: Körper (Anm. 1), S. 128.

¹² Bräunlein: Jahre (Anm. 7), S. 217.

Aussagen. Insbesondere die „persönliche Verbindung“ des Menschen mit dem „Kosmos“ durch Praktiken wie „Yoga“, „Tai Chi“ und „Meditation“, wird in solchen Texten herausgestellt. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass seit den 1970er Jahren nicht mehr „nur“ eine Konstruktion durch mediale Vermittlung erfolgte, sondern touristisches Reisen der sogenannten *Baby Boomer*-Generation (geboren zwischen etwa 1945 und 1965) nach Indien und Nepal zu einer verbreiteten kollektiven Praxis wurde, wie die Geschichte des sogenannten *Hippie Trails* zeigt.¹³

Entsprechende Zuschreibungen zu und Phantasmen über bestimmte Gebiete, Kulturen und Religionen Asiens sind als affirmativer Orientalismus zu charakterisieren. Südasien wird dabei – meist durch Nordamerikaner¹⁴ und Europäer – zu einem spirituell überlegenen „Osten“ erklärt und in kulturkritischer Absicht dem vermeintlich materialistischen und amoralischen „Westen“ gegenübergestellt. Die sogenannte „östliche Kultur“ wird dabei zu einem utopischen Leitbild.¹⁵

Somatisierung von Religion und die (religiöse) Semantik vom „Selbst“

Eitler nimmt das beschriebene kulturelle Phänomen aus der Perspektive der Körpergeschichte in den Blick. Er beobachtet in den *New Age*-Netzwerken der 1970er Jahre eine „zunehmende Somatisierung und Sakralisierung von Selbstverhältnissen“.¹⁶ Diese betrachtet er mit Foucault nicht nur als Arbeit am „Selbst“ und „Bewusstsein“ (als Psychologisierung der Selbstführung), sondern er versteht diese Selbsttechniken als spezifische Körpertechniken, wie er vor allem am Beispiel Yoga deutlich machen will. Objektsprachlich wurde dieser Zusammenhang unter dem Begriff „Psychosomatik“ verhandelt.¹⁷ Die von Eitler untersuchten programmatischen Texte, die (Yoga-)Ratgeber und die Zeitschrift *Esotera* bemühten einen religiösen Jargon, der hauptsächlich mit Komposita aus dem Wort „Selbst-“ arbeitet. So gibt es einen religiös gerahmten Auftrag zur

¹³ Eitler: Körper (Anm. 1), S. 128-131; ders.: Selbstheilung (Anm. 1), S. 164, 167. Zum *Hippie Trail* vgl. Sharif Gernie, Brian Ireland: *The hippie trail. A history*, Manchester 2017.

¹⁴ David Weir: *American Orient. Imagining the East from the colonial era through the twentieth century*, Amherst 2011.

¹⁵ Siehe hinführend: Felix Wiedenmann: Orientalismus, in: *Docupedia-Zeitgeschichte: Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung*, 2012, verfügbar: <https://docupedia.de/zg/Orientalismus>, [18.01.2019]. Der Begriff *affirmative orientalism* geht auf den US-amerikanischen Ethnologen Richard G. Fox zurück; siehe z. B. Richard G. Fox: „East of Said“, in: Michael Sprinker (Hg.): *Edward Said: a critical reader*, Oxford 1992, S. 144–156.

¹⁶ Eitler: *Selbstheilung* (Anm. 1), S. 161.

¹⁷ Ebd., S. 164–165, 170; Eitler: *Osten* (Anm. 8), S. 293.

„Selbsterkenntnis“ und „Selbstverwirklichung“. Es geht um „Selbstbestimmung“, „Selbstentfaltung“, „Selbstentdeckung“, „Selbstumwandlung“, „Selbsterziehung“ und „Selbstheilung“, um die „Entfremdung des Selbst“ zu überwinden. Diese Arbeit am „Selbst“ zur Transformation desselben wird an anderer Stelle von den Akteuren aber auch als „Durchbildung und Höherbildung des ganzen Menschen“¹⁸ bezeichnet.¹⁹ Damit verbunden waren anthropologische Narrative von der Verbesserungs- und Entwicklungsfähigkeit des Menschen und seiner besonderen Verbindung zum „Kosmos“ bzw. „Universum“ sowie die Betonung von „Ganzheitlichkeit“.²⁰ Solchen Vorstellungen lag der monistische Ansatz „Alles ist Eins“ zu Grunde. Unterschieden wurde das „Selbst“ in den entsprechenden Texten dabei vom „Ego“ oder „Ich“ des Menschen:

„Nicht das ‚begrenzte Ich‘ der ‚Suchenden‘²¹ stand mithin im Fadenkreuz der Anstrengung. Gebetsmühenhaft beschworen wurde vielmehr die ‚Befreiung vom Ego‘ bzw. ‚Ich‘ – der ‚heiligen Kuh des Abendlandes‘. [...] Dieses ‚wahre‘, ‚große‘, ‚höhere Selbst‘ wurde dem ‚Ich‘, dem ‚kleinen Selbst‘, mitunter überaus schroff gegenüber gestellt. [...] Das ‚Ich‘ abzuschütteln und zum ‚großen Selbst‘ vorzustoßen, war eine anstrengende und langwierige ‚Arbeit‘, eine ‚Arbeit am Selbst‘.“²²

Yoga, Selbstheilung, Therapeutisierung

Das Sprechen über und Praktizieren von Yoga in der *New Age*-Szene hat für Eitler paradigmatischen Charakter, weil sich daran besonders gut die Somatisierung von Selbstverhältnissen zeigen lasse. Zudem erhielt Yoga in der bundesdeutschen Öffentlichkeit seit den 1970er Jahren Aufmerksamkeit und gehört zu den Praktiken, die seit den 1980er Jahren in die Gesamtgesellschaft diffundierten und Massenwirksamkeit entfalteten. „In vielerlei Hinsicht avancierte Yoga geradezu zum Inbegriff esoterischer Praktiken und Diskurse in den 70er und 80er Jahren und wurde zum Symbol und Etikett einer betont ‚ganzheitlich‘

¹⁸ Eitler: *Selbstheilung* (Anm. 1), S. 166.

¹⁹ Ausführlich in ebd..

²⁰ Eitler: *Körper* (Anm. 1), S. 131.

²¹ Dieser Begriff wird in der Forschung übernommen. Soziologisch einflussreich war die Studie des Religionswissenschaftlers Wade Clark Roof: *A generation of seekers. The spiritual journeys of the baby boom generation*, San Francisco 1993. Zum „Suchenden“ als Habitusform im *New Age* siehe Steven Sutcliffe: *Seekership revisited: explaining traffic in and out of new religions*, in: Eugene Gallagher (Hg.): *Visioning new and minority religions. Projecting the future*, Farnham 2017, S. 33–46. Esoterisch Suchende innerhalb der beiden deutschen Großkirchen thematisieren: Winfried Gebhardt u. a.: *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 2005, Nr. 2, S. 133–151.

²² Eitler: *Selbstheilung* (Anm. 1), S. 167–168.

verfolgten ‚Selbsteilung‘ [...].“²³ Eitler zufolge wurde Yoga auf diese Weise „zu einem regelrechten System beziehungsweise Dispositiv der Subjektivierung – häufig mit Rückwirkungen auf die Ernährung und die Wohnungseinrichtung oder die Bekleidung“.²⁴ Yoga war also verbunden mit holistischen Gesundheitsdiskursen und wurde als Instrument („Weg“) und Therapie gepriesen. Das Bedeutungsspektrum von „Yoga“ bezog sich auf diverse körperliche Praktiken: Meditation, körperliche Reinigung, Atemübungen und Übungen mit Körperbewegungen. Die dabei erlangte „Körperkontrolle“ führe dann auch zum „Geistestraining“.²⁵ Vermittelt werden in den von Eitler untersuchten Texten ein differenziertes Wissen zu Bewegungs- und Atemtechniken sowie konkrete Anweisungen zu Körperhaltungen. Als Ziel wird die Herstellung einer ursprünglichen „kosmischen Harmonie“ angegeben, die durch die Arbeit mit „Schwingungen“, „Energiefeldern“ und „Strahlen“ erfolge.²⁶

Was die konkreten Motive oder Selbstthematizierungen der damaligen Leser dieser Zeitschriften und Yoga-Handbücher oder gar der Yogapraktizierenden betrifft, lassen diese sich aus dem Material nicht rekonstruieren, aber die erwünschte Rahmung wird in den als autoritativ anzusehenden Texten klar angesprochen.²⁷

Theosophie um 1900

Was ist die Theosophische Gesellschaft?

Die Theosophische Gesellschaft (TG) wurde 1875 gegründet. Ihre Gründung ging von der Deutschrussin Helena Petrovna Blavatsky (1831–1893) und dem US-amerikanischen Anwalt und Journalisten Henry Steel Olcott (1832–1907) aus. Die TG konstituierte sich im

²³ Ebd., S. 163. Für die Gegenwart siehe die religionssoziologische Studie von Markus Hero: Zur Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion, in: Roland Anhorn (Hg.). Handbuch Therapeutisierung und Soziale Arbeit, Wiesbaden 2016, S. 605–619.

²⁴ Eitler: Osten (Anm. 1), S. 296.

²⁵ Eitler: Selbsteilung (Anm. 1), S. 172–173.

²⁶ Sven Reichardt: Authentizität und Gemeinschaft: Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren, Berlin 2014, S. 810.

²⁷ Zu in der Öffentlichkeit ausgeübten Yoga-Praktiken, zu den Typen der Institutionalisierung und zur Ausdifferenzierung der Yoga-Arten etc. gibt es für die Bundesrepublik der 1970er und 1980er Jahre nach wie vor wenig Forschung. Immer noch instruktiv in dieser Hinsicht, mit Datenmaterial für die zweite Hälfte der 1980er Jahre, ist die Untersuchung von Christian Fuchs: Yoga in Deutschland: Rezeption, Organisation und Typologie, Köln 1990.

personellen Umfeld der New Yorker spiritistischen Szene.²⁸ Wegen Betrugsvorwürfen in Misskredit geraten, verkündeten Blavatsky und Olcott die Überwindung des Spiritismus. Statt spektakulärer Vorführungen übersinnlich begabter Medien warben sie für den „Okkultismus“, den sie zum einen als Glauben an eine verborgene Seite der Natur und zum anderen als Glauben an eine alte, sich in den vielfältigen religiösen Traditionen zeigende „Weisheit“ entwarfen. Diese Weisheit könne ein Anhänger durch das Studium religiöser und philosophischer Texte erlangen (daher auch der Begriff „Lesereligion“²⁹ für die Theosophie). Das Verhältnis zu den Spiritisten blieb vor dem Hintergrund inhaltlicher, aber auch personeller Überlappungen in den Folgejahrzehnten weiterhin gespannt.

Im Jahr 1878 siedelten Blavatsky und Olcott nach Indien über und wählten als neues „Hauptquartier“ der Gesellschaft Adyar (das heutige Chennai). Dort erlangten sie unter gebildeten Indern und Briten bald einen wachsenden Einfluss und etablierten sich durch die Gründung von Landesverbänden und Logen als *global player*. Auch in Deutschland entstanden drei große Verbände, die aus internen Spaltungen hervorgegangen waren. Zumeist organisiert in Vereinen wurden den theosophischen Mitgliedern drei Ziele gesetzt: 1. das Studium „okkultur Wissenschaft“ (u. a. der Versuch der Erlangung „okkultur Kräfte“), 2. die Gründung einer „Universalen Bruderschaft“, und 3. die Wiedererweckung „östlicher“ Literatur und Philosophie. Jeder Verein, der etwas auf sich hielt, gründete eine Bibliothek, und Theosophen beteiligten sich an vielen Übersetzungsprojekten buddhistischer und hinduistischer Texte.

Im Kontext des Wirkens der Gesellschaft in Indien verschob sich die weltanschauliche Schwerpunktsetzung zunehmend hin zum dritten in der Satzung genannten Ziel. Blavatsky und Olcott konvertierten zum Buddhismus und hatten einen regen – nicht immer konfliktfreien – Austausch mit reformhinduistischen Gruppierungen. Religionswissenschaftlich interessant ist das Motto der Gesellschaft: „Keine Religion ist höher als die Wahrheit“. Hier zeigte sich eine Religionskonzeption, die sich am Narrativ der

²⁸ Unter Spiritismus ist hier das Set an Ideen, Praktiken und Institutionen subsummiert, welches seit den 1840er Jahren ausgehend von den USA und sich von dort aus weltweit verbreitend mit der Kommunikation mit Geistern aus dem Jenseits beschäftigte. Für die USA siehe Cathy Gutierrez: *Plato's Ghost: Spiritualism in the American Renaissance*, Oxford 2009; David K. Nartonis: *The Rise of 19th-Century American Spiritualism, 1854–1873*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*; 2010, Nr. 2, S. 361–373. Die für den deutschsprachigen Raum zentrale Monografie stammt von Diethard Sawicki: *Leben mit den Toten: Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Zürich 2002.

²⁹ Helmut Zander: *Theosophische Zeitschriften in Deutschland bis 1945*, in: Judith Baumgartner, Bernd Wedemeyer-Kolwe (Hg.): *Aufbrüche- Seitenpfade- Abwege: Suchbewegungen und Subkulturen im 20. Jahrhundert*. Festschrift für Ulrich Linse, Würzburg 2004, S. 99–120.

philosophia perennis (bzw. *prisca theologia*) orientierte, das besagt, dass letztlich jede Beschäftigung mit und Hingabe an eine religiöse Tradition zur Wahrheit führe, denn in jeder liege die eine zeitlose Kernweisheit.³⁰ Diese Entwicklung schlug sich nieder in Blavatskys programmatischem Hauptwerk *The Secret Doctrine*³¹. Darin griff sie hinduistisches und buddhistisches Gedankengut auf, benutzte entsprechende religiöse Begrifflichkeiten, integrierte z. B. eine Reinkarnations- und Karmalehre und thematisierte auch Yoga.³² „Yoga“ war zu dieser Zeit in Europa in gebildeten Kreisen bereits kein unbekannter Begriff mehr, aber durch die publizistische Arbeit der Theosophischen Gesellschaft erfuhr es als Konzept und Praxis eine enorme Popularisierung.³³ Bevor ich näher auf Yoga eingehe, soll jedoch zunächst das Menschen- und Weltbild der Theosophen um 1900 erläutert werden.

Theosophische Anthropologie, Kosmologie und religiöse Semantik

Die Kosmologie und die Anthropologie der Theosophen gehen auf Blavatskys Hauptwerk *The Secret Doctrine* zurück und wurden von Theosophen der zweiten Generation, insbesondere den Briten Annie Besant (1847–1933)³⁴ und Charles Webster Leadbeater (1847–1934)³⁵ weiterentwickelt. Ihr monistischer Ansatz postulierte die fundamentale Einheit alles Existierenden. Deshalb sei auch eine einheitliche wissenschaftliche Erklärung sinnlicher und übersinnlicher Phänomene möglich.³⁶ Ebenso zentral war die Annahme, dass sich materielle und spirituelle Natur stetig höher entwickelten. Damit verknüpft sind die von Blavatsky eingeführten Reinkarnationsvorstellungen.³⁷

³⁰ Olav Hammer: *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden u. a. 2001, S. 175; Wouter Hanegraaff: *Esotericism and the academy: Rejected knowledge in western culture*, Cambridge 2012, S. 6–12.

³¹ Helena Petrovna Blavatsky: *The secret Doctrine: the Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, 2 Bde, London 1888.

³² Alles nachzulesen in Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1. (Anm. 5).

³³ Karl Baier: *Meditation und Moderne*, Bd. 1, Würzburg 2009, S. 306.

³⁴ Annie Besant: *Man and his Bodies*, London 1896.

³⁵ Charles Webster Leadbeater: *Man visible and invisible: Examples of different types of men as seen by means of trained clairvoyance*, London 1902.

³⁶ Karl Baier: *Yoga within Viennese Occultism: Carl Kellner and Co.*, in: ders. u. a. (Hg.): *Yoga in transformation: historical and contemporary perspectives*, Göttingen 2018, S. 387–438, hier S. 408.

³⁷ Olav Hammer: *Theosophical Elements in New Age Religion*, in: ders., Mikael Rothstein (Hg.): *Handbook of the Theosophical Current*, Leiden 2013, S. 237–260, hier S. 247–248; Helmut Zander: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999.

Theosophen gehen von der Existenz eines alldurchdringenden Fluidums bzw. Äthers aus, genannt „Astrallicht“, das zugleich als religiöses und naturwissenschaftliches Prinzip wirke.³⁸ Dieses liege der Einheit und Lebendigkeit des Kosmos zugrunde. Als Referenztheorie fungierte hier der Mesmerismus. Diesem zufolge habe der Mensch Anteil am kosmischen Fluidum und bestehe zum Teil sogar aus ihm („Ätherleib“). Man könne seinen Körper mit diesem Fluidum aufladen, es speichern oder konzentrieren bzw. sein Strömen in verschiedene Richtungen dirigieren. Auf dem Wirken dieses Fluidums beruhten psychische Zustände wie Kontemplation, Trance und Ekstase oder die von den Anhängern begehrten „okkulten“ Fähigkeiten wie Gedankenlesen oder Weissagung.³⁹

Der Mensch als Mikrokosmos wird als Abbild des Makrokosmos interpretiert. Er habe sieben Körperhüllen; eine obere Dreiheit, die unvergänglich, und eine niedere Vierheit, die vergänglich sei. Diese niedere Vierheit von Körpern wird als Träger der irdischen Persönlichkeit des Menschen aufgefasst. Die oberen Drei gelten als unvergänglich. Deshalb solle ein Theosoph daran „arbeiten“, dass möglichst viele seiner irdischen Erfahrungen in den unsterblichen Teil der Prinzipien des Daseins eingehen. Diese Körperhüllen würden, so die Annahme, nach außen hin immer feinstofflicher.⁴⁰

Vor dem Hintergrund des postulierten kosmologischen Gesetzes der stetigen Höherentwicklung wurde in den weltanschaulichen Texten ein religiöser Jargon in Bezug auf Subjektivierung und zugleich Somatisierung gepflegt, der dem der *New Age*-Szene, wie sie Eitler beschreibt, sehr ähnlich ist. Eingewoben in kosmologische, anthropologische und lebenspraktische Texte waren die stetige Aufforderung zur „Höherentwicklung des Selbst“, zur „Weiterentwicklung“ sowie zu „Selbstbeherrschung“ und „Selbsterkenntnis“.⁴¹ Als typisches Beispiel kann folgendes Zitat des Astrologen Friedrich Wehofer dienen, das eine theosophische Begründung für die Aufforderung zur vegetarischen Ernährung liefert:

„Der *Idealkörper* wäre ein absolut gehorsamer Diener eines fortgeschrittenen Geistes. Die vollkommene Gesundheit müßte er besitzen, damit das sich manifestierende und seine Zwecke erfüllende Bewußtsein

³⁸ Spätere theosophische Autoren differenzieren zwischen Materie (*akasha*) und Kraft (*prana*), wie überhaupt das ursprünglich feinstofflich gedachte Agens (der „Magnetismus“) in Energie- oder Kraftmodelle transformiert wird; Baier: *Yoga* (Anm. 36), S. 407.

³⁹ Baier: *Meditation* (Anm. 33), S. 279.

⁴⁰ Jörg Wichmann: Das theosophische Menschenbild und seine indische Wurzel, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1983, Nr. 1, S. 12–33; James Santucci: Theosophical Society, in: Wouter Hanegraaf (Hg.): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, 2 Bde., Leiden 2005, S. 1114–1123; Baier: *Meditation* (Anm. 33), S. 279; John Crow: Taming the Astral Body: The Theosophical Society's Ongoing Problem of Emotion and Control, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 2012, Nr. 3, S. 691–717.

⁴¹ Siehe Kapitel 4 in Bernadett Bigalke: *Lebensreform und Esoterik um 1900: Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der Internationalen Theosophischen Verbrüderung*, Würzburg 2016.

kein Hindernis, keinen Widerstand erfährt und keine Energieverluste erleidet durch Trägheit [...] oder Leidenschaften seines physischen Vehikels. Die reine Diät ist eine der wichtigsten Vorbedingungen zum Fortschritt der Selbsterkenntnis, die ‚Selbstbeherrschung‘ aber ist vor allem bedingt durch die Beherrschung unseres Leibes, und nur auf diesem Wege gelangen wir zur Unterscheidung unseres niedrigen, persönlichen Ichs, von dem fortgeschrittenen geistigen, dem höheren Ich in uns.“⁴²

Der Wert des physischen Leibes wird in diesem Zusammenhang bestimmt durch seine Nützlichkeit für das geistige Wesen des Menschen, das Verhältnis von Geist und Körper wird also als instrumentelles Verhältnis beschrieben. Selbstbeherrschung ist damit für Theosophen zugleich Meisterung des Geistes und Körperbeherrschung. Der Körper bzw. die Körperhüllen der Menschen werden in dieser Anthropologie als mit allen anderen Körpern in der Welt verbunden gedacht. Der Mensch sei umgeben von „Schwingungen“ oder „kosmischer Energie“, die permanent durch ihn ströme und auch auf die Mitmenschen ausstrahle. Zu achten sei deshalb auf die physische wie psychische Reinheit des Körpers. Im Endeffekt implizieren solche Vorstellungen vom Körper eine Moralisierung jeglicher sozialen Beziehung bei Betonung der Selbstverantwortung des Einzelnen.

Angesichts der als permeabel und ungeschützt vorgestellten Körperhüllen wurden zudem Kontaminationsängste artikuliert, die auf den Nexus zwischen Lebensweise und esoterischem Körperbild verweisen. Ziel aller theosophischen Ethik und Selbstdisziplin war die sukzessive „Veredelung“ des „ganzen“ Menschen. Versprochen wurde eine moralische, kognitive und physische Transformation.⁴³

Um die Ähnlichkeit zum Yoga-Diskurs in der *New Age*-Szene aufzuzeigen, soll die Aufforderung zur praktischen Umsetzung der „Höherentwicklung“ nun am Beispiel der Konzeption und ersten Praxen von „Yoga“ und „Meditation“ in der TG im deutschsprachigen Raum um 1900 verdeutlicht werden. Hierbei ist auf die grundlegende Studie *Meditation und Moderne* des Religionswissenschaftlers Karl Baier zu verweisen.⁴⁴

Yoga und Meditation in der Theosophie

⁴² Wehofer publizierte unter dem Pseudonym Friedrich Feerhow: Diät und seelische Entwicklung: Fleischkost oder Pflanzkost. Eine Studie über die körperliche und geistige Bedeutung des Vegetarismus, Berlin-Charlottenburg 1914, S. 55., Herv. im Original. Zum vegetarischen Diskurs der Theosophen im Deutschen Kaiserreich siehe Bigalke: Lebensreform (Anm. 41), Kap. 4.1.2.

⁴³ Baier: Meditation (Anm. 33), S. 343; Wichmann: Menschenbild (Anm. 40); Joy Dixon: Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England, Baltimore 2001; Santucci: Society (Anm. 40); Crow: Body (Anm. 40). Zu einem weiteren theosophischen Subdiskurs und damit verbundenen Praktiken (Körperarbeit), der sogenannten „Ätherisierung“, die seit den 1880er Jahren in der englischsprachigen Theosophie auftauchte und die sukzessive Loslösung des Menschen von seinem grobstofflichen Körper hin zum Astralkörper postulierte. Siehe ebenfalls Baier: Moderne (Anm. 33), S. 343–345, 374.

⁴⁴ Baier: Meditation (Anm. 33).

Die Rezeption und Praxis von „Yoga“ in theosophischen Kreisen umfasste zwischen 1880 und 1920 das ganze Spektrum von eher meditativen Praktiken bis hin zu Körperstellungen und Atemübungen. Dem vorangegangen war ein komplexer, wechselseitiger und verflochtener Rezeptionsprozess zwischen Europa, Indien und den USA, bei denen die heute geläufigen objektsprachlichen Kategorien wie „Hatha Yoga“ erst entstanden.⁴⁵

Seit den 1880er Jahren widmeten sich verschiedene theosophische Texte der Theorie und Praxis des Yoga.⁴⁶ Begleitet wurde dies durch Rezeptions- und Konstruktionsprozesse, in denen (neo-)hinduistische Yoga-Texte übersetzt und mit westlichen therapeutischen, anthropologischen und philosophischen Entwürfen gerahmt wurden. Dazu gehörte z. B. die Verbindung von Sanskrit-Begriffen mit Konzepten aus dem Mesmerismus und der westlichen Naturwissenschaft. Mit Blick auf die unterschiedlichen Geschichten der jeweiligen theosophischen Landesgesellschaften ist diese Entwicklung zu spezifizieren. Das publizistische Eintreten der Theosophen für „Yoga“ rief jedenfalls großes internationales Interesse hervor.⁴⁷ Yoga in seiner meditativeren Form wurde dabei häufig christlich-westlich gerahmt, z. B. in Gebetsform, als ein „rationales Sich-Überschreiten des Verstandes“ im Sinne einer intellektuellen und tugendethischen Praxis.⁴⁸

Um 1890 bekamen die Theosophen mit der religiösen Bewegung des *New Thought* in den USA Konkurrenz, die sich ebenfalls international ausbreitete und massenwirksam mit Praktiken der säkularen Körperkultur arbeitete.

„Die Verbindung von gesundheitsorientierter, autonomer Lebensführung und einem unorthodoxen Christentum, das für Einflüsse aus östlichen Religionen offen war, bot eine für viele Menschen attraktive Alternative gegenüber den okkultistischen und spiritistischen Organisationen und erwies sich als wichtige Quelle diverser Strömungen, von der alternativreligiösen und New-Age Szene des 20. Jahrhunderts und dem modernen Yoga bis hin zur Wellness-bewegung am Beginn des 21. Jahrhunderts.“⁴⁹

Im *New Thought*, das auch als erste westliche Massenbewegung für Meditation gelten kann, ging es sowohl um therapeutische Angebote als auch um einen modernen, urbanen Lebensstil, um Selbstverwirklichung und spirituelle Entwicklung sowie um materiellen Erfolg.

⁴⁵ Elizabeth De Michelis: *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*, London 2005; Mark Singleton: *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, New York 2010; Thomas Dworschak: *Die Geschichte des modernen Yoga. Motive der Konstruktion einer Tradition*, in: *Sport und Gesellschaft*, 2017, Nr. 3, S. 195–219.

⁴⁶ Zur vor-theosophischen Yoga-Rezeption siehe Baier: *Meditation* (Anm. 33).

⁴⁷ Ebd., S. 306.

⁴⁸ Ebd., S. 374.

⁴⁹ Ebd., S. 435.

Baier schreibt diesem kulturellen Phänomen eine ähnliche Funktion wie der Lebensreformbewegung für den deutschsprachigen Raum zu.⁵⁰ Denn *New Thought* entwickelte nicht nur Meditationsformen, sondern bot explizit körperliche Praxisorientierung an.⁵¹

Elemente aus dem *New Thought* wurden dann wiederum von theosophischen Autoren der zweiten und dritten Generation rezipiert. Im Hinblick auf Yoga und Meditation bezeichnet Baier diesen Prozess als „Durchstrukturierung“ und „Verchristlichung“ theosophischer Meditationspraxis. Für unsere Problematik interessant ist, dass meditative Praxis in den autoritativen theosophischen Texten nun zunehmend als maßgeblich für spirituellen Fortschritt bewertet wurde – und weniger tugendethisches Handeln. Den amerikanischen Diskurs zeitweilig reproduzierend wurden im deutschsprachigen Raum um 1900 intensivere Atemübungen für den „normalen“ Theosophen zunächst als „zu gefährlich“ abgelehnt, z. B. in den Vereinsperiodika. Heftige interne Debatten wurden geführt um Funktion und Nutzen des „Hatha Yoga“, das als Praxis mit Körperbewegungen interpretiert wurde. Diente es überhaupt der Höherentwicklung? Ab wann war ein Schüler in der Lage, solche Übungen gewinnbringend durchzuführen? Wann hatte der Einzelne genügend Körperkontrolle dafür?⁵²

„At the end of the nineteenth century the four hegemonic schools concerning the interpretation of yoga, namely Theosophy, Neo-hinduism, academic orientalism, and psychology, were still clinging to a predominantly negative image of Hatha Yoga, whereas already in the early years of Theosophy, certain elements of it were evaluated positively and popularised.“⁵³

1912 erschien dann in Leipzig ein Meditationsbuch des Theosophen Hermann Rudolph (1865–1946), welches sich in seinem religiösen Jargon der Yoga-Klassifikation des neo-hinduistischen Reformers Swami Vivekananda (1863–1902) bediente.⁵⁴ Vivekananda sprach von „Raja“, „Jnana“, „Bhakti“ und „Karma Yoga“. Rudolphs Text ist laut Baier dem Typus des Bhakti-Yoga zuzuordnen.⁵⁵ Zugleich wurde über den mesmeristisch geprägten Vivekananda

⁵⁰ Ebd., S. 431; Mark Singleton: Suggestive Therapeutics. *New Thought's Relationship to Modern Yoga*, in: *Asian Medicine*, 2007, Nr. 1, S. 64–84.

⁵¹ Baier: *Meditation* (Anm. 33), S. 376–378.

⁵² Siehe ausführlich Bigalke: *Lebensreform* (Anm. 41), Kap. 4.1.8.

⁵³ Baier: *Yoga* (Anm. 36), S. 414.

⁵⁴ Hermann Rudolph: *Meditationen: Ein theosophisches Andachtsbuch nebst Anleitung zur Meditation*, Leipzig 1912.

⁵⁵ Bei der Erklärung seiner Klassifikation für das US-Publikum arbeitete Vivekananda mit westlichen Entsprechungen: „Raja Yoga“ betone den „mystischen“ Aspekt, „Jnana Yoga“ die „Intellektualität“, „Bhakti Yoga“ die „Hingabe“ und Karma Yoga die „Praxis“. Siehe dazu ausführlich Dermot Killingley: *Manufacturing*

die aus dem 19. Jahrhundert stammende Annahme „eines gemeinsamen energetischen Grundprinzips zur Interpretation der Erfahrungen [...] in der Heil- und Meditationspraxis zum Allgemeingut der Alternativszene“. ⁵⁶

Auch in Rudolphs Text wurde die im kollektiven, aber auch privaten Rahmen ausgeübte Meditation als Praxis einer moralischen Entwicklung gerahmt. Eingebunden in den Ablauf von Rudolphs Anleitungen war nun jedoch tiefes rhythmisches Atmen und das Singen der Vokale des Alphabets.⁵⁷ Rudolph übernahm und verbreitete damit – vermittelt über die *New Thought*-Rezeption – den Gedanken der therapeutischen Nutzung der Atmung. So wurden Atemübungen, die von seinem Vorgänger Franz Hartmann für ungeschulte Anhänger noch abgelehnt worden waren, durch den Einfluss der Körperkulturbewegung auf das alternativreligiöse Milieu immer beliebter.⁵⁸

Lenken wir unsere Aufmerksamkeit von der Institutionengeschichte hin zur individuellen Yoga-Praxis einzelner Akteure, geraten Quellengattungen wie Biografien und Autobiografien in den Blick. Wahrscheinlich einer der Ersten, die im deutschsprachigen Raum körperlich orientiertes Yoga (Atemübungen und Körperstellungen) praktizierten, war der österreichische Industrielle, Erfinder, Okkultist und Rosenkreuzer Carl Kellner (1850–1905). Er rezipierte Yoga-Literatur diverser Art und verfasste selbst ein entsprechendes Traktat. Aber er zählte auch zu denjenigen, die ganz praktisch und *face to face* von mobilen und westlich gebildeten indisch-stämmigen Lehrern gelernt hatten. Kellner setzte sich dezidiert für das Praktizieren von „Hatha Yoga“ ein, was zu jener Zeit – wie gesagt – noch ein Novum war.⁵⁹ Ein weiterer Akteur, der körperliche Praktiken in seine alltägliche Lebensführung einführte, diese als „Yoga“ rahmte und ihnen therapeutische Funktionen zuschrieb, war der österreichische Schriftsteller, Theosoph, Freimaurer und Buddhist Gustav Meyer (alias Gustav Meyrink, 1868–1932).⁶⁰ Er experimentierte mit Atemübungen und Sitzstellungen.

Yogis. Swami Vivekananda as a Yoga Teacher, in: Mark Singleton, Ellen Goldberg, (Hg.): *Gurus of modern yoga*, Oxford 2014, S. 17–37, S. 28f. Vivekananda reformulierte vor seinem eigenen religiösen Hintergrund (Neo-Vedanta) indische Yoga-Lehren, die sich im Milieu des *New Thought* durch seine Vortragsreisen und Publikationen verbreiteten. Er lehrte Atemübungen und Meditationspraxis und formulierte eine „Theologie der Spiritualität“ mit universalreligiösem Anspruch. „Er passt den Yoga in den neu entstehenden Bereich ein, in dem Gesundheitsbildung, Körperkultur und alternative Heilmethoden mit religiösem und psychologischem Hintergrund, Meditation und Gebet miteinander verbunden werden, und trägt damit zugleich wesentlich zu seiner Modernisierung bei“; Baier: *Meditation* (Anm. 33), S. 467, 478.

⁵⁶ Baier: *Meditation* (Anm. 33), S. 480.

⁵⁷ Ebd., S. 396–399; 408, 413.

⁵⁸ Ebd.: S. 413.

⁵⁹ Baier: *Yoga* (Anm. 36), S. 414.

⁶⁰ Ich verdanke diese Information Judith Bodendörfer: Vortragstitel: „War Kant imstande, sich auch nur Zahnschmerzen zu vertreiben? – Zum Verhältnis von Körper und Geist im theosophischen Denken“, gehalten

Seine Yoga-Lektüren unternahm er in englischer Sprache.⁶¹ Ein reger Briefkontakt Meyers bestand zu Vivekananda, bei dem es u. a. um das „richtige“ Praktizieren ging.⁶²

Im folgenden Abschnitt werden die bis hierhin skizzierten Aspekte noch einmal vergleichend zusammengeführt, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten und diese in ihrem historischen Kontext zu verorten.

Der Vergleich

Sowohl in den 1970er und 1980er Jahren als auch um 1900 haben wir es in den oben beschriebenen Gruppen und Milieus mit einem ähnlichen affirmativen Orientalismus-Diskurs zu tun. In der Fachliteratur kursieren hierzu weitere Begriffe wie okkult,⁶³ spiritueller,⁶⁴ esoterischer⁶⁵ oder sogar theosophischer Orientalismus.⁶⁶ Im Wesentlichen beinhalten diese Charakterisierungen einen affirmierenden Verweis auf den „Orient“ (insbesondere auf die Länder Ägypten, Indien,⁶⁷ Japan, Nepal, Tibet⁶⁸ und China⁶⁹) durch Personen, die in

auf der Tagung: Körper und Rationalität – Perspektiven aus der Körpergeschichte und aktuelle Debatten der Ethik vom 16.–17.11.2019 in Fribourg.

⁶¹ Swami Swatmara: *The Hatha Yoga Pradipika: Published with the Original text and its commentary*. Translated by Shrinivas Iyengar, B.A. Mandayam, 1893. Deutsche Übersetzung: Richard Schmid: *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Yoga-Lehre und Yoga Praxis nach den indischen Originalquellen*, Berlin 1908; *The Yoga Sutra of Patanjali*, Bombay 1891 bezog er über die Theosophical Publication Society in London. Ebenso las er William Judge: *The Yoga Aphorisms of Patanjali. An interpretation*, New York 1889.

⁶² Hartmut Binder: *Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie*, Prag 2009, S. 164, 168–189, 636–637.

⁶³ Mark Bevir: *The West turns Eastward. Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 1994, Nr. 3, S. 747–767; Christopher Partridge: *Orientalism and the Occult*, in: ders. (Hg.), *The occult world*, Abingdon 2015, S. 611–625.

⁶⁴ Harvey Gallagher Cox: *Turning East: the promise and peril of the new orientalism*, New York 1977.

⁶⁵ Michael Altman: *Orientalism in Nineteenth-Century America*, in: Kathryn Gin Lum (Hg.): *The Oxford Handbook of Religion and Race in American History*, New York 2018, S. 123–140.

⁶⁶ Nicholas Goodrick-Clarke: *The Theosophical Society, Orientalism, and the “Mystic East”*. *Western Esotericism and Eastern Religion in Theosophy*, in: *Theosophical History*, 2007, Nr. 3, S. 3–28; Christopher Partridge: *Lost Horizon: H.P. Blavatsky and Theosophical Orientalism*, in: Olav Hammer, Mikael Rothstein (Hg.): *Handbook of the Theosophical Current*, Leiden 2013, S. 309–334; Karl Baier: *Theosophical Orientalism and the Structures of Intercultural Transfer. Annotations on the Appropriation of the Cakras in Early Theosophy*, in: Julie Chajes (Hg.): *Theosophical appropriations. Esotericism, Kabbalah, and the transformation of traditions*, Beer-Sheva 2016, S. 309–354.

⁶⁷ Richard King: *Orientalism and religion: postcolonial theory, India and “the mystic East”*, London 1999; Christine Maillard: *Ex oriente lux: Zur Funktion Indiens in der Konstruktion der abendländischen esoterischen Tradition im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Andreas Kilcher (Hg.): *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden 2010, S. 395–412; Douglas McGetchin: *Indology, Indomania, and orientalism: ancient India's rebirth in modern Germany*, Madison 2009.

⁶⁸ Peter Bishop: *Dreams of power. Tibetan Buddhism and the Western imagination*, London 1993; Frank Korom: *Tibet und die New Age-Bewegung*, in: Thierry Dodin (Hg.): *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, Köln 1997, S. 178–192; Martin Brauen: *Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder*, Bern 2000.

⁶⁹ Karl-Heinz Pohl: *Spielzeug des Zeitgeistes – Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen*, in: Josef Thesing (Hg.): *Dao in China und im Westen: Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie*, Bonn 1999, S. 24–46; Oliver Grasmück: *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum*, Münster 2004.

esoterischen Netzwerken und Wissenskontexten involviert waren. Diese Länder wurden zum signifikanten „Anderen“ einer esoterischen Historiographie.⁷⁰

„Egypt is the land of initiation, of great mysteries; India is the source of concepts such as reincarnation, karma and the subtle bodies; Tibet plays the role of the homeland of sages and the repository of ancient scriptures. [...] Esoterically, they are all stations in the transmission of an ageless wisdom, a *philosophia perennis* that has been accessible to the initiates of all times and places.“⁷¹

Für ein derartiges, weit popularisiertes Indien- und Tibetbild waren und sind neben persönlichen Reisen immer auch Medien (Romane, populärwissenschaftliche Reiseliteratur, Reisevorträge und Filme) sowie die massenwirksam inszenierten Begegnungen mit sogenannten Gurus aus Asien verantwortlich.⁷² Solche Begegnungen von Europäern und Nordamerikanern mit hochmobilen religiösen „Experten“ aus Asien haben eine Geschichte, die mindestens bis zum „Weltparlament der Religionen“ im Jahr 1893 im Kontext der *World's Columbian Exposition* in Chicago zurückgeht.⁷³

Die Rezeption von Wissen und Praktiken aus Hinduismus, Buddhismus und auch Daoismus folgte der Deutung der *philosophia perennis*. Die religiösen Quellen wurden als „mystische“, „spirituelle“ und „zeitlose Wahrheiten“ repräsentiert. Verstecktes, authentisches Wissen sollte über die Lektüre der Texte freigelegt und auf dieser Basis ein einfaches, spirituelles Leben in „Selbst-Realisierung“ geführt werden.⁷⁴ Diese Argumentationsweisen sind bis heute genuiner Teil des Yoga-Diskurses.⁷⁵ Aus religionswissenschaftlicher Sicht handelt es sich dabei um Stereotypisierungen und Essenzialisierungen wie in anderen orientalisierenden Diskursen auch, jedoch hier mit einem positiven Bezug.

Im Vergleich zu der Zeit um 1900 veränderten und multiplizierten sich die inhaltlichen Bezugnahmen und Narrative: So wurde die Imagination von und Repräsentation des tibetischen Buddhismus nach der Besetzung durch China in den 1950er Jahren stärker personalisiert, etwa durch die massive Medialisierung des 14. Dalai Lama im

⁷⁰ Hammer: Knowledge (Anm. 30), S. 98–134.

⁷¹ Ebd., S. 170.

⁷² Zu entsprechenden Hollywood-Filmen und dem Einfluss von Daisezu Suzuki und Maharishi Mahesh Yogi siehe Jane Naomi Iwamura: *Virtual orientalism: Asian religions and American popular culture*, Oxford 2011. Zu Jiddu Krishnamurti siehe Arthur Versluis: *American gurus. From American transcendentalism to new age religion*, New York 2014, Kap. 7. Sowohl bei Suzuki als auch bei Krishnamurti bestehen persönliche Verbindungen zur Theosophischen Gesellschaft Adyar. Suzukis Schüler wiederum war Alan Watts, ein gern gelesener Autor in der *New Age*-Szene.

⁷³ Dorothea Lüddeckens: *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnungen im 19. Jahrhundert*, Berlin 2002.

⁷⁴ Partridge: *Horizon* (Anm. 66), S. 314.

⁷⁵ Laura Christine Graham: *Ancient, Spiritual, and Indian. Exploring Narratives of Authenticity in Modern Yoga*, in: Russell Cobb (Hg.): *The Paradox of Authenticity in a Globalized World*, Wiesbaden 2014, S. 85–100.

bundesrepublikanischen Diskurs. Eine explizite Bezugnahme auf die theosophischen „Mahatmas“ in den Bergen Tibets wie um 1900 fand zu dieser Zeit nur noch in theosophischen Kreisen statt.⁷⁶ „Zu Beginn des Zeitalters der Düsenflugzeuge, der Satelliten, der globalen Telekommunikation und des weltweiten Tourismus war Tibet weitgehend entmystifiziert. [...] Die Einheitlichkeit der westlichen Tibetfantasien war verlorengegangen [...]“⁷⁷

Einen weiteren Unterschied stellte die verstärkte Bezugnahme auf Japan durch die Popularisierung einer spezifischen Konzeption des Zen-Buddhismus seit den 1940er Jahren dar. Prägend waren hier zunächst die Person und die Schriften des japanischen buddhistischen Intellektuellen „Daisetz“ Teitaro Suzuki (1870–1966). Diese Spielart des Buddhismus wurde als mit der Moderne und der westlichen Wissenschaft kompatibel propagiert. Suzuki setzte auf die individuelle Erfahrung des Einzelnen und inkludierte westliche humanistische Ideale.⁷⁸

Neben der Rezeption Suzukis war es der britisch-amerikanische Schriftsteller Alan Watts (1915–1973), ein Anhänger Suzukis, der mit seinem *The Way of Zen*⁷⁹ das Bild des Zen-Buddhismus in populären Kreisen im Westen maßgeblich beeinflusste.

„[...] *The Way of Zen* [...] helped define ‚Zen‘ as an atemporal religious orientation toward the immanent world around us. One result of this radical decontextualization was that ‚Zen‘ was no longer tied to a particular time, place, or even practice and instead came to be used as a label for everything from literature to modern art to poetry, music, or dancing.“⁸⁰

⁷⁶ Nicholas Goodrick-Clarke: *The Coming of the Masters. The Evolutionary Reformulation of Spiritual Intermediaries in Modern Theosophy*, in: Andreas Kilcher (Hg.): *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden u. a. 2010, S. 113–160.

⁷⁷ Peter Bishop: *Nicht nur Shangri-La: Tibetbilder in der westlichen Literatur*“, in: Dodin: *Mythos* (Anm. 68), S. 208–225, hier S. 220.

⁷⁸ Robert Sharf: *The Uses and Abuses of Zen in the Twentieth Century*, in: Inken Prohl, Hartmut Zinser (Hg.): *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, Hamburg 2002, S. 143–154; Jorn Borup: *Zen and the Art of Inverting Orientalism. Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks*, in: Peter Antes u. a. (Hg.): *New Approaches to the study of Religion. Regional, Critical and Historical Approaches*, Berlin 2004, S. 451–488; Thomas A. Tweed: *American Occultism and Japanese Buddhism*. Albert J. Edmunds, D. T. Suzuki, and Translocative History, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 2005, Nr. 2, S. 249–281; David McMahan: *The Making of Buddhist Modernism*, New York 2008; Inken Prohl: *California „Zen“. Buddhist Spirituality Made in America*, in: *Amerikastudien / American Studies*, 2014, Nr. 2, S. 193–206; Michael Bergunder: *„Religion“ and „Science“ within a Global Religious History*, in: *Aries*, 2016, Nr. 1, S. 86–141, hier S. 127 f.

⁷⁹ Alan Watts: *The Way of Zen*, New York 1957. Auf Deutsch erschienen als *Zen-Buddhismus: Tradition und lebendige Gegenwart*, Reinbek bei Hamburg 1961.

⁸⁰ Prohl: *Zen* (Anm. 78), S. 197.

Watts selbst experimentierte seit den 1930er Jahren mit Meditationspraktiken und war während seiner ersten Lebensphase in Großbritannien Mitglied der *London Buddhist Lodge* gewesen.⁸¹

In literarischer Hinsicht wurden in den 1970er Jahren Hermann Hesses (1877–1922) orientalisierende Werke *Siddharta* von 1922 und *Die Morgenlandfahrt* von 1932 wiederentdeckt und zu ikonischen Schriften erklärt – auf beiden Seiten des Atlantiks.⁸²

Ein dritter Punkt, der als wichtiger Unterschied zu der Zeit um 1900 zu nennen ist, weil er einen neuen geografischen Fokus spiritueller Imagination setzte, ist die zunehmende Rezeption und Romantisierung der Religiosität der nord- und südamerikanischen Indigenen (*Native Americans* oder *First Nations*). Publizistisch waren der amerikanische Ethnologe Carlos Castañeda (1925–1998) mit seinem Werk *The Teachings of Don Juan*⁸³ sowie die amerikanischen Autoren Frank Waters (1902–1995) mit seinem Buch *Book of the Hopi*⁸⁴ und John Neihardt (1881–1973) mit dem schon 1932 erschienenen und 1961 wieder aufgelegten Werk *Black Elk Speaks*⁸⁵ von zentraler Bedeutung.⁸⁶ Mit der „Entdeckung“ der indianischen Spiritualität verbunden war zudem die Schaffung eines neo-schamanistischen Diskursfeldes in und außerhalb der akademischen Sphäre.⁸⁷

Im Hinblick auf die Lebensführung kam neben dem Lesen und Diskutieren dieser weltanschaulichen Texte auch das individuelle und kollektive Experimentieren mit bewusstseinsverändernden Substanzen hinzu.⁸⁸

⁸¹ Versluis: Gurus (Anm. 72), S. 88.

⁸² Bräunlein: Jahre (Anm. 7), S. 213.

⁸³ Carlos Castañeda: *The teachings of Don Juan. A Yaqui way of knowledge*, Berkeley 1968; auf Deutsch erschien das Werk im Fischer Verlag: *Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*, Frankfurt a. M. 1973.

⁸⁴ Frank Waters: *Book of the Hopi. Drawings and source material recorded by Oswald White Bear Fredericks*, New York 1963, auf Deutsch: *Das Buch der Hopi*, Düsseldorf 1980.

⁸⁵ John Neihardt: *Black Elk speaks. Being the life story of a holy man of the Ogalala Sioux*, New York 1932; deutsch: *Black Elk speaks. Being the life story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, Lincoln 1961. Durch die Initiative von C. G. Jung kommt es 1955 zur deutschen Übersetzung und Veröffentlichung in der Schweiz: Schwarzer Hirsch, John Neihardt: *Ich rufe mein Volk. Leben, Traum und Untergang der Ogalalla-Sioux*, Olten 1955. In der Bundesrepublik erschien das Buch 1962 im Deutschen Taschenbuchverlag unter dem Titel: *Ich rufe mein Volk: Leben, Visionen und Vermächtnis des letzten großen Sehers der Ogalalla-Sioux*, München 1962.

⁸⁶ Bräunlein: Jahre (Anm. 7), S. 214.

⁸⁷ Siehe zum Ethno-Boom den Beitrag von Rosa Eidelpes in diesem Band. Vertiefend Kocku von Stuckrad: *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven 2003, Kap. II.1; Andrei Znamenski: *The Beauty of the Primitive. Shamanism and Western Imagination*, Oxford 2007, Kap. 6.

⁸⁸ Christopher Partridge: *The re-enchantment of the West*, Bd. 2, London 2005, Kap. 3; Wouter Hanegraaff: *Entheogenic esotericism*, in: Egil Asprem u. a. (Hg.): *Contemporary esotericism*, London 2014, S. 392–409; Christopher Partridge: *High culture. Drugs, mysticism, and the pursuit of transcendence in the modern world*, New York 2018, Kap.7.

„Zu Orientierungsgrößen eines aussichtsreichen bewusstseinsweiternden Drogenkonsums wurden in diesem Zusammenhang als ‚nicht-westlich‘ markierte ‚Hochkulturen‘ und insbesondere Religionen erklärt. Rückgriffe auf deren vermeintlich überlegenen Kenntnisse im Umgang mit Rauschmitteln und religiösen Ekstasen wurden unentwegt eingefordert. Sowohl ‚indianische‘ als auch ‚orientalische‘ [...] Kulturen und Religionen gerieten auf diesem Wege zum konstitutiven Referenzrahmen und Gestaltungsprinzip psychedelischer Drogenpraktiken.“⁸⁹

Der Historiker Schleking spricht deshalb auch von einer „Orientalisierung“ und der Religionswissenschaftler Partridge von einer „Sakralisierung“ des Drogenkonsums. Eine solche erfolgte um den Preis der Homogenisierung und Ahistorisierung dieser im psychedelischen Diskurs thematisierten amerikanischen und anderen Kulturen.⁹⁰

Das generelle Religionsverständnis war in beiden Zeiträumen kirchenkritisch, aber religionsfreundlich im Hinblick auf „asiatische“ Religionen und Traditionen, die großen Wert auf persönliche religiöse Erfahrung legten. Dies zeigt sich auch in der sukzessiven semantischen Verschiebung auf der objektsprachlichen Ebene von „religiös“ hin zu „spirituell“, die ab den 1950er Jahren zu beobachten ist. Der personale Gottesbegriff und dementsprechende Heilsentwürfe wurden zumeist abgelehnt.⁹¹

Die Typik der religiösen Semantik weist um 1900 und seit den 1970er Jahren Ähnlichkeiten auf.⁹² Begriffe wie „Entwicklung“ sowie Komposita mit den Präfixen „Selbst“ und „Höher“ waren in beiden Diskursen zu finden. Dahinter steht das Narrativ der „spirituellen Entwicklung“, das der esoterische Diskurs u. a. aus dem evolutionistischen und fortschrittsorientierten Denken der Natur- und Sozialwissenschaften des 19. Jahrhunderts übernommen hatte, ebenso wie die Entwürfe der Romantiker, die von einer langsamen Entwicklung von niederen zu höheren Formen der Existenz ausgingen. Diese Auffassung vertreten jedoch nicht nur Theosophen, sondern auch *New Thought*-Autoren. Die kommunizierten Ziele und Funktionen des „spirituellen Fortschritts“ oszillierten bereits um 1900 zwischen dem Wunsch reich zu werden und einer dezidierten Kulturkritik.⁹³

⁸⁹ Florian Schleking: Drogen, Selbst, Gefühl. Psychedelischer Drogenkonsum in der Bundesrepublik Deutschland um 1970, in: Pascal Eitler (Hg.): Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung, Bielefeld 2015, S. 293–326, hier S. 304.

⁹⁰ Ebd., S. 305, 309 u. Partridge: Re-enchantment, Kap 3 (Anm. 88), Bräunlein: Jahre (Anm. 7), S. 215–216.

⁹¹ Hubert Knoblauch: Soziologie der Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 2005, S. 123–133; Sawicki: Esoterik (Anm. 7), S. 182.

⁹² Klaus Bayer: Religiöse Sprache. Thesen zur Einführung, Berlin 2. überarb. Aufl. 2009.

⁹³ Wouter Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996, S. 462–482; Hammer: Elements (Anm. 37), S. 245–246.

Für die theosophischen Autoren und für die Entwürfe in der *Esoterica* und in den *New Age*-Bestsellern sind monistische Kosmologien und Anthropologien zentral. Diese lassen sich u. a. ideengeschichtlich zurückverfolgen zum Mesmerismus,⁹⁴ Swedenborgianismus, Spiritismus und dem *New Thought*.⁹⁵

Sowohl um 1900 als auch im *New Age* gab es eine Vielzahl von Körperpraktiken im Bereich der kollektiven rituellen Praxis, der alltäglichen Lebensführung und im Kontext therapeutischer Angebote. Dazu zählten beispielsweise Meditation, spezielle Ernährungsweisen⁹⁶ oder das heilende Auflegen von Händen⁹⁷. In beiden Perioden wurde Yoga praktiziert, wobei es sich um ein ganzes Spektrum von eher geistig-meditativen bis hin zu physischen, an Körperstellungen und Atmung orientierten Praktiken handeln konnte. Im Unterschied zur Zeit um 1900 ist in den 1970er und 1980er Jahren eine Diffusion des „Yoga“ als stärker körperlich orientierte Praxis bzw. ein quantitativer Zuwachs an tatsächlich Praktizierenden festzustellen. Damit einher ging auch eine Vervielfältigung der gesellschaftlichen Orte, an denen Yoga praktiziert wird.⁹⁸

Kontinuitäten, Transformationen und Aktualisierungen

In der Beantwortung der Frage, wie man die Kontinuität zwischen den beiden geschilderten Phänomenen im Verlauf des 20. Jahrhunderts denken und auch erforschen kann, orientiere ich mich abschließend zunächst an der Konzeption des Religionswissenschaftlers Helmut Zander, die er für sein Projekt der europäischen Religionsgeschichtsforschung dargelegt

⁹⁴ Karl Baier: Der Magnetismus der Versenkung: Mesmeristisches Denken in Meditationsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, Berlin 2013, S. 407–439.

⁹⁵ Gute Überblicke in: Catherine Albanese: *A Republic of Mind and Spirit*, Yale 2007 und Baier: *Meditation* (Anm. 33).

⁹⁶ Für die Makrobiotik und den Vegetarismus siehe z. B. Jörg Albrecht in diesem Band. Darin auch eine relationale Systematik, was als alternative Ernährungsweisen zu bezeichnen ist.

⁹⁷ Catherine Albanese: *The Aura of Wellness. Subtle-Energy Healing and New Age Religion*, in: *Religion and American Culture*, 2000, Nr. 1, S. 29–55; Jens-Uwe Teichler: „Der Charlatan strebt nicht nach Wahrheit, er verlangt nur nach Geld!“ Zur Auseinandersetzung zwischen naturwissenschaftlicher Medizin und Laienmedizin im deutschen Kaiserreich am Beispiel von Hypnotismus und Heilmagnetismus, Stuttgart 2002; Ulrich Dehn: *Reiki als spirituelle Heilungs- und Behandlungsbewegung*“, in: Inken Prohl u. a. (Hg.): *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, Hamburg 2002, S. 109–124; Anne-Cecile Hoyez: *The world of yoga: The production and reproduction of therapeutic landscapes*, in: *Social Science & Medicine*, 2007, Nr. 1, S. 112–124; Ruth Barcan: *Complementary and alternative medicine. Bodies, therapies, senses*, Oxford 2011.

⁹⁸ Suzanne Newcombe: *A social history of yoga and Ayurveda in Britain, 1950–1995*, Cambridge 2008; Beatrix Hauser (Hg.): *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*, Heidelberg 2013; Dworschak: *Geschichte* (Anm. 45); Karl Baier u. a. (Hg.): *Yoga in transformation: historical and contemporary perspectives*, Göttingen 2018.

hat.⁹⁹ In einem zweiten Schritt stellte ich die konkreten, direkt am Gegenstand orientierten Überlegungen des Religionswissenschaftlers Olav Hammer vor, um diese für den deutschsprachigen Raum zu durchdenken.

In der *longue durée* betrachtet, ist Kontinuität als ein Wandlungsprozess zu denken, bei dem bei der Weitergabe gleichzeitig eine Transformation der Gegenstände erfolgt. Auch wenn der Begriff Kontinuität eigentlich zu den „stabilitätsorientierten Metaphern“ gehört, soll er hier benutzt werden. Es finden bei der Transmission in diachronen Netzwerken selbstverständlich Anpassungen und Adaptionen statt. Der Begriff Pfadabhängigkeit ist für die historische Forschung eine nützliche, weil „elastische Metapher“, die besagt, dass „es kulturelle Festlegungen gibt, die nachfolgende Entwicklungen prägen. Das bedeutet nicht, ontologische Festlegungen für eine Kultur zu treffen, sondern historisch kontingente und im Prinzip reversible, jedoch stabile Festlegungen anzunehmen.“¹⁰⁰ Dabei bleiben manche Themen und Ideen in einem „Speichergedächtnis“, während andere im „kommunikativen Gedächtnis“ (angelegt an die Konzeption von Assmann¹⁰¹) abgelegt sind. Themen und Praktiken sind also in Latenz oder in Aktualisierung begriffen. Dabei bedeutet Aktualisierung,

„eine Vorstellung unter veränderten Bedingungen und in veränderter Deutung wieder aufzugreifen, sie möglicherweise aufgrund eines veränderten kulturellen Rahmens (wieder) zu entdecken (oder auch zu konstruieren), sie jedenfalls in einem veränderten Kontext zu interpretieren und in einen neuen Zusammenhang zu integrieren. Aktualisierung bedeutet mithin, entgegen einer auch möglichen Interpretation, dezidiert die Transformation von Traditionsgehalten. Aber dies passiert auf einem einmal abgesteckten Pfad.“¹⁰²

Auch Olav Hammer fragt nach dem *Wie* und dem *Wohin* solcher Weitergabeprozesse und entwickelt hierfür eine Heuristik:

„The New Age is eclectic, and these components can be combined in unexpected ways, generating new forms of religiosity that are partly Theosophical, but where the Theosophical influence is integrated into a practice that bears little similarity to anything that the founder of Theosophy, Helena Blavatsky, or her

⁹⁹ Zanders These ist, dass in der Spätantike im christlichen Kontext ein neues Konzept religiöser Zugehörigkeit entsteht. Nicht mehr die Geburt eines Menschen in eine Religion hinein, sondern eine persönliche Entscheidung wird zum mächtigen Modus von Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft. Er untersucht die kulturellen und politischen Folgen, die dieser Modus zu bestimmten Zeiten angenommen hat.

¹⁰⁰ Helmut Zander: „Europäische“ Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin 2016, S. 50.

¹⁰¹ Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997, S. 48–66.

¹⁰² Zander: Religionsgeschichte (Anm. 100), S. 52.

followers would have recognized. The historical predecessors that scholars can identify are often not the same as those invoked by 'New Agers' themselves."¹⁰³

Dieses von Hammer beschriebene Problem haben nicht nur Religionshistoriker. Um eine mögliche Operationalisierung zu illustrieren, setzt Hammer zunächst bei den Autoren und dem weltanschaulichen Schriftgut an. Er differenziert 1. eine direkte Verbindung, z. B. wenn nachzuweisen ist, dass ein *New-Age*-Autor theosophische Texte rezipiert hat oder gar Mitglied einer der theosophischen Gesellschaften war. Das trifft etwa auf Daisetz Suzuki zu; 2. eine mittelbare Verbindung, z. B. über eine der Nachfolgeorganisationen der Theosophischen Gesellschaften – beispielsweise wenn ein *New-Age*-Autor Mitglied einer Meditationsgruppe Alice Ann Baileys (1880–1949) war,¹⁰⁴ anthroposophische Schriften rezipierte, Vorträge der Referenten des *Summit Lighthouse*¹⁰⁵ besuchte oder die Schriften des amerikanischen Hellsehers Edgar Cayce (1877–1945) las (Cayce hatte theosophische Reinkarnationsvorstellungen in seine mediale Praxis integriert, wenn er Informationen über vergangene Leben an seine Klienten weitergab)¹⁰⁶; 3. eine Verbindung durch *spokespersons* des *New Age*, die nicht unbedingt durch Nachfolgeorganisationen der Theosophie, wohl aber durch theosophische oder post-theosophische Religiosität geprägt sind; 4. eine durch vielfältige mediale Diffusionsprozesse vermittelte Verbindung; in dieser Perspektive geraten die Theosophie als Organisation und deren Akteure aus dem Blick, präsent sind jedoch deren zentrale Themen in der populären Kultur (*Western Occulture*¹⁰⁷): Fernsehsendungen, die von „Atlantis“ berichten, Zeitschriften mit Artikeln zu Reinkarnationsvorstellungen, Besuche bei alternativreligiösen Heilern, die mit den Konzepten „Chakra“ und „Aura“ arbeiten, Bücher, die von „ägyptischen Mysterien“ berichten, okkulte Romane und die alltägliche

¹⁰³ Hammer: *Elements* (Anm. 37), S. 237.

¹⁰⁴ Sean O'Callaghan: *The Theosophical Christology of Alice Bailey*, in: Olav Hammer, Mikael Rothstein (Hg.): *Handbook of the Theosophical Current*, Leiden 2013, S. 93–112.

¹⁰⁵ Michael Abravanel: *The Summit Lighthouse. Its Worldview and the Theosophical heritage*, in: Olav Hammer, Mikael Rothstein (Hg.): *Handbook of the Theosophical Current*, Leiden 2013, S. 173–192.

¹⁰⁶ Shannon Trospen Schorey: *Sleeping Prophet. The life and legacy of Edgar Cayce*, in: Hammer: *Handbook* (Anm. 105), S. 135–150.

¹⁰⁷ Den Begriff „(Western) Occulture“ hat der Religionswissenschaftler Christopher Partridge geprägt. „Occulture is a constantly evolving religio-cultural milieu/culture that both resources and is resourced by popular culture. [...] Occulture is the cultural reservoir, which continually feeds new spiritual springs, sustains and challenges older traditions, and into which new ideas and novel confluences of old streams flow. Moreover [...] popular culture is a key component of the occultural cycle, in that it feeds into the occultural reservoir and also develops mixes, disseminates, and popularizes those ideas“; Partridge: *Horizon* (Anm. 66), S. 314, FN 4. Siehe ausführlich Christopher Partridge: *Occulture is Ordinary*, in: Egil Asprem u. a. (Hg.): *Contemporary esotericism*, London 2014, S. 113–133.

Konversation über diese Themen;¹⁰⁸ sowie 5. eine Verbindung, die aus einer Mischung der oben genannten Verbindungsmöglichkeiten besteht und die in der Empirie häufig anzutreffen ist.¹⁰⁹

Den Verbindungsmöglichkeiten 2 und 3 von Hammer ist das Konzept der „Kontaktzone“¹¹⁰ hinzuzufügen, bei der sich Esoteriker unterschiedlicher Generationen und Kulturen in einem bestimmten Rahmen begegneten und ein *face to face*-Austausch stattfand.¹¹¹ Historische Beispiele dafür sind die berühmten Eranos-Sommerkonferenzen am Lago Maggiore im Tessin, bei denen sich esoterische Autoren, Theologen, Philosophen, Psychologen und (Religions-)Historiker trafen, die unterschiedlicher kultureller Herkunft waren und verschiedene Generationen repräsentierten. Darunter waren Alice Bailey, C. G. Jung (1875–1961), Friedrich Heiler (1892–1967), Martin Buber (1878–1965), Mircea Eliade (1907–1986), Daisetz Suzuki und Gershom Sholem (1897–1982). Die Treffen fanden von 1933 bis 1988 statt und widmeten sich jeweils einem zentralen Thema. Die rahmende Hauptfrage aller Tagungen war, welche Rolle „Mythen“ und „Symbolismus“ für die Geschichte und die Gegenwart moderner Kulturen spielen. Die erste der Konferenzen beschäftigte sich mit Yoga und Meditation.¹¹² Im Eranos-Kreis wurde eine bestimmte Herangehensweise an Religion(en) zur Konvention, die der Religionswissenschaftler Wouter Hanegraaff als *religionism* bezeichnet und die Ähnlichkeiten mit dem perennialistischen Narrativ der weiter oben vorgestellten Esoteriker hat. *Religionism* meint, dass Text-Quellen im Hinblick auf die Suche nach dem „Ewigen“ und „Universellen“ untersucht werden sollen. Dahinter steht letztlich die Annahme, dass die eigentliche Referenz von Religion nicht im Bereich der menschlichen Kultur oder Gesellschaft liege, sondern in der persönlichen Erfahrung des „Göttlichen“.¹¹³ Dieses Narrativ ist eingebettet in eine Kritik am Projekt der Moderne.

Ein weniger elitär-akademisches Format bildeten Kontaktzonen in Form von religiösen Kommunen. Das hat der Religionswissenschaftler Steven Sutcliffe, der im Hinblick auf

¹⁰⁸ Zur okkultistischen Literatur gibt der Historiker Diethard Sawicki einen sehr guten Überblick für Deutschland. Sawicki: *Esoterik* (Anm. 7).

¹⁰⁹ Hammer: *Elements* (Anm. 37), S. 237–238, 248.

¹¹⁰ Der Begriff geht auf die Studie von Mary Louise Pratt: *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*, London 1992 zurück. Er wird z. B. verflechtungsgeschichtlich aufgegriffen durch Harald Fischer-Tiné, der ihn für seine medizin- und wissenshistorisch angelegte Studie zu britischer Kolonialmedizin und indischem Ayurveda benutzt: Harald Fischer-Tiné: *Pidgin-Knowledge: Wissen und Kolonialismus*, Zürich 2013.

¹¹¹ Siehe auch am Fallbeispiel Lebensreform im Beitrag von Eva Locher in diesem Band. In Bezug auf die Alternativernährung siehe das Beispiel von Jörg Albrecht in diesem Band im Hinblick auf den Distributionssektor.

¹¹² Olga Fröbe-Kapteyn: *Yoga und Meditation im Osten und im Westen*, Zürich 1934.

¹¹³ Hanegraaff: *Academy* (Anm. 31), S. 277–313; ausführlich zur Geschichte der Konferenzen: Hans Haki: *Eranos: Nabel der Welt. Glied der goldenen Kette. Die alternative Geistesgeschichte*, Gaggenau 2015.

Kontinuität von engeren oder loserer „lineages of practice“ spricht, für die schottische Findhorn-Gesellschaft illustriert.¹¹⁴ In dieser Kommune begegneten sich seit Beginn der 1960er Jahre britische und US-amerikanische Anhänger der christlichen Theosophin Alice Bailey sowie alternativ-kulturell interessierte *Baby Boomer*. Die Siedlung funktionierte über Jahre hinweg als transnationaler Knotenpunkt eines *New-Age*-Netzwerks, das einen Querschnitt von Ideen und Praktiken hinsichtlich Spiritualität, alternativer Heilverfahren, Kunst, Handwerk und Gärtnern abbildete.¹¹⁵

Neben stabileren Kontaktzonen wie solchen Siedlungen waren es reisende *spokespersons* und Referenten, oft in der Rolle des „spirituellen Lehrers“ oder „Gurus“, die temporär und an vielen Orten in den esoterischen Netzwerken für synchrone und diachrone Kommunikation sorgten. Um 1900 waren es etwa deutschstämmige US-Remigranten, die die alternativreligiöse Landschaft des Deutschen Kaiserreiches vervielfältigten.¹¹⁶ Ein Paradebeispiel für die Karriere einer *spokesperson* aus Indien ist der Autor Jiddu Krishnamurti (1895–1986), der qua Biografie eine direkte Verbindung zwischen beiden Perioden herstellte.¹¹⁷ Weitere Akteure waren die vielen hochmobilen Yoga- und Meditationslehrer, die in den letzten 120 Jahren gewirkt haben, wie Swami Vivekananda, Bellur Krishnamachar Sundararaja Iyengar (1918–2014), Maharishi Mahesh Yogi (1918–2008), „Rajneesh“ Chandra Mohan Jain („Bhagwan“, „Osho“, 1931–1990) und Harbhajan Singh Khalsa („Yogi Bhajan“, 1929–2004).¹¹⁸

Kontinuitäten lassen sich zudem durch die Rekonstruktion von Verlagsgeschichten (z. B. des gut aufgearbeiteten Eugen Diederichs Verlag¹¹⁹) und die Redaktionsgeschichte von

¹¹⁴ Sutcliffe: *Category* (Anm. 6), S. 15–16.

¹¹⁵ Ebd., S. 16.

¹¹⁶ Für die deutsche Theosophie waren das der Autor und Mediziner Franz Hartmann, für den Spiritismus das Medium Bernhard Cyriax und für Mazdaznan der Deutschschweizer David Ammann mit seiner Familie. Siehe Bigalke: *Lebensreform* (Anm. 42). Briten und US-Amerikaner wie Alice Ann Bailey, Alan Watts und Edgar Cayce sind bereits erwähnt worden; vgl. Versluis: *Gurus* (Anm. 72).

¹¹⁷ Maria Sofia Moritz: *Globalizing “Sacred Knowledge”*. *South Asians and the Theosophical Society, 1879–1930*, Bremen 2017.

¹¹⁸ Iwamura: *Orientalism* (Anm. 72); Mario Goldman: *Controversy, Cultural Influence, and the Osho/Rajneesh Movement*, in: James Lewis, James u. a. (Hg.): *Controversial New Religions*, Oxford 2005, S. 176–194; Scott Lowe: *Transcendental Meditation, Vedic Science and Science*, in: *Nova Religio*, 2011, Nr. 4, S. 54–76; Stefanie Syman: *The subtle body: the story of yoga in America*, New York 2011; Suzanne Newcombe: *The institutionalization of the yoga tradition*. „Gurus“ B. K. S. Iyengar and Yogini Sunita in Britain, in: Mark Singleton, Ellen Goldberg (Hg.), *Gurus of modern yoga*, Oxford 2014, S. 147–167.; Thorsten Laue: *Kundalini Yoga, Yogi Tee und das Wassermannzeitalter*. *Religionswissenschaftliche Einblicke in die Healthy, Happy, Holy Organization (3HO) des Yogi Bhajan*, Berlin 2007.

¹¹⁹ Wilhelm Friedrich Graf: *Das Laboratorium der religiösen Moderne*. Zur „Verlagsreligion“ des Eugen Diederichs Verlag“, in: Gangolf Hübinger (Hg.): *Versammlungsort moderner Geister: Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, München 1996, S. 243–298; Justus Ulbricht u. a. (Hg.): *Romantik, Revolution und Reform*. *Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900–1949*, Göttingen

Zeitschriften erfassen.¹²⁰ Bei den kleinen weltanschaulichen Verlagen bestehen jedoch meist Schwierigkeiten, an die jeweiligen Archivalien bzw. Nachlässe zu gelangen oder es mangelt an Forschungsinteresse.

Bräunlein bemerkt in diesem Zusammenhang, dass nicht selten vor dem Ausüben körperlich orientierter religiöser Praktiken zunächst eine kognitive Rezeption erfolgte: „Die Erweiterung des religiösen Feldes über die literarische Aufbereitung von Religionstraditionen kann als typisch gelten. Neue Formen von Religiosität werden zunächst als Leserreligion erschlossen.“¹²¹ Dabei verweist er auf die populären (literarischen) Lesestoffe als Quellen für die Rekonstruktion der Religionsgeschichten der „langen 1960er Jahre“. Auch die Nachlässe und Autobiografien einzelner Akteure können in dieser Hinsicht Auskunft geben, wie am Beispiel von Gustav Meyrink oder Carl Kellner gezeigt werden konnte.

Die Bedeutungen zentraler objektsprachlicher Begriffe wandeln, verschieben und vervielfältigen sich, bleiben jedoch häufig in pfadabhängigen Wegen der Rezeption.¹²² Um noch einmal ein Beispiel aus dem Bereich der Selbstthematisierung zu nennen: Der um 1900 aus Sanskrittexten entnommene Begriff *atman* wurde in der populären Lesart indischer Traditionen übersetzt mit „Selbst“ oder „Seele“. In der indischen Philosophie bezeichnete er das, was aus den Verwicklungen der empirischen Existenz zu befreien sei. In der westlichen Lektüre wurde er re-interpretiert als Befreiung des „Selbst“, so z. B. in der theosophischen Anthropologie. In einer späteren Lesart wurde diese Interpretation weiter umgedeutet in das Postulat, „sich selbst zu befreien“ bzw. „zu sich selbst zu kommen“ und „mit sich selbst eins zu werden“.¹²³

Zu guter Letzt: Jede nationale Betrachtungsweise dieser beiden (religiösen) Phänomene, und das hat der Artikel gezeigt, kommt schnell an ihr Ende. Die Erzählung von Kontinuitätsgeschichten und ihren Pfadabhängigkeiten ist nur möglich, wenn man sie verflechtungsgeschichtlich denkt, erforscht und erzählt.

1999. Zum Buddhismus siehe Peter Sinnemann: Der eigentliche Mittelpunkt der buddhistischen Literatur. Zur Geschichte des Oskar Schloss Verlags, in: Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte, 2004, S. 271–310.

¹²⁰ Ein sehr gutes Beispiel ist die Studie von Christoph Bochinger: *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1995.

¹²¹ Bräunlein: *Jahre* (Anm. 7), S. 214.

¹²² Hammer: *Knowledge* (Anm. 31).

¹²³ Dazu ausführlich Dworschak: *Geschichte* (Anm. 46), S. 209.

Fazit

Über den Vergleich zweier Yoga-Diskurse wurde erstens gezeigt, dass körperorientierte Spiritualität, bestimmte Arten und Weisen der Selbstthematization, die Betonung einer selbstverantwortlichen Ethik und ein affirmativer Orientalismus sowohl um 1900 als auch seit den 1970er Jahren im deutschsprachigen Raum gebündelt vorzufinden waren. Dieses Cluster von Ideen und Praktiken hatte bereits um 1900 eine gewisse soziale Reichweite.

Zweitens wurde die Hypothese plausibilisiert, dass dieser Diskurs in nachfolgende personale Netzwerke hinein- und über populäre Medienformen fortwirkte. Für die Erforschung von solchen Kontinuitätsgeschichten wurden in einem Zwischenschritt mögliche Ebenen und Gegenstände der Untersuchung benannt. Ausgangspunkt war eine Heuristik Olav Hammers, der diese für die Rekonstruktion der Entwicklung der Theosophie von der Moderne bis in die Spätmoderne vorschlägt. Zu den zu untersuchenden Ebenen bzw. Gegenständen gehören Kontaktzonen, Rezeptionsgeschichten von Lesestoffen, die Entwicklungen weltanschaulicher Zeitschriften, Institutionengeschichten von Vereinen und Verlagen sowie Biografien und Autobiografien von *spokespersons* aber auch von weniger bekannten Anhängern.

Die Untersuchung hat drittens gezeigt, dass viele dieser Kontinuitätsgeschichten als global und verflochten zu erzählen sind. Insbesondere für die Bundesrepublik und hier für die Periode zwischen 1945 und 1970 besteht jedoch noch erhöhter Bedarf an religions- und kulturgeschichtlichen Fallstudien, um ein dichteres und klareres Bild der Entwicklung dieses Diskurses aufzuzeigen.