

Pascal Eitler

Wissenschaftliche Ressourcen religiösen Wissens

Informationshoheiten und Politisierungsfelder in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1990

Im Zeichen der Säkularisierungsthese galt es lange Zeit geradezu als Allgemeinplatz, Religion und Wissenschaft nicht nur grundsätzlich voneinander zu unterscheiden, sondern auch leidenschaftlich miteinander zu konfrontieren – zumindest im Kontext der Moderne, so als gäbe es ›die‹ Religion oder ›die‹ Wissenschaft. Oftmals, so das teilweise noch immer geläufige Verständnis, hätte die Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert sogar die Stelle der Religion eingenommen, sowohl mit Blick auf die Sozial- als auch mit Blick auf die Naturwissenschaften.¹ Dieser Allgemeinplatz, der insbesondere die Zeitgeschichtsschreibung über die 1960er bis 1980er Jahre stark geprägt hat, erscheint inzwischen immer weniger erkenntnisförderlich und bröckelt zusehends. Weder für das 19. noch gar für das 20. Jahrhundert, betonte unlängst Hermann Lübke, kann man von einem solchen »Triumph der Wissenschaft über die Religion« sprechen.²

Unter den Tisch fällt bislang nicht nur regelmäßig, dass religiöse Kommunikation – zumindest im Fall des Christentums und der beiden großen Kirchen – in Form der Theologie bereits seit Jahrhunderten konstitutiv an wissenschaftlicher Kommunikation partizipiert, auch um und nach 1968. Konstatiert beziehungsweise postuliert werden häufig vermeintlich eindeutige Verdrängungsprozesse, wo es komplexe und kontingente Wechselverhältnisse detailliert erst noch zu rekonstruieren und zu analysieren gilt.³ Dass der Raum der Wissenschaft insbesondere in den 1960er bis 1980er Jahren immer größer wurde, nicht allein, aber auch in der Bundesrepublik Deutschland, heißt eben keineswegs, dass der Raum der Religion immer kleiner wurde. Derlei Vereinfachungen sozialer Zusammenhänge bringen die Zeitgeschichtsschreibung nicht voran, weder in Bezug auf die religiöse Kommunikation noch hinsichtlich der wissenschaftlichen Kommunikation.

Der vorliegende Beitrag wird diese Wechselverhältnisse und das Neben- beziehungsweise Miteinander von Religion und Wissenschaft demgegenüber aus diskursgeschichtlicher Perspektive in den Fokus rücken – im Rahmen einer Geschichte des Wissens, die sich vorrangig Begriffshaushalten und Argumentationsstrukturen widmet.⁴ Innerhalb dieses Rahmens ist es nicht nötig und sogar widersinnig, vorab zu definieren und zu disku-

1 Zur Historisierung und Dekonstruktion der Säkularisierungsthese vgl. nunmehr zum Beispiel: Manuel Borutta, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: GG 36, 2010, S. 347–376. Nach wie vor skeptisch gegenüber einer derartigen Dekonstruktion: Detlef Pollack, Rekonstruktion statt Dekonstruktion. Für eine Historisierung der Säkularisierungsthese, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 7, 2010, H. 3, S. 433–439.

2 Hermann Lübke, Religion nach der Aufklärung, in: Klaus Tenfelde (Hrsg.), Religion in der Gesellschaft. Ende oder Wende?, Essen 2008, S. 107–124, hier: S. 109. Wegweisend ist insbesondere: Christian Schmidtman, Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 2005.

3 Nicht aus wissenschaftsgeschichtlicher, sondern aus medienhistorischer Perspektive vgl. neuerdings zum Beispiel: Nicolai Hannig, Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen 2010, S. 302–304 und 394f.

4 Zur Geschichte des Wissens grundlegend und nach wie vor fruchtbar: Michel Foucault, Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1990 (zuerst frz. 1969).

tieren, was Religion oder Wissenschaft per se sei oder nicht sei. Im Mittelpunkt stehen im Folgenden vielmehr die sich wandelnden Definitionen und Diskussionen der Zeitgenossen. Ich frage danach, wie der Form oder dem Inhalt nach durchaus sehr unterschiedliche Deutungsmuster in überaus vielfältige und oftmals unerwartete Austauschbeziehungen traten, sozial- oder naturwissenschaftliche Wissensbestände plötzlich oder allmählich in religiöse Kommunikation inkludiert wurden und dabei noch stets aufs Neue angeeignet beziehungsweise verschiedenartig übersetzt werden mussten. In diesem Sinne spreche ich von unterschiedlichen und sich wandelnden Informationshoheiten im religiösen Feld der Bundesrepublik Deutschland zwischen etwa 1965 und 1990: Gefragt wird danach, welcher wissenschaftlichen Ressourcen sich religiöses Wissen in diesem Zeitraum mit welcher Breitenwirkung bediente beziehungsweise welchen es sich verweigerte.

Mit den 1960er bis 1980er Jahren gerät dabei ein Zeitraum in den Fokus, der in der Bundesrepublik Deutschland hinsichtlich der Religion und insbesondere mit Blick auf die beiden großen Kirchen häufig noch immer in erster Linie unter dem Rubrum der »Krise« und des »religious decline« verhandelt wird – sowohl im Fall der katholischen als auch und vor allem im Fall der evangelischen Amtskirche.⁵ Die Zeitgeschichtsschreibung erfasste historische Veränderungen diesbezüglich lange nur sehr oberflächlich – im Rahmen der Säkularisierungsthese und der immer gleichen Statistiken über wachsende Scheidungsraten oder sinkende Gottesdienstbesuche.⁶

Demgegenüber haben wissenschaftshistorische Fragestellungen in den letzten Jahren innerhalb der Zeitgeschichtsschreibung an Profil und Prestige gewonnen. Inzwischen zeigt sich deutlich, dass sowohl die Sozial- als auch die Naturwissenschaften ihre Prägnanz in der Bundesrepublik Deutschland zwischen Mauerbau und Mauerfall beeindruckend entfaltet und sogar verstetigt haben, sei es mit Blick auf das »Zeitalter der Planbarkeit« in den 1960er und frühen 1970er Jahren oder hinsichtlich der Entstehung und Durchsetzung der »Beratungsgesellschaft« in den späten 1970er und 1980er Jahren.⁷ Diese »Beratungsgesellschaft« wurde unlängst von Benjamin Ziemann auch am Beispiel von Therapeutisierungsprozessen innerhalb der katholischen Amtskirche beleuchtet.⁸ Doch so erkenntnisfördernd seine Arbeit auch ist: Im Folgenden sollen aus diskursgeschichtlicher Perspektive in erster Linie öffentliche Auseinandersetzungen im weiteren und nicht organisationshistorische Fragestellungen im engeren Sinne im Fokus stehen.

Indes: Religiöse Kommunikation vor allem auf der Ebene öffentlicher Auseinandersetzungen historisch zu betrachten und kritisch zu befragen, sollte nicht heißen, das Feld der

5 Auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maße zum Beispiel im Fall von: *Karl Gabriel*, Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 60er Jahren, in: *Axel Schildt/Detlef Siegfried/Karl Christian Lammers* (Hrsg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000, S. 528–543; *Detlef Pollack*, Der Protestantismus in Deutschland in den 1960er und 70er Jahren. Forschungsprogrammatische Überlegungen, in: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 24, 2006, S. 103–125; *Hugh McLeod*, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007.

6 Vgl. zum Beispiel: *Dietrich Thränhardt*, *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt am Main 1996; *Manfred Görtemaker*, *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Von der Gründung bis zur Gegenwart*, München 1999; *Andreas Rödder*, *Die Bundesrepublik Deutschland 1969–1990*, München 2004; *Gabriele Metzler*, *Einführung in das Studium der Zeitgeschichte*, Paderborn 2004; *Edgar Wolfrum*, *Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006.

7 Vgl. lediglich: *Gabriele Metzler*, *Konzeptionen politischen Handelns von Adenauer bis Brandt. Politische Planung in der pluralistischen Gesellschaft*, Paderborn 2005; *Thomas Brüsemeister/Rainer Schützeichel* (Hrsg.), *Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung*, Wiesbaden 2004.

8 Vgl. insbesondere: *Benjamin Ziemann*, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007.

Religionsgeschichte vorschnell in eine Form der Mediengeschichte zu überführen, die sich so weit von organisationshistorischen Fragestellungen und den beiden großen Kirchen entfernt, dass sie religiöse Kommunikation fast nur noch auf der Seite von Journalisten oder Publizistinnen zu erfassen vermag – und nicht gleichermaßen auf der Seite von Theologinnen oder Klerikern, anderen Gemeindemitgliedern und sonstigen Stellungnehmenden. In diesem Sinne wird im Folgenden die Öffentlichkeit der Religion und nicht die Religion der Öffentlichkeit in den Blick genommen.⁹ Andernfalls schleichen sich immer wieder altbekannte und oberflächliche Gegenüberstellungen von »kirchlichen« und »säkularen« Akteuren in die Zeitgeschichtsschreibung ein. Im Rahmen einer solchen Form der Mediengeschichte wird die inzwischen stark hinterfragte Säkularisierungsthese letztlich – intendiert oder unintendiert – fortgeschrieben: Die »kirchlichen« Akteure erscheinen nämlich meist als gezwungen, sich den »säkularen« Akteuren »anzupassen«.¹⁰ Gerade im Fall des zu untersuchenden Zeitraums wurde religiöse Kommunikation – Kommunikation in, mit und über Religion – jedoch in vielfältigen Situationen von verschiedenen Akteuren sehr unterschiedlich eingeleitet oder aufgenommen, fortgeführt oder abgewandelt, eingeengt oder ausgeweitet, in wachsendem Maße zudem von Entspannungstrainern oder Meditationslehrerinnen.¹¹

Auf der Ebene öffentlicher Auseinandersetzungen, so die These, lassen sich die möglichen und sich wandelnden wissenschaftlichen Ressourcen religiösen Wissens und einige damit eng verbundene, ebenso zentrale wie markante Transformationsprozesse in der Religionsgeschichte der 1960er bis 1980er Jahre besonders gut mit Blick auf zwei Problemkomplexe untersuchen, die innerhalb der Zeitgeschichtsschreibung erst allmählich auf Aufmerksamkeit stoßen: einerseits die Politische Theologie, andererseits das New Age.¹² Unter dem Begriff der Politischen Theologie versammelt der vorliegende Beitrag umfassende und folgenreiche Reformprojekte innerhalb des Christentums zwischen etwa 1965 und 1975 (I.). Unter dem Begriff des New Age werden daran anschließend esoterische Diskurse und Praktiken im Umfeld der sogenannten Alternativkultur zwischen etwa 1970 und 1990 verhandelt (II.). Sowohl im Fall der Politischen Theologie als auch im Fall des New Age wird dabei unter anderem danach gefragt, welche Politisierungsfelder im Kontext bestimmter Informationshoheiten jeweils erschlossen oder versperrt wurden.

I. »INFORMATION UND AKTION« – DIE POLITISCHE THEOLOGIE UND DIE HEGEMONIE DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

Unter dem Begriff der Politischen Theologie wurde zwischen Mitte der 1960er und Mitte der 1970er Jahre nicht nur ein intellektueller Austausch einiger weniger Theologinnen und Theologen, sondern eine breite Debatte über das fraglich gewordene Verhältnis von »Kirche« und »Welt« beziehungsweise »Glauben« und »Handeln« verhandelt.¹³ Diese

9 Unnötig einengend insofern: *Frank Bösch*, Die Religion der Öffentlichkeit. Plädoyer für einen Perspektivwechsel der Kirchen- und Religionsgeschichte, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7, 2010, H. 3, S. 447–453. Vgl. auch: *Hannig*, Die Religion der Öffentlichkeit.

10 Ebd., S. 19f. und 394.

11 Ausführlicher diesbezüglich: *Pascal Eitler*, »Gott ist tot – Gott ist rot«. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt am Main 2009.

12 Vgl. zum Beispiel: *Axel Schildt/Detlef Siegfried*, Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik von 1945 bis zur Gegenwart, München 2009, S. 357f. Für beide Problemkomplexe verzichte ich im Folgenden auf Anführungszeichen.

13 Vgl. insbesondere: *Klaus Fitschen/Stegfried Hermle/Katharina Kunter* u. a. (Hrsg.), Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre, Göttingen 2011; *Bernd Hey/Volkmar Wittmütz* (Hrsg.), 1968 und die

breite Debatte kreiste um eine nicht vollauf, aber doch vielfach neuartige Bestimmung des Christentums beziehungsweise der beiden großen Kirchen in der »modernen« Gesellschaft. Es ging um den Auftrag zur »Nachfolge« im Zeichen eines »kritischen«, wenn nicht sogar »revolutionären« Engagements in der »Welt von heute«.¹⁴

Die Politische Theologie und die Politisierung der Religion um 1968 stellten vor diesem Hintergrund nicht nur das Ergebnis und Ereignis einer öffentlichen Auseinandersetzung dar – sie zielten vielmehr auch ausdrücklich auf eine solche öffentliche Auseinandersetzung und verbanden sich daher erklärtermaßen mit einer Deprivatisierung und nicht etwa mit einer Privatisierung der Religion beziehungsweise des Christentums.¹⁵ Karl Rahner, der vermutlich einflussreichste katholische Theologe der 1960er und 1970er Jahre und eine der zentralen Referenzfiguren katholischer Reformprozesse in der Bundesrepublik Deutschland, warnte dementsprechend nachdrücklich vor einer »privatisierenden Engführung der christlichen Botschaft« und betonte stattdessen den »Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums«. 1970 stellte er klar: »Die christliche Botschaft selbst – und nicht nur ihre gesellschaftlichen Konsequenzen – will von sich aus in die Öffentlichkeit hineingesprochen werden.«¹⁶ Nicht zuletzt unter Verweis auf diese Deprivatisierung wäre es verfehlt, wollte man die Politisierung der Religion um 1968 als Säkularisierungsprozess begreifen – als Anpassungsleistung der beiden großen Kirchen an die »moderne« Gesellschaft, deren Entwicklungen und Veränderungen einige wenige Theologinnen und Theologen allenfalls erfolgreich hinterhereilen konnten.

An dieser Stelle gilt es vielmehr die produktive Rolle religiösen Wissens innerhalb eines Politisierungsprozesses zu unterstreichen, der um 1968 nicht nur, aber eben auch die beiden großen Kirchen erfasste.¹⁷ Ob dieser Politisierungsprozess innerhalb des religiösen Felds dabei aufseiten der Massenmedien eher auf Zuspruch oder auf Gegenwehr stieß, wird innerhalb der Zeitgeschichtsschreibung durchaus unterschiedlich beurteilt. Detailstudien zeigen jedoch, dass die Massenmedien zumeist zwischen »Reformern« und »Revolutionären« innerhalb der Politischen Theologie unterschieden und »Reformer« für den Bereich der Religion ebenso mehrheitlich befürwortet wurden wie für die Bereiche der Politik, Justiz, Bildung oder der Erziehung, besonders augenfällig zwischen 1968 und 1972.¹⁸

Kirchen, Bielefeld 2008; *Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke* (Hrsg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007. Vgl. auch: *Pascal Eitler*, *Politik und Religion: Semantische Grenzen und Grenzverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland (1965–1975)*, in: *Ute Frevert/Heinz-Gerhard Haupt* (Hrsg.), *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung*, Frankfurt am Main 2005, S. 268–303.

14 Aus kirchenhistorischer Perspektive jetzt auch, aber häufig ohne gesellschaftliche Tiefenschärfe: *Angela Hager*, *Ein Jahrzehnt der Hoffnungen. Kirchenreformbewegung in der bayerischen Landeskirche 1966–1976*, Göttingen 2010.

15 Vgl. lediglich: *Eitler*, *Politik und Religion*, S. 290f., *ders.*, »Gott ist tot – Gott ist rot«, S. 33 und 356; *Hannig*, *Die Religion der Öffentlichkeit*, S. 302, 317 und 395.

16 *Karl Rahner*, *Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt*, Freiburg im Breisgau 1970, S. 196f.

17 Einen breiten Überblick vermitteln beispielsweise: *Martin Klimke/Joachim Scharloth* (Hrsg.), 1968. *Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung*, Stuttgart 2007; *Dagmar Herzog*, *Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts*, München 2005; *Detlef Siegfried*, *Time is on my Side. Konsum und Politik in der westdeutschen Jugendkultur der 60er Jahre*, Göttingen 2007; *Jörg Requate*, *Der Kampf um die Demokratisierung der Justiz. Richter, Politik und Öffentlichkeit in der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main 2008.

18 Wenig überzeugend daher: *Hannig*, *Die Religion der Öffentlichkeit*, S. 345–356 und 392. Nicolai Hannig stützt seine Behauptung, die Massenmedien hätten die Politisierung der Religion um 1968 mehrheitlich abgelehnt, nur auf einige wenige Artikel und vor allem auf unveröffent-

Drei Themenschwerpunkte lassen sich innerhalb dieses Politisierungsprozesses – wie auch innerhalb der Berichterstattung – ausmachen und zumindest vorläufig unterscheiden: Das erste Politisierungsfeld markierten die Begriffe der »Armut« und der »Ungechtigkeit«, nicht allein, aber vor allem unter Verweis auf die sogenannte »Dritte Welt«; hiermit verbunden waren eine gründliche Analyse und grundsätzliche Kritik des Rassismus und Kapitalismus in der »Ersten Welt«. Das zweite Politisierungsfeld bildete die öffentliche Auseinandersetzung mit »Autoritäten« und »Hierarchien«, die weniger die »Dritte Welt« als vielmehr den Umgang mit der eigenen Geschichte beziehungsweise Nachgeschichte des Nationalsozialismus betraf; hiermit eng verstrickt war eine breite Debatte um Demokratisierungsprozesse und Partizipationschancen innerhalb der beiden großen Kirchen. Vielfach unmittelbar daraus abgeleitet wurde drittens eine nicht weniger breite Debatte um die massenmedial dauerpräsenste »Emanzipation« und »Revolution« der Sexualität sowie weitgehend neuartige, nämlich gleichberechtigte Geschlechterverhältnisse.¹⁹

In regelmäßiger und wohlwollender Bezugnahme auf zeitgenössische Entwicklungen und Untersuchungen in den Sozialwissenschaften wurden diese drei Themenschwerpunkte sehr rasch in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt. Die Politisierung der Religion um 1968 hechelte diesbezüglich keineswegs hinter bestimmten gesellschaftlichen Veränderungen – phantasievoll oder inspirationslos – her, sie war vielmehr seit Mitte der 1960er Jahre selbst in deren Konstituierung und Etablierung unterschiedlich engmaschig verwickelt. So suchten einige der führenden Köpfe der Politischen Theologie – vor allem Helmut Gollwitzer, Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz – die Kommunikation und Konfrontation mit den Sozialwissenschaften bereits zu Beginn der 1960er Jahre, entsprechend dem eigenen »Öffentlichkeitsanspruch« und vollkommen unabhängig von den gerade erst im Entstehen begriffenen Führungsgruppen der 1965 und 1966 erstmals ins Rampenlicht der Öffentlichkeit tretenden Studentenbewegung.²⁰

Statt an diesem Punkt von einer Anpassungsleistung zu sprechen, sollte man sehr viel umfassender nach den konkreten Situationen und sozialen Kontexten fragen, innerhalb derer sowohl der teilweise religiös geprägte »Studentenführer« Rudi Dutschke als auch dessen vollkommen unreligiös auftretender »Kronprinz« Hans-Jürgen Krahl, der katholische »Reformer« Karl Rahner und die protestantische »Revolutionärin« Dorothee Sölle zwischen Anfang und Mitte der 1960er Jahre zu einer eingehenden und mitteilungsbedürftigen Beschäftigung mit den Sozialwissenschaften veranlasst wurden. Journalisten und Publizisten wurden innerhalb dieser Gemengelage und dieses Wechselverhältnisses von Akteuren und Fraktionen keineswegs überall wegweisend – es gilt vielmehr, die historisch bemerkenswerte Eigendynamik und konjunkturell zunehmende Ausdifferenzierung von »religiösen« und »politischen«, »wissenschaftlichen« und »journalistischen« Akteuren und Stellungnahmen von Fall zu Fall zu untersuchen und dabei Selbstinszenierungen und Fremdetikettierungen gebührend zu berücksichtigen, will man die Zeitgeschichtsschreibung nicht immer wieder und vollauf unnötig in das Prokrustesbett der Säkularisierungsthese zwängen.²¹

licht gebliebene Vorträge und Briefe von Axel Springer und Rudolf Augstein. Vgl. auch: *ders.*, Axel Springer, Rudolf Augstein und die mediale Politisierung der Religion, in: *Fitschen/Hermle/Kunter*, Die Politisierung des Protestantismus, S. 198–220.

19 *Fitschen/Hermle/Kunter*, Die Politisierung des Protestantismus; *Hey/Wittmütz*, 1968 und die Kirchen; *Hermle/Lepp/Oelke*, Umbrüche.

20 Vgl. lediglich: *Eitler*, »Gott ist tot – Gott ist rot«, S. 217–233 und 252–282.

21 Die entscheidende Bedeutung der Sozialwissenschaften für die teilweise überaus unterschiedlichen Reformprojekte um 1968 betont bereits: *Heiner Meulemann*, Wertwandel in der Bundesrepublik zwischen 1950 und 1980. Versuch einer zusammenfassenden Deutung vorliegender Zeitreihen, in: *Dieter Oberndörfer/Hans Rattinger/Karl Schmitt* (Hrsg.), Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel. Folgen für das politische Verhalten in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1985, S. 391–411, hier: S. 403f.

Innerhalb der Politischen Theologie wurden vor allem sozial- beziehungsweise humanwissenschaftliche Deutungsmuster ausführlich diskutiert und dabei oftmals in die religiöse Kommunikation zielstrebig inkludiert – in erster Linie aus der Soziologie und der Politologie, sehr viel weniger hingegen aus der Psychologie oder der Ökonomie. Die beiden großen Kirchen, so Helmut Gollwitzer, die wichtigste Schnittstelle zur Studentenbewegung auf protestantischer Seite, sollten sich sehr viel häufiger und intensiver »den Humanwissenschaften aussetzen«. Anders als »interdisziplinär« konnte er sich die »Theologie nicht mehr vorstellen«.²² Auch wenn nur wenige evangelische oder katholische Theologen so weit gingen, gewannen sozialwissenschaftliche Deutungsmuster – nicht immer, aber vielerorts marxistisch ausgerichtet – um 1968 die Informationshoheit nicht allein innerhalb des im engeren Sinne politischen Felds, sondern ebenfalls innerhalb des im engeren Sinne religiösen Felds.²³ Sie beeinflussten nicht nur das Denken und Handeln auf der Ebene der Organisation der Amtskirche, der sich Benjamin Ziemann sehr umfassend gewidmet hat, sie prägten auch die öffentliche Auseinandersetzung um die mögliche, wünschenswerte Gestalt des Christentums beziehungsweise der beiden großen Kirchen in einem sehr viel breiteren Verständnis.²⁴

Die Hegemonie der Sozialwissenschaften im religiösen Feld der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1965 und 1975 betraf insofern, darauf kommt es hier an, sowohl die vermeintliche Peripherie als auch das offensichtliche Proprium des Christentums und des »eschatologischen Glaubens« – die »Botschaft« beziehungsweise den »Anruf«.²⁵ Jürgen Moltmann, der am meisten diskutierte evangelische Theologe um 1968 und eine der zentralen Referenzfiguren innerhalb der Politischen Theologie, erklärte dementsprechend 1966: »Der eschatologische Glaube kann nur zusammen mit den Wissenschaften zum geschichtlichen Selbstbewußtsein werden« – allen voran im permanenten Kontakt und im ernsthaften Austausch mit den Sozialwissenschaften.²⁶

Zu den wichtigsten und bekanntesten Bezugsgrößen dieses Transformationsprozesses innerhalb des religiösen Felds zählten dabei insbesondere – zeitgenössisch wenig überraschend – die »Meisterdenker« der Frankfurter Schule, noch häufiger als Max Horkheimer vor allem Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse, daneben insbesondere das bedeutendste Aushängeschild des »Neomarxismus« in der Bundesrepublik Deutschland, Ernst Bloch, bereits sehr viel seltener hingegen Erich Fromm oder auch Albert Camus.²⁷

Die »Klassiker« des Marxismus indes wurden innerhalb der Politischen Theologie meist nur oberflächlich rezipiert, jedenfalls innerhalb des moderateren Breitenstroms, auffallend weniger insbesondere als in den Führungsgruppen der Studentenbewegung.²⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, Lenin und Rosa Luxemburg wurden zumeist nur innerhalb

22 Helmut Gollwitzer, Klassenkampf ist keine Illusion, in: *ders.*, Forderungen der Umkehr, München 1976 (zuerst 1974), S. 209–219, hier: S. 217.

23 Einen breiten Überblick über die Sozialwissenschaften bieten insbesondere: Paul Nolte, Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert, München 2000; Clemens Albrecht/Günter C. Behrmann/Michael Bock u. a., Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt am Main 1999.

24 Vgl. vor allem: Ziemann, Katholische Kirche.

25 Rahner, Kritisches Wort, S. 194ff.

26 Jürgen Moltmann, Theologie in der Welt der modernen Wissenschaft [1966], in: *ders.*, Perspektiven der Theologie, München/Mainz 1968, S. 269–287, hier: S. 287.

27 Vgl. lediglich: Eitler, »Gott ist tot – Gott ist rot«, S. 217–233. Vgl. auch: Manfred Spieker, Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs, München 1974; Volker Spilbeck, Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie, Freiburg im Breisgau 1977.

28 Vgl. zum Beispiel: Rudi Dutschke, Zur Literatur des revolutionären Sozialismus von Karl Marx bis in die Gegenwart, in: sds-korrespondenz 1966, Sondernummer.

der radikaleren Seitenarme der Politischen Theologie ausführlich diskutiert, zum Beispiel aufseiten des Kritischen Katholizismus oder der Christen für den Sozialismus.²⁹ Eine bedeutende Ausnahme stellte in diesem Zusammenhang vor allem Helmut Gollwitzer dar, der sich bereits in den 1950er Jahren intensiv mit dem Marxismus auseinandergesetzt hatte, im Rahmen der sogenannten Marxismusstudien der Evangelischen Studiengemeinschaft.³⁰ Nur selten nahm einer der führenden Köpfe der Politischen Theologie um 1968 so unverhohlen und so häufig Bezug auf Marx wie er.³¹

Der Umstand, dass die »Klassiker« des Marxismus innerhalb dieses Transformationsprozesses keineswegs ins Zentrum des Interesses rückten, ist vor allem insofern bemerkenswert, als der zeitgenössisch so bezeichnete »Dialog zwischen Christentum und Marxismus« zwischen Mitte der 1960er und Mitte der 1970er Jahre zu den wichtigsten Katalysatoren und Stabilisatoren der Politischen Theologie zählte.³² Im Rahmen dieses »Dialogs« traten – ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil und maßgeblich getragen von der Paulus-Gesellschaft³³ – Christen, allen voran Karl Rahner und Johann Baptist Metz auf katholischer und Jürgen Moltmann auf protestantischer Seite, seit 1964 mit renommierten Marxisten wie Roger Garaudy, Adam Schaff, Milan Machovec oder Walter Hollitscher in ein interdisziplinäres und internationales, sowohl persönliches als auch publizistisches Gespräch.³⁴

Zwar muss dieser »Dialog« vor allem im Kontext des Kalten Kriegs beziehungsweise im Zusammenhang der »Klimaverbesserungen« gegen Mitte der 1960er Jahre betrachtet werden – innerhalb eines »großflächig angelegten Dialogs zwischen Ost und West«.³⁵ Zur »Gesprächsbasis« zwischen Christen und Marxisten wurde in diesem Sinne der Begriff des Humanismus.³⁶ Doch war der »Dialog« vor diesem Hintergrund von Anfang an auch und nicht zuletzt ein Aufeinandertreffen zwischen katholischen oder evangelischen Theologen einerseits und marxistischen Sozial- beziehungsweise Humanwissenschaftlern andererseits. Standen die Aktivitäten der Paulus-Gesellschaft bis Anfang der 1960er Jahre noch ganz im Zeichen des Gesprächs mit den Naturwissenschaften, so widmeten sich die führenden Köpfe der Politischen Theologie nunmehr verstärkt und überaus zielstrebig den Sozialwissenschaften – noch bevor diese gegen Ende der 1960er Jahre auf ein Höchstmaß an gesellschaftlicher Aufmerksamkeit stießen.

29 Vgl. lediglich: *Ben van Onna/Martin Stankowski* (Hrsg.), *Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1969; *Dorothee Sölle/Klaus Schmidt* (Hrsg.), *Christen für den Sozialismus*, 2 Bde., Stuttgart 1975.

30 *Iring Fetscher/Ulrich Duchrow* (Hrsg.), *Marxismusstudien*, 7 Bde., Tübingen 1954–1972.

31 Vgl. beispielsweise: *Helmut Gollwitzer*, *Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter* [1968], in: *ders.*, *Forderungen der Umkehr*, S. 44–69, hier: S. 68.

32 Untersucht man den »Dialog« vor allem auf der Ebene der öffentlichen Auseinandersetzung, so nahm er 1964 seinen Anfang und fand 1975 ein Ende. Die ansonsten sehr lesenswerte Untersuchung von Christian Widmann, die diesen »Dialog« nach vorne und hinten sehr viel offener halten möchte, ist diesbezüglich noch zu sehr einer geistesgeschichtlichen Perspektive verpflichtet: *Christian Widmann*, *Vom Gespräch zur Aktion? Der »christlich-marxistische Dialog« und die Politisierung des Protestantismus in den 1960er und 70er Jahren*, in: *Fitschen/Hermle/Kunter*, *Die Politisierung des Protestantismus*, S. 121–149.

33 Vgl. zum Beispiel: *Erich Kellner* (Hrsg.), *Christentum und Marxismus – heute*, Wien 1966.

34 Vgl. lediglich: *Eitler*, *Politik und Religion*; *Widmann*, *Vom Gespräch zur Aktion*.

35 *Peter Brückner*, *Terre des Hommes. Zum Dialog Christ-Marxist*, in: *Dorothee Sölle/Klaus Schmidt* (Hrsg.), *Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis*, Stuttgart 1974, S. 54–61, hier: S. 56.

36 *Johann Baptist Metz/Karl Rahner/Milan Machovec*, *Kann ein Christ Marxist sein? Ein Streitgespräch in Münster*, in: *Neues Forum* 15, 1968, H. 173, S. 293–300, hier: S. 295. Vgl. auch: *Johann Baptist Metz*, *Zukunft gegen Jenseits?*, in: *Kellner*, *Christentum und Marxismus – heute*, S. 218–228, hier: S. 221.

Wirft man in diesem Zusammenhang einen genaueren Blick auf die breite Debatte um die Politisierung der Religion in der Bundesrepublik Deutschland, so treten vier Ergebnisse in den Mittelpunkt der Untersuchung. Es waren – erstens – keineswegs nur die um 1968 allseits bekannten »Cheftheoretiker« der Sozialwissenschaften, die innerhalb der Politischen Theologie rezipiert und diskutiert wurden – auch wenn Ernst Bloch oder Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse überdurchschnittlich häufig berücksichtigt wurden. Am Beispiel der vier bedeutendsten Politischen Theologen um 1968 – Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Helmut Gollwitzer – lässt sich vielmehr unschwer verdeutlichen, dass auch aktuelle und empirische – soziologische oder politologische – Untersuchungen immer wieder Eingang in die öffentliche Auseinandersetzung fanden: Analysen und Kritiken zur wirtschaftlichen Entwicklung und zur politischen Anthropologie, zum Vietnamkrieg, zur »Kulturrevolution« oder zur Interdependenztheorie.

Allerdings lassen sich in dieser Beziehung durchaus Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus beobachten. Während sich Karl Rahner³⁷ beispielsweise mit der Futurologie und Ossip Kurt Flechtheim auseinandersetzte und sich Johann Baptist Metz³⁸ dem Aufklärungsbegriff oder dem Politikverständnis der Sozialwissenschaften widmete, beschäftigte sich Jürgen Moltmann unter anderem mit Dieter Senghaas und der Friedensforschung oder dem Entstehen und der Entwicklung von »totalitären Demokratien«.³⁹ Auch wenn sich die Politische Theologie nur in transkonfessioneller Perspektive adäquat begreifen und beschreiben lässt, so kommentierten und kritisierten protestantische Politische Theologen zentrale Politisierungsfelder der 1960er und 1970er Jahre doch insgesamt zielstrebig als ihre katholischen Kollegen.⁴⁰ Noch weiter als Jürgen Moltmann wagte sich diesbezüglich wiederum Helmut Gollwitzer vor, der Autoren wie Frantz Fanon und Charles Wright Mills, Arno Plack oder André Gorz ebenso selbstverständlich verhandelte wie Studien über die Arbeiterbewegung im Neokapitalismus oder das Chinabild der Massenmedien.⁴¹ Auch in diesem Zusammenhang ging Gollwitzer über die »Reformer« Rahner, Metz und Moltmann erkennbar hinaus.

Ebenso auffällig ist es, dass sich Rahner, Metz und Moltmann im Gegensatz zum »Revolutionär« Gollwitzer nicht nur eingehend mit vermeintlich »progressiven« Sozialwissenschaftlern beschäftigten, sondern ebenfalls und streckenweise sogar ausführlicher mit angeblich »reaktionären« Sozialwissenschaftlern wie Arnold Gehlen oder Helmut Schelsky, den entschiedenen »Antipoden« der »Frankfurter Schule«.⁴² Erst in diesem Rahmen wird ersichtlich, wie vielfältig und intensiv die Sozialwissenschaften innerhalb der Politischen Theologie aufgenommen und diskutiert wurden und dass die Sozialwissenschaften um 1968 – entsprechend dem inzwischen allerorten eingeklagten »Öffentlichkeitsanspruch« der beiden großen Kirchen – die Informationshoheit innerhalb des religiösen Felds erlangten.

37 Karl Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, München 1971, S. 210ff.

38 Johann Baptist Metz, »Politische Theologie« in der Diskussion [1969], in: *ders.*, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997, S. 33–61, hier: S. 35–47.

39 Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, S. 307; *ders.*, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964, S. 212–215.

40 Vgl. lediglich: Pascal Eitler, *Konziliare Aufbrüche und kontestative Umbrüche. Die Politisierung des Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1975*, in: *Fitschen/Hermle/Kunter*, *Die Politisierung des Protestantismus*, S. 249–271.

41 Vgl. vor allem: Helmut Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala*, München 1968.

42 Vgl. lediglich: Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, S. 285–310; Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, S. 102–110. Zu den »Antipoden« der »Frankfurter Schule« vgl. unter anderem: Nolte, *Die Ordnung*; Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen 2006.

In diesem Kontext und nicht zuletzt unter Verweis auf den »Dialog zwischen Christentum und Marxismus« wurde – zweitens – stets die maßgebliche Bedeutung der Sachlichkeit und der Redlichkeit, der Diskussion und der Information hervorgehoben. Auf der ersten großen Tagung der Paulus-Gesellschaft zum »Dialog zwischen Christentum und Marxismus« im Jahr 1965 erinnerte Erich Kellner, einer der Initiatoren und Organisatoren dieses Gesprächs, daher ganz selbstverständlich daran, »dass die Wissenschaften heute die nahezu einzige von der Menschheit universal anerkannte Autorität« darstellten. Die beiden großen Kirchen könnten »der Analyse und Kritik der Wissenschaften nicht mehr ausweichen«.⁴³ Karl Rahner ergänzte, zwar stehe zweifelsohne der »Anruf« im Zentrum des Evangeliums und der biblischen »Heilsbotschaft«, doch könne »kein Anruf ohne Information auskommen«. Eine eindeutige Unterscheidung zwischen »Anruf« und »Information« sei daher letztlich »nicht möglich«.⁴⁴ Johann Baptist Metz, der führende Kopf der Politischen Theologie auf katholischer Seite, sprach an dieser Stelle von einer »Versachlichung der christlichen Selbstaussage« und betonte den »der Bewußtseinsänderung dienen[den]« Wert des »informativischen Sprechens« innerhalb der Kirche. Ganz im Sinne der pausenlos bekundeten Deprivatisierung der Religion wurde dabei einhellig gefordert: »Information statt Emotion«.⁴⁵

An wenigen anderen Orten innerhalb dieses Transformationsprozesses im religiösen Feld der Bundesrepublik Deutschland trat dieser Informationsanspruch oder besser noch Informationszwang radikaler und provokativer in Erscheinung als in den maßgeblich von der evangelischen Theologin Dorothee Sölle und dem katholischen Theologen Fulbert Steffensky getragenen »Politischen Nachtgebeten« von 1968 in Köln. Nicht nur in den Universitäten und Akademien, in Pamphleten oder Monografien – auch und gerade im Gottesdienst sollten Diskussion und Information nunmehr in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit treten. Zwar wurde freimütig eingeräumt, dass »das Gebet und die Fürbitte eine eigene Funktion haben, die über die der Information und der Aktion hinausgeht«, doch dürfe es nicht dazu kommen, dass »wir im Gebet Dinge auf Gott abschieben, die wir selber zu tun haben« – »damit wir so beten können, müssen wir unsere Welt kennen«.⁴⁶ Aus diesem Grund sei »die Information der erste Schritt des Gebetes«. Und es wurde unmittelbar daran anschließend unterstrichen: »Der zweite Schritt des Gebetes ist die Diskussion«. Im Rahmen der »Politischen Nachtgebete« fand dieser Informationszwang sogar Eingang in die Fürbitten.⁴⁷ Zu Unrecht werden dieser Zwang beziehungsweise die Lust an der Information und der Diskussion bislang vorrangig oder sogar ausschließlich politischen Akteuren im engeren Verständnis zuerkannt.⁴⁸

Zu einem regelrechten *mot clé* innerhalb dieses Politisierungsprozesses avancierte in der öffentlichen Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften – drittens – sehr rasch der Begriff der Dialektik. Mit keinem anderen Begriff wurde so häufig stereotyp und plakativ die Vorstellung beziehungsweise die Hoffnung verknüpft, gesellschaftliche und ge-

43 Erich Kellner, *Wissenschaft und Ideologie*, in: *ders.*, *Christentum und Marxismus – heute*, S. 17–24, hier: S. 22f.

44 Rahner, *Kritisches Wort*, S. 194ff. Vgl. auch: Metz, *Zur Theologie der Welt*, S. 101–107.

45 Ebd., S. 107 und 116–120; Hans Schaefer, *Wissenschaft und Information*, in: Kellner, *Christentum und Marxismus – heute*, S. 24–33, hier: S. 26.

46 Dorothee Sölle/Michael Dohle/Egbert Höflich u. a., *CSSR – Santo Domingo – Vietnam*, in: Dorothee Sölle/Fulbert Steffensky (Hrsg.), *Politisches Nachtgebet in Köln*, Bd. 1, Mainz/Stuttgart 1969, S. 13–28, hier: S. 23.

47 Ebd., S. 24 und 26. Vgl. auch: Jürgen Tillmanns, *Beten in der Konfliktzone der Politik. Bericht über das Politische Nachtgebet in Köln*, in: *Evangelische Kommentare 1969*, Nr. 2, S. 334–336; Peter Cornehl, Dorothee Sölle, das »Politische Nachtgebet« und die Folgen, in: *Hermle/Lepp/Oelke*, *Umbrüche*, S. 265–284.

48 Die ansonsten sehr lesenswerte Untersuchung von Nina Verheyen ist diesbezüglich einseitig: *Nina Verheyen*, *Diskussionslust. Eine Kulturgeschichte des »besseren Arguments« in Westdeutschland*, Göttingen 2010.

schichtliche Konflikte besser als zuvor konkret benennen und kritisch befragen zu können. Der Kampfbegriff der Dialektik zielte stets auf den historischen Wandel und politische Veränderungen, transportierte und implizierte aber immer auch, wie unter anderem Johann Baptist Metz deutlich herausstellte, aller Gegensatzsemantik zum Trotz einen Ausblick auf »Versöhnung« und »Erlösung«.⁴⁹

Diese eschatologische Dimension des Christentums beziehungsweise der beiden großen Kirchen wurde innerhalb der Politischen Theologie niemals ernsthaft bestritten oder vernachlässigt. Jürgen Moltmann beispielsweise sprach in eben diesem Sinne von »der Dialektik von Emanzipation und Erlösung« und erläuterte, dass »die Emanzipation die Diesseitigkeit der Erlösung« und »die Erlösung die Jenseitigkeit der Emanzipation« sei.⁵⁰ Innerhalb der breiten Debatte um die Politisierung der Religion wurde daher sehr wohl immer wieder auf die traditionelle Differenzierung zwischen Immanenz und Transzendenz rekurriert – nunmehr allerdings bestand »zwischen Immanenz und Transzendenz keine Dichotomie«, sondern erwartungsgemäß eine »Dialektik«.⁵¹ Der »Dialog zwischen Christentum und Marxismus« wurde in eben diesem Zusammenhang als »dialektische Pädagogik« beschrieben und beworben, innerhalb derer »Christen Marxisten lehren, wie diese ihren Marx« und andersherum »Marxisten Christen lehren, wie diese ihre Bibel anders lesen können«.⁵²

Zwar erlangten die Sozialwissenschaften vor diesem Hintergrund sehr rasch die Informationshoheit im religiösen Feld der Bundesrepublik Deutschland, doch mussten sich die Übersetzung und Inklusion sozialwissenschaftlicher Wissensbestände in die religiöse Kommunikation dabei – viertens – stets an der Bibel oder besser noch am Evangelium und dem Auftrag zur »Nachfolge« messen lassen, vor allem im Hinblick auf das pausenlos bemühte Motiv der Nächstenliebe. Helmut Gollwitzer erläuterte dementsprechend 1968, es sei vor allem das Schweigen und Stillhalten in der Kirche angesichts der Armut und Ungerechtigkeit in der Welt, vor deren Hintergrund es die innerhalb der Studentenbewegung oftmals überaus aktiven Evangelischen Studentengemeinden zu verstehen und nicht zu verurteilen gelte: »Darum greifen sie [die Evangelischen Studentengemeinden] so begierig nach der Soziologie [...] das ist nicht Abfall vom Christentum, [...] sondern Wirkung dessen, was sie vom Evangelium gehört haben.«⁵³

Oftmals im Anschluss an Rudolf Bultmann war diesbezüglich von einer Entmythologisierung oder einer Reaktualisierung der biblischen »Heilsbotschaft« die Rede. Metz sprach an dieser Stelle von einer »zweiten Reflexion auf das Verhältnis von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis« und er betonte nachdrücklich, »die biblische Tradition selbst zwing[e] zu einer solchen zweiten Reflexion«.⁵⁴ Die – katholische und evangelische – Theologie beziehungsweise die beiden großen Kirchen befänden sich stets »in Auseinandersetzung mit allen Zeitströmungen und Zeitproblemen«.⁵⁵ Nicht nur

49 Vgl. zum Beispiel: Metz, Zur Theologie der Welt, S. 115f. Vgl. auch: Eitler, »Gott ist tot – Gott ist rot«, S. 277–280.

50 Jürgen Moltmann, Christentum als Religion der Freiheit, in: Erich Kellner (Hrsg.), Schöpferum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle, Wien 1969, S. 150–168, hier: S. 166f.; ders., Die Kategorie Novum. Theologie der Hoffnung, in: Evangelischer Erzieher 18, 1966, S. 101–110, hier: S. 109. Vgl. auch: Metz, Zur Theologie der Welt, S. 104–107; Helmut Gollwitzer, Die Dialektik des Reiches Gottes, in: ders., Veränderungen im Diesseits. Politische Predigten, München 1973, S. 59–68, hier: S. 62f.

51 Jürgen Moltmann, Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz, in: Internationale Dialog Zeitschrift 2, 1969, S. 2–13, hier: S. 2.

52 Arnold Künzli, Der Dialog ist nicht ganz tot. Bücher von Girardi, Gardavsky, Klugmann, Oestreicher und Kellner, in: Neues Forum 16, 1969, Nr. 181, S. 417–419, hier: S. 418.

53 Gollwitzer, Die Weltverantwortung der Kirche, S. 68.

54 Metz, Zur Theologie der Welt, S. 101–104.

55 Helmut Gollwitzer, Theologie-Studium und sozialistisches Studium [1971], in: ders., Forderungen der Umkehr, S. 149–150, hier: S. 149.

unter den führenden Köpfen der Politischen Theologie war man sich daher einig: »Es gibt zwar ein immerwährendes Evangelium, aber keine immerwährende Theologie«, aus diesem Grund bedürfe es des »heutigen Verstehens« und der »heutigen Sprache«, um »heutige Ziele« und »heutige Hörer« erreichen zu können.⁵⁶ Nicht selten bedienten sich die Übersetzung und Inklusion sozialwissenschaftlicher Wissensbestände dabei der rhetorischen Anverwandlung: Auf diese Weise gelangte zum Beispiel Dorothee Sölle, eine der wenigen protestantischen Theologinnen, die innerhalb der Politischen Theologie zu Wort kamen und auf Gehör stießen, fast mühelos von der christlichen »Auferstehung« zum sozialistischen »Aufstand«.⁵⁷

Dergestalt blieb das religiöse Wissen auch in diesem Fall als religiöses Wissen erkennbar und anerkennbar, die Politische Theologie war trotz vielfacher Konflikte und Divergenzen für ihre Gegner und Zweifler grundsätzlich anschlussfähig – und sei es in Form der Kritik. Nur vor diesem Hintergrund war es der Politischen Theologie um 1968 möglich, die breite Debatte um die beiden großen Kirchen in der »Welt von heute« tendenziell zu dominieren. Wie ein Blick auf den Katholikentag von 1968 in Essen oder den Kirchentag von 1969 in Stuttgart und die Untersuchung der Berichterstattung in Provinzblättern und Wochenzeitungen oder Intellektuellenzeitschriften eindrücklich verdeutlichen, besaß sie innerhalb der öffentlichen Auseinandersetzung in der Bundesrepublik Deutschland vor allem zwischen Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre eindeutig die Interpretationsvorherrschaft in Fragen der Religion beziehungsweise des Christentums.⁵⁸

Zwar sollten die wiederholten Aufrufe innerhalb der beiden großen Kirchen, sich den Sozialwissenschaften systematisch auszusetzen, nicht hagiografisch überschätzt oder zu sehr homogenisiert werden – es gilt vielmehr, die wissenschaftlichen Ressourcen religiösen Wissens jeweils genau zu spezifizieren und umfassend zu kontextualisieren. Doch kann schlicht keine Rede davon sein, dass sich im religiösen Feld bereits zu Beginn der 1970er Jahre eine »konservative Tendenzwende« verzeichnen ließe.⁵⁹ Auch der Rollback aufseiten der Amtskirche setzte sich erst während der zweiten Hälfte der 1970er Jahre und der ersten Hälfte der 1980er Jahre durch – wengleich er nach wie vor gebrochen blieb, wie die keineswegs unerhebliche Bedeutung katholischer und vor allem protestantischer »Reformer« im Rahmen der Friedens- oder Umweltbewegung in den 1980er Jahren eindrucksvoll belegt.⁶⁰ Von einer Interpretationsvorherrschaft der Politischen Theologie im religiösen Feld kann seit den 1980er Jahren jedoch nicht länger gesprochen werden.

II. »DAS TAO DER PHYSIK« – DAS NEW AGE UND DIE HEGEMONIE DER NATURWISSENSCHAFTEN

Das New Age wird innerhalb der Forschung im Gegensatz zur Politischen Theologie in aller Regel explizit oder implizit als vollkommen unpolitisch wahrgenommen.⁶¹ Und

56 Golwitzer, Die Weltverantwortung der Kirche, S. 46.

57 Dorothee Sölle, Aufstand und Auferstehung, in: *dies./Schmidt*, Christentum und Sozialismus, S. 49–53, hier: S. 49.

58 Ausführlicher diesbezüglich: Eitler, »Gott ist tot – Gott ist rot«; Fitschen/Hermle/Kunter, Die Politisierung des Protestantismus.

59 Deutlich überzogen: Hannig, Die Religion der Öffentlichkeit, S. 355.

60 Einen guten Überblick bietet nunmehr: Claudia Lepp, Zwischen Konfrontation und Kooperation. Kirchen und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik (1950–1983), in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7, 2010, H. 3, S. 364–385.

61 Vgl. lediglich: James Lewis/Gordon Melton (Hrsg.), *Perspectives on the New Age*, New York 1992; Daren Kemp/James Lewis (Hrsg.), *Handbook of New Age*, Boston 2007. Vgl. auch: Hubert Knoblauch, Das unsichtbare neue Zeitalter. »New Age«, privatisierte Religion und kulturelles Milieu, in: *KZfSS* 41, 1989, S. 504–525; Ingo Mörth, New Age – neue Religion?, in:

zweifelsohne nimmt die Politik innerhalb dieser synkretistischen Gemengelage esoterischer – »spiritueller«, »mystischer«, »okkultur« – Diskurse und Praktiken einen anderen Stellenwert ein als aufseiten katholischer oder evangelischer Reformprojekte um 1968. Sehr viel sinnvoller allerdings erscheint es mir, an dieser Stelle von divergierenden und konkurrierenden Prozessen der Politisierung von Religion zu sprechen, unterschiedlich sowohl auf der Ebene der Form als auch auf der Ebene des Inhalts. Im »Neuen Zeitalter« wurde die Politisierung der Religion nicht mehr diskursiv gegen deren vermeintliche oder tatsächliche Privatisierung in Anschlag gebracht, sondern tendenziell praktisch ineinander überführt – alles in allem sogar noch sehr viel grundsätzlicher als innerhalb der Studentenbewegung.

Auch aufseiten der zeitgenössisch so bezeichneten »New-Age-Bewegung« sah man »deutlich die gesellschaftliche Verantwortung im Hinblick auf die Gestaltung politischer Verhältnisse«, man fühlte sich durchaus »verantwortlich für das politische Geschehen«, allerdings erklärte man sich »für die Lösung jeglicher Probleme lieber selbst verantwortlich, als dass man sie Politikern überlassen würde«. ⁶² In diesem Sinne notierte Marilyn Ferguson, eine der zentralen Referenzfiguren esoterischer Diskurse und Praktiken in der Bundesrepublik Deutschland, Anfang der 1980er Jahre geradezu apodiktisch: »Dein Leben stellt deine politische Aussage dar«. ⁶³

Der das New Age in der Bundesrepublik Deutschland zwischen Anfang der 1970er und Ende der 1980er Jahre als »Bewegung« konstituierende Auftrag zur »Selbstentdeckung« und »Selbstentfaltung« wurde im Kontext der nach ›1968‹ rasch an Profil gewinnenden Alternativkultur mit zahlreichen Bemühungen um gesellschaftliche Veränderungen nahtlos verknüpft. ⁶⁴ Die beiden Politisierungsfelder, die in diesem Zusammenhang in den Fokus der öffentlichen Auseinandersetzung gerieten, waren insofern gleichzeitig politisch und privat und traten so und in diesem Umfang erstmals in den Bereich der religiösen Kommunikation: zum einen der Bereich der Gesundheitsfürsorge, zum anderen der Bereich des Umweltschutzes. Auf beiden Politisierungsfeldern, so die These, gewann das Wechselverhältnis zwischen Religion und Wissenschaft dabei eine signifikant andere Gestalt als bei der Politischen Theologie. Wie gezeigt werden soll, bediente sich das religiöse

Max Haller/Hans Joachim Hoffmann-Novotny/Wolfgang Zapf (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1989, S. 297–320; Christoph Bochsinger, New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994. Vgl. allerdings auch: Hubert Knoblauch, »Neues Paradigma« oder »Neues Zeitalter«? Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die »New-Age-Bewegung«, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hrsg.), Religion und Kultur, Opladen 1993, S. 249–270; Volkhard Krech, Politischer Protest mit spirituellen Mitteln. Überlegungen zur Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 6, 1993, S. 76–91.

62 Anonymus, Eine besondere Form der Vernunft, in: Esotera 13, 1982, S. 326–335, hier: S. 335. Vgl. ausführlicher: Pascal Eitler, »Alternative« Religion. Subjektivierungspraktiken und Politisierungsstrategien im »New Age« (Westdeutschland 1970–1990), in: Sven Reichardt/Detlef Siegfried (Hrsg.), Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968–1983, Göttingen 2010, S. 335–352.

63 Marilyn Ferguson, Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeichen des Wassermanns, München 1982, S. 272 und 474. Vgl. auch: Johann Quasier, Politische Form der neuen Gesellschaft, in: Gert Geisler (Hrsg.), New Age. Zeugnisse der Zeitenwende, Freiburg im Breisgau 1984, S. 38–44.

64 Zur Alternativkultur in der Bundesrepublik Deutschland vgl. nunmehr vor allem: Reichardt/Siegfried, Das Alternative Milieu. Vgl. ebenfalls: Sven Reichardt, »Wärme« als Modus sozialen Verhaltens? Vorüberlegungen zu einer Kulturgeschichte des linksalternativen Milieus vom Ende der 1960er bis Anfang der 1980er Jahre, in: Vorgänge 44, 2005, Nr. 171/172, S. 175–187; ders., Authentizität und Gemeinschaftsbildung. Politik und Lebensstil im linksalternativen Milieu vom Ende der 1960er bis zum Anfang der 1980er Jahre, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 21, 2008, S. 118–130.

Wissen im Fall esoterischer Diskurse und Praktiken zwischen Anfang der 1970er und Ende der 1980er Jahre anderer wissenschaftlicher Ressourcen als katholische oder evangelische Reformprojekte um 1968.

Der Bereich der Gesundheitsfürsorge betraf – den ausgreifenden Subjektivierungsmaßnahmen innerhalb des »Neuen Zeitalters« entsprechend – sowohl »geistige« beziehungsweise »spirituelle« als auch und vor allem »körperliche« beziehungsweise »materielle« Aspekte des Menschen, er erstreckte sich daher auf Meditationspraktiken oder Körpertechniken wie Yoga, auf Atemübungen und auf Ernährungsweisen.⁶⁵ Den beziehungsweise die Einzelnen galt es dabei ebenso zu »heilen« wie die Gesellschaft als Ganzes oder besser noch in ihrer »Ganzheitlichkeit«. In diesem Zusammenhang sprach Fritjof Capra, einer der führenden Köpfe innerhalb der »New-Age-Bewegung«, 1983 von einer alles und jeden umfassenden »Gesundheitspolitik« des »Neuen Zeitalters«. ⁶⁶ Die »Heilung« der Gesellschaft folgte dabei auf die »Heilung« der Einzelnen und ihrer Körper – in Gestalt einer »Kettenreaktion persönlicher Veränderungen«, so Marilyn Ferguson.⁶⁷ Obgleich das »Selbst« beziehungsweise dessen »Verwirklichung« und nicht die Gesellschaft im Zentrum des Interesses standen, wurde der Umgang mit dem Körper und dessen »Heilung« daher innerhalb der »New-Age-Bewegung« nicht selten als politisch betrachtet und beworben.⁶⁸

Von dieser Form der »Gesundheitspolitik« lässt sich der Bereich des Umweltschutzes nur noch heuristisch unterscheiden: Im Gegensatz zur Politischen Theologie stand im »Neuen Zeitalter« nicht länger die »Dritte Welt« im Zentrum des Interesses – sondern die vermeintlich »Eine«.⁶⁹ Der Bericht des Club of Rome fiel daher Anfang der 1970er Jahre auf überaus fruchtbaren Boden. Das Motto beziehungsweise Mantra des Umweltschutzes lautete in diesem Zusammenhang auch seitens der »New-Age-Bewegung«: »global denken, lokal handeln«.⁷⁰ Die Aufmerksamkeit richtete sich spätestens seit Beginn der 1980er Jahre insbesondere auf die Frage der »neuen« beziehungsweise »erneuerbaren« Energien und das angeblich unaufhaltsam heraufziehende »Solarzeitalter«.⁷¹ Die »Esotera«, das langjährige Sprachrohr des »Neuen Zeitalters« in der Bundesrepublik Deutschland, unterrichtete dementsprechend in den 1970er und 1980er Jahren regelmäßig über neuartige Energieträger, Formen des Energiesparens, die autonome Energieversorgung und alternative Wohnprojekte. Man suchte ganz im Sinne von Carl Friedrich von Weizsäcker nach »Wegen in der Gefahr«.⁷²

65 Vgl. lediglich: *Jennifer Lea*, Liberation or Limitation? Understanding Iyengar Yoga as a Practice of the Self, in: *Body and Society* 15, 2009, S. 71–92; *Pascal Eitler*, Körper – Kosmos – Kybernetik. Transformationen der Religion im »New Age« (Westdeutschland 1970–1990), in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 4, 2007, H. 1/2, S. 116–136.

66 *Fritjof Capra*, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern 1983, S. 144f.

67 *Ferguson*, *Die sanfte Verschwörung*, S. 220.

68 Ausführlicher diesbezüglich: *Eitler*, »Alternative« Religion.

69 *Rüdiger Lutz*, *Die sanfte Wende. Aufbruch ins ökologische Zeitalter*, München 1984, S. 21. Vgl. auch: *Mark Satin*, *Heile dich selbst und unsere Erde. Wege zum Aufbruch in eine neue Welt*, Freiamt 1993.

70 *Capra*, *Wendezeit*, S. 466; *Ferguson*, *Die sanfte Verschwörung*, S. 220. Vgl. auch: *Jürgen vom Scheidt*, *Im Zeichen einer neuen Zeit. Der Aufbruch des Menschen in eine andere Zukunft*, Freiburg im Breisgau 1988; *Daniel Siliescu*, *Das New Age Buch*, Mainz 1986. Vgl. zudem: *Nils Freytag*, »Eine Bombe im Taschenbuchformat«? Die »Grenzen des Wachstums« und die öffentliche Resonanz, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3, 2006, H. 3, S. 465–469.

71 *Capra*, *Wendezeit*, 438ff. Vgl. vor allem: *Hazel Henderson*, *Die neue Ökonomie. Menschliches und ökologisches Wirtschaften im Solarzeitalter*, München 1989.

72 *Carl Friedrich von Weizsäcker*, *Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung*, München 1976. Vgl. auch: *Rüdiger Lutz* (Hrsg.), *Bewußtseins(R)evolution*, Weinheim 1983; *ders.*, *Die sanfte Wende*.

Esoterische Diskurse und Praktiken waren diesbezüglich eng verknüpft mit der Entwicklungsgeschichte der Alternativkultur und dementsprechend vielfältig verwoben in die Gründungsgeschichte der »Grünen« und zahlreicher Bürgerbewegungen.⁷³ In diesem Sinne erklärte zum Beispiel Petra Kelly, einer der führenden Köpfe der »Grünen« in der ersten Hälfte der 1980er Jahre, überaus freimütig: »Mein Engagement bei den Grünen hat von erster Stunde an sehr, sehr viel mit meiner zutiefst religiös-spirituellen Orientierung zu tun.«⁷⁴ Dieser zentrale Aspekt nicht nur der Religions-, sondern auch der Politikgeschichte der 1970er und 1980er Jahre ist innerhalb der Zeitgeschichtsschreibung bislang erst ansatzweise in den Blick geraten.⁷⁵

Wirft man vor diesem Hintergrund einen genaueren Blick auf die wissenschaftlichen Ressourcen esoterischer Praktiken und Diskurse, nicht zuletzt im Hinblick auf diese beiden Politisierungsfelder, so treten drei Ergebnisse in den Mittelpunkt der Untersuchung. Es fällt – erstens – unschwer auf, dass im Fall des New Age erheblich zurückhaltender Deutungsmuster aus den Sozial- als aus den Natur- oder auch Informationswissenschaften in religiöse Kommunikation übersetzt und bemerkenswert inkludiert wurden.⁷⁶ Einige der führenden Köpfe des New Age waren in diesem Sinne nicht zufällig Naturwissenschaftler oder naturwissenschaftlich gut bewandert; Fritjof Capra zum Beispiel war Teilchenphysiker, Marilyn Ferguson arbeitete als Wissenschaftsjournalistin.⁷⁷ Referenzfiguren wie sie wurden rasch zu Verteilern und Vermittlern von naturwissenschaftlichen Wissensbeständen. Pausenlos wurde innerhalb der öffentlichen Auseinandersetzung um esoterische Diskurse und Praktiken über die vermeintlich bedeutendsten »Neuigkeiten« von der »vordersten Front der Wissenschaft« informiert, in programmatischen Grundlagenwerken ebenso wie in essayistischen Randbemerkungen, in Kochbüchern oder Fastenratgebern, vor allem auf den Gebieten der Quantenphysik und der Neuropsychologie, der Biokybernetik und der Systemtheorie.⁷⁸

Das »Neue Zeitalter«, so verkündete Mitte der 1980er Jahre ein Bericht in der »Esoterica«, bewege sich daher notwendig »an den Grenzen wissenschaftlichen Denkens, hin zu den Arbeiten der theoretischen Physiker«, die, so die Prognose, »letztendlich die Wissen-

73 Vgl. lediglich: *Charlene Spretnak*, Die Grünen. Nicht links, nicht rechts, sondern vorne. Mit einem Vorwort von Fritjof Capra, München 1985; *Gunter Hesse/Hans-Hermann Wiebe* (Hrsg.), Die Grünen und die Religion, Frankfurt am Main 1988.

74 *Petra Kelly*, Religiöse Erfahrung und politisches Engagement, in: *Hesse/Wiebe*, Die Grünen, S. 23–42, hier: S. 35.

75 Zur Gründungsgeschichte der »Grünen« vgl. nunmehr vor allem: *Silke Mende*, »Nicht rechts, nicht links, sondern vorne«. Eine Geschichte der Gründungsgrünen, München 2011. Vgl. auch: *Saskia Richter*, Die Aktivistin. Das Leben der Petra Kelly, München 2010; *Gottfried Küenzlen*, Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, Frankfurt am Main 1997.

76 Vgl. auch: *Mikael Rothstein*, Science and Religion in the New Religions, in: *James Lewis* (Hrsg.), The Oxford Handbook of New Religious Movements, Oxford 2004, S. 99–118; *James Lewis*, Science and the New Age, in: *Kemp/ders.*, Handbook of New Age, S. 207–230. Vgl. ebenfalls: *David Hess*, Science in the New Age. The Paranormal, Its Defenders and Debunkers, and American Culture, Madison 1993.

77 Elmar Gruber, einer der wichtigsten Protagonisten der »New-Age-Bewegung« in den 1980er Jahren, war Parapsychologe. Vgl. *Elmar Gruber/Susan Fassberg*, New-Age-Wörterbuch. 300 Schlüsselfbegriffe von A-Z, Freiburg im Breisgau 1986; *ders.*, Was ist New Age? Bewußtseins- und spirituelle Transformation und neue Spiritualität, Freiburg im Breisgau 1987.

78 *Ferguson*, Die sanfte Verschwörung, S. 167. Vgl. auch: *Fritjof Capra*, Das neue Denken. Die Entstehung eines ganzheitlichen Weltbildes im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik. Begegnungen und Gespräche mit führenden Geistes- und Naturwissenschaftlern der Wendezeit, Bern 1987; *ders.*, Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild, München 1977. Vgl. außerdem: *Geisler*, New Age – Zeugnisse der Zeitenwende.

schaft von morgen bestimmen werden.«⁷⁹ Verständlicherweise stieß das New Age demzufolge auf »immer mehr Unterstützung aus dem Bereich der Naturwissenschaft«.⁸⁰ Albert Einstein, Werner Heisenberg, Niels Bohr, Erwin Schrödinger oder Carl Friedrich von Weizsäcker wurden vor diesem Hintergrund zu gern und viel bemühten Stichwortgebern. Zu fast ebenso wichtigen Referenzfiguren avancierten Anfang der 1980er Jahre mitunter die Neuropsychologen und Biokybernetiker Humberto Maturana und vor allem Francisco Varela, zwei der zentralen Bezugsgrößen des sogenannten Radikalen Konstruktivismus – jener »unkonventionellen Wissenschaft mit neuem Paradigma« – nicht nur aufseiten der Natur-, sondern auch der Sozialwissenschaften.⁸¹

Ein programmatischer Artikel in der »Esotera« sprach in diesem Sinne 1981 sogar von einem »Zusammenschluss aller Wissenschaften zu einer einzigen«, einer Art »Science-Fiction-Wissenschaft«, die »von der Psychologie über die Physik und die Biologie bis zur Soziologie« alle Disziplinen und Fakultäten einschließen und versöhnen sollte. An anderer Stelle war von der »Wissenschaft des New Age« die Rede.⁸² Tatsächlich allerdings gewannen in der öffentlichen Auseinandersetzung über das »Neue Zeitalter« die Naturwissenschaften gegenüber den Sozialwissenschaften eindeutig die Informationshoheit. Ausdrücklich hervorgehoben wurde häufig, dass Religion und Wissenschaft stärker als je zuvor aufeinander angewiesen seien, es gelte demzufolge, die »gespaltene, entfremdete, in Religion und Wissenschaft getrennte Wirklichkeit« zu überwinden, um zur »Wirklichkeit als Ganzes« vorzustoßen.⁸³ »Wissenschaft und Religion«, so ein Artikel in der »Esotera« von 1973, gingen innerhalb des »Neuen Zeitalters« mühelos »Hand in Hand« – »die Wissenschaft [sei] religiöser geworden, die Religion wissenschaftlich«.⁸⁴

Angesichts der Hegemonie der Natur- und Informationswissenschaften innerhalb der »New-Age-Bewegung« gewannen – zweitens – vor allem kybernetische und systemtheoretische Begriffshaushalte und Argumentationsstrukturen innerhalb des religiösen Felds der Bundesrepublik Deutschland in beispielloser Weise an Bedeutung und Verbreitung. Immer wieder war in diesem Kontext – meist unter Verweis auf Thomas Kuhn⁸⁵ – von einem »neuen Paradigma« beziehungsweise einem »Paradigmen-Wechsel« die Rede.⁸⁶ Der die synkretistische Gemengelage von esoterischen Praktiken und Diskursen charakterisierende Auftrag zur »Selbstentdeckung« und »Selbstentfaltung« wurde auch in diesem Sinne von einem pausenlos eingeklagten Anspruch auf »Ganzheitlichkeit« getragen und auf diese Weise entscheidend spezifiziert.⁸⁷ Insbesondere »die Erkenntnisse der modernen Physik«, notierte ein »New-Age-Ratgeber« aus den 1980er Jahren, »begründen eine Vorstellung vom Universum als einem miteinander verknüpften Netz von Systemen« – »alles ist eins«.⁸⁸ Die Systemtheorie und die Kybernetik, so behauptete Fritjof Capra

79 *Geri-Ann Galanti*, Einssein mit dem Universum, in: *Esotera* 14, 1983, S. 219–223, hier: S. 223.

80 *Holger Kalweit*, Alles ist eins, in: *Esotera* 12, 1981, S. 402–409, hier: S. 403

81 *Anonymus*, Die Möglichkeit der Transformation. Interview mit Francisco Varela, in: *Esotera* 14, 1983, S. 1002–1005. Vgl. lediglich: *Siegfried J. Schmidt* (Hrsg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt am Main 1988.

82 *Holger Kalweit*, Alles ist eins, S. 402, 405 und 409; *Peter Andreas*, Durchbruch des Lichts, in: *Esotera* 12, 1981, S. 435–438, hier: S. 436. Vgl. auch: *Capra*, *Wendezeit*, S. 289.

83 *Anonymus*, Andere Wirklichkeiten, in: *Esotera* 14, 1983, S. 904–914, hier: S. 914.

84 *Karl Otto Schmidt*, Der innere Mensch rückt nach vorn, in: *Esotera* 4, 1973, S. 1074–1079, hier: S. 1078. Vgl. auch: *Rothstein*, *Science and Religion*; *Lewis*, *Science and the New Age*.

85 *Thomas Kuhn*, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967.

86 Vgl. lediglich: *Capra*, *Wendezeit*, S. 11.

87 Zum Begriff und zur Geschichte der »Ganzheitlichkeit« vgl. vor allem: *Anne Harrington*, *Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren*, Reinbek 2002.

88 *Helmut Fuchs*, *Gesund aus innerer Kraft. Vorbeugen und heilen durch Selbsttraining*, Freiburg im Breisgau 1986, S. 32; *Kalweit*, *Alles ist eins*.

vollmundig, würden inzwischen hinlänglich verdeutlichen, »daß ganzheitliche Anschauungen ebenfalls wissenschaftlich sind.«⁸⁹

Im Bereich der Gesundheitsfürsorge wurden dementsprechend zum Beispiel in erster Linie »psychosomatische« Behandlungsweisen vorgebracht und beworben: Krankheiten galt es stets »ganzheitlich« zu verstehen und zu »heilen«, sowohl in »spiritueller« als auch in »materieller« Dimension. Fritjof Capra unterstrich an dieser Stelle den »Systemcharakter« der »Gesundheitspolitik« im »Neuen Zeitalter« und sprach in eben diesem Sinne von einem »Systembild des Lebens«.⁹⁰ Historisch zu kontextualisieren gilt es diese »Gesundheitspolitik« nicht allein im Hinblick auf die Naturheilkunde und Lebensreformbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, sondern insbesondere mit Bezug auf die Trimm-Dich-Bewegung der 1970er Jahre oder den Aerobic-Hype der 1980er Jahre.

Dass diese »ganzheitlichen Anschauungen« nicht dialektisch, sondern kybernetisch ausgerichtet waren, hatte weitreichende Folgewirkungen nicht nur auf der Ebene des Diskurses, sondern auch auf der Ebene der Praxis. Engmaschig verbunden mit diesen naturwissenschaftlichen Deutungsmustern und dem permanent bemühten Anspruch auf »Ganzheitlichkeit« war nämlich die Betonung von oft nur schwer beobachtbaren Wechselwirkungen und sogenannten Feedback-Schleifen. An anderer Stelle wurde in eben diesem Zusammenhang nachdrücklich hervorgehoben, dass in einem »Netzwerk« letztlich unaufhörlich »alles mit allem zusammenhängt.«⁹¹ Im Rahmen der Kybernetik beziehungsweise der Systemtheorie erschien ein unmittelbares politisches Intervenieren in gesellschaftliche Entwicklungen daher kaum noch länger sinnvoll. Innerhalb von Feedback-Schleifen gäbe es schließlich, so schloss man durchaus folgerichtig, keinen strategisch privilegierten Ort des Eingreifens, der zum Angriffspunkt des »Widerstands« oder einer »Revolution« hätte werden können. Die Politische Theologie um 1968 besaß einen derartigen Angriffspunkt sehr wohl.⁹²

Marilyn Ferguson sprach vor diesem Hintergrund und in Bezug auf die Begriffe des Systems und des Netzwerkes Anfang der 1980er Jahre überaus selbstbewusst vom »wichtigsten Wechsel im politischen Denken« nach »1968«.⁹³ In diesem Sinne war innerhalb der »New-Age-Bewegung« mit Vorliebe von einer »sanften Verschwörung« die Rede und nicht – wie im Fall der Studentenbewegung – von einer »großen Verweigerung«.⁹⁴ Nicht der Konflikt stand mithin im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, der »Widerstand« oder die »Revolution«, sondern die Kooperation.

Anders als im Fall der Politischen Theologie folgten auf die mannigfach eingeforderten und pausenlos erbrachten Informationen »von der vordersten Front der Wissenschaft« daher oftmals gerade keine Diskussionen – insbesondere innerhalb sogenannter Meister-Schüler-Beziehungen. »Weder Argumente noch Diskussionen«, so ein viel zitiertes Yoga-Buch aus den 1970er Jahren, könnten »denen die Wahrheit nahe bringen, die noch nicht den nötigen Grad der Reife besitzen, um sie zu empfangen.«⁹⁵ Die innerhalb des New

89 Capra, *Wendezeit*, S. 40f., 47, 80f. und 294ff.

90 Capra, *Das neue Denken*, S. 201f.; *ders.*, *Wendezeit*, S. 293.

91 Satish Kumar, Vorwort, in: *ders./Roswitha Hentschel* (Hrsg.), *Viele Wege. Paradigmen einer neuen Politik*, München 1985, S. 9–11, hier: S. 10. Vgl. auch: Capra, *Wendezeit*, S. 166f.

92 Vgl. lediglich: Pascal Eitler, *Zwischen »großer Verweigerung« und »sanfter Verschwörung«. Eine religionshistorische Perspektive auf die Bundesrepublik Deutschland 1965–1990*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 38, 2010, S. 213–229.

93 Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, S. 239 und 242. Zur Entwicklung und Wahrnehmung der Kybernetik in der Bundesrepublik Deutschland vgl. vor allem: *Michael Hagner/Erich Hörl* (Hrsg.), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt am Main 2008; *Philipp Aumann*, *Mode und Methode. Die Kybernetik in der Bundesrepublik Deutschland*, Göttingen 2009.

94 Vgl. lediglich: Eitler, *Zwischen »großer Verweigerung« und »sanfter Verschwörung«.*

95 *Swami Vishnudevananda*, *Das große illustrierte Yoga-Buch. Mit mehr als 150 Abbildungen*, Freiburg im Breisgau 1975, S. 13.

Age sehnsüchtig erwartete und angeblich bereits aufziehende »Bewußtseinstransformation« verdanke sich weniger einer konsequent verfolgten Überzeugungsarbeit als einem evolutionären Entwicklungssprung.⁹⁶

Naturwissenschaftliche Wissensbestände über Systeme und Netzwerke wurden dabei in aller Regel – drittens – auf buddhistische, hinduistische oder taoistische »Weisheitslehren« aus dem »Fernen Osten« bezogen, nur sehr selten indes auf das Evangelium und die biblische »Heilsbotschaft«.⁹⁷ Dieser ausufernde und weitgehend unerforschte Orientalisierungsprozess – der nicht nur das New Age, sondern auch Techniken der Sexualität, Veränderungen der Ernährung oder die *martial arts* betraf⁹⁸ – war der Politischen Theologie um 1968 noch weitgehend fremd.⁹⁹ Auch im Fall des »Neuen Zeitalters« wurden Religion und Wissenschaft mithin keineswegs unversöhnlich einander gegenübergestellt. Yoga beziehungsweise Tantra beispielsweise wurde diesbezüglich als ein »empirisch-wissenschaftliches System« beschrieben und beworben – als »eine Wissenschaft, durch die sich der Einzelne der Wahrheit nähert«. An anderer Stelle war in eben diesem Sinne von einer »tantrischen Naturwissenschaft« die Rede.¹⁰⁰

Systemtheoretische beziehungsweise kybernetische Wissensbestände wurden vielmehr geradezu selbstverständlich in hinduistische, buddhistische oder taoistische »Ganzheitslehren« überführt und vice versa. Der gebetsmühlenhaft beteuerte Anspruch auf »Ganzheitlichkeit« eröffnete an dieser Stelle eine sehr flexible und gerade deswegen produktive »Fusionssemantik«.¹⁰¹ »Ganzheitliche Anschauungen« wurden demzufolge das eine Mal als wissenschaftlich, das andere Mal als religiös ausgewiesen und angepriesen, mitunter auch in Bezug auf christliche, jüdische oder muslimische Mystiker und Mystikerinnen. Älteste Mystik und neueste Physik, so wurde immer wieder erklärt, ständen schließlich mitnichten im Widerspruch und könnten daher ineinander überführt beziehungsweise miteinander vermittelt werden: Buddha und Laotse mit Unschärferelationen und Teilchenbeschleunigern. In eben diesem Sinne sprach Fritjof Capra vom »Tao der Physik« und verortete das »Neue Zeitalter« im »Schnittfeld von Naturwissenschaft und Mystik«.¹⁰² Ein Artikel in der »Esotera« sprach 1980 von einer »Synthese von Mystik und Quantenphysik«. »Nach und nach«, so die Hoffnung, würde die »alte Weisheit« des »alles ist eins« – die *unio mystica* – von den Natur- und Informationswissenschaften anerkannt.¹⁰³

96 I. Nelson, Die Synthese von Mystik und Quantenphysik, in: Esotera 11, 1980, S. 51–60. Vgl. auch: Marilyn Ferguson, Geist und Evolution. Die Revolution der Gehirnforschung, München 1986.

97 Vgl. allerdings: Fritjof Capra/David Steindl-Rast, Wendezeit im Christentum. Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie, Bern/Wien 1991. Zur zentralen Referenzfigur wurde an dieser Stelle in der Regel Teilhard de Chardin.

98 Für wichtige Hinweise danke ich an dieser Stelle Maren Möhring, Marcel Streng und Monja Schottstädt.

99 Vgl. lediglich: Eitler, Körper – Kosmos – Kybernetik. Vgl. auch: Andrea Grace/James Lewis, Imagining India. The Influence of Hinduism on the New Age Movement, in: ders./Melton, Perspectives on the New Age, S. 48–58.

100 Claus Claussen, Konfrontation mit Yoga, in: Esotera 8, 1977, S. 998–1010, hier: S. 1009; Vishnudevananda, Yoga-Buch, S. 15 und 29; Ajit Mookerjee, Tantra ... die Bewußtheit und die Wonne, in: Esotera 4, 1973, S. 983–986, hier: S. 984.

101 Zum Begriff der »Fusionssemantik« vgl. vor allem: Krech, Politischer Protest mit spirituellen Mitteln.

102 So der Untertitel von: Capra, Das neue Denken. Vgl. auch: ders., Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie, Bern 1984; ders., Wendezeit, S. 337. Vgl. Stanislav Grof (Hrsg.), Alte Weisheit und modernes Denken, München 1986.

103 Nelson, Die Synthese von Mystik und Quantenphysik, S. 51; Vishnudevananda, Yoga-Buch, S. 16. Vgl. auch: Kalweit, Alles ist eins.

Vor dem Hintergrund dieses Orientalisierungsprozesses beschäftigte man sich innerhalb des New Age sehr ausführlich mit »übersinnlichen Wahrnehmungen«, Trancezuständen, Hypnosetechniken, Schamanismus, Geistergesprächen und anderen »paranormalen Erscheinungen«. Hervorgehoben wurde jedoch, »daß Esoteriker in keiner Weise unwissenschaftliche oder wissenschaftsfeindliche Menschen sind, wie ihnen häufig unterstellt« werde – sie betrachteten vielmehr »gerade die paranormalen Erscheinungen als kaum verstandene, aber wissenschaftlich durchaus belegte Phänomene, die einer wissenschaftlicher Klärung bedürfen und auch zugänglich« seien.¹⁰⁴

Vollkommen verfehlt wäre es nach meinem Dafürhalten, wollte man die wissenschaftlichen Ressourcen des New Age vor diesem Hintergrund als pseudowissenschaftlich disqualifizieren und marginalisieren. Die überaus schwammige Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft produziert in diskurshistorischer Perspektive sehr viel mehr offene Fragen als erkenntnisförderliche Antworten.¹⁰⁵ Naturwissenschaftliche Wissensbestände wurden zwar gerade in diesem Zusammenhang populärwissenschaftlich reformuliert, bezogen aber – wie die Evolutionstheorie oder die Psychoanalyse – gerade aus dieser allgemein verständlichen Aufarbeitung systemtheoretischer oder kybernetischer Deutungsmuster ihre historische Relevanz und gesellschaftliche Breitenwirkung. Kurzichtig wäre es, wollte man die gesellschaftliche Breitenwirkung der »New-Age-Bewegung« in den 1970er und 1980er Jahren an ihrer inzwischen kaum noch ermittelbaren, aber alles in allem nicht übermäßig beeindruckenden Mitgliederstärke ermessen; sehr viel sinnvoller erscheint es mir, die bemerkenswerte Verteilung oder besser noch Verstreuung esoterischer Diskurse und Praktiken auch außerhalb der sogenannten Alternativkultur ernsthafter als bisher üblich zu berücksichtigen, beispielsweise den bis heute anhaltenden Yoga-Boom – nicht nur diesseits, sondern auch jenseits der städtischen und gebildeten Mittelschicht.¹⁰⁶

Die Informationshoheit der Naturwissenschaften innerhalb des »Neuen Zeitalters« sollte jedoch nicht vorschnell *pars pro toto* auf das religiöse Feld der Bundesrepublik Deutschland übertragen werden. Vor allem im Fall der beiden großen Kirchen wird man keineswegs gleichermaßen von einer solchen Informationshoheit der Naturwissenschaften sprechen können. Die Kirchen »öffneten« sich in den 1980er und 1990er Jahren zwar ebenfalls dem Buddhismus, dem Hinduismus und dem Taoismus sowie einigen damit engmaschig verknüpften Meditationspraktiken und Körpertechniken, allerdings ohne auf kybernetische oder systemtheoretische Deutungsmuster Bezug zu nehmen.

III. ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag hat zu zeigen versucht, wie wissenschaftliche Deutungsmuster zwischen Mitte der 1960er und Ende der 1980er Jahre zu viel genutzten Ressourcen religiösen Wissens wurden und diesbezüglich sehr verschiedenartige Folgewirkungen zeitigten konnten, insofern im Kontext unterschiedlicher Informationshoheiten unterschiedliche Politisierungsfelder eröffnet oder verschlossen wurden. Weder im Fall der Politi-

104 *Anonymus*, Eine besondere Form der Vernunft, S. 334.

105 Vgl. lediglich: *Carsten Kretschmann* (Hrsg.), Wissenspopularisierung. Konzepte der Wissensverbreitung im Wandel, Berlin 2003; *Dirk Rupnow/Veronika Lipphardt/Jens Thiel* u. a. (Hrsg.), Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 2008.

106 Sehr viel weiter trägt der Blick auf die Mitgliederstärke und Mitgliederzusammensetzung der sogenannten »New-Age-Bewegung« in der Regel nicht. Die Diffusion esoterischer Diskurse und Praktiken – auch jenseits der städtischen und gebildeten Mittelschicht – gerät noch zu selten in den Fokus des Interesses.

schen Theologie noch im Fall des New Age kann ich erkennen, welchen Erkenntnisgewinn es haben sollte, zu behaupten, dass sich ›die‹ Religion in diesem Zeitraum lediglich an bestimmte vermeintlich übergeordnete – tatsächlich allerdings tendenziell ökonomische – gesellschaftliche Entwicklungen mehr oder weniger erfolgreich angepasst habe.

Zwar gilt es die sehr verschiedenartigen Transformationsprozesse innerhalb des religiösen Felds der Bundesrepublik Deutschland auch vor dem Hintergrund solcher Entwicklungen auf der Makroebene historisch zu kontextualisieren – sei es im Rahmen des Kalten Kriegs beziehungsweise des Kurzen Friedens zwischen 1965 und 1975, sei es im Angesicht des Club of Rome und der Energiekrise gegen Mitte der 1970er Jahre oder auch im Schatten des in den 1980er Jahren endgültig durchbrechenden Strukturwandels von der sogenannten industriellen zur vermeintlich postindustriellen Gesellschaft »nach dem Boom«. ¹⁰⁷ Doch lassen sich die mannigfachen Veränderungen innerhalb des religiösen Felds um und nach 1968 dergestalt letztlich nur sehr bedingt erklären. Die historische Dynamik dieses Transformationsprozesses verdankt sich sehr viel mehr, so die These, Synergieeffekten auf der Mikro- und Mesoebene vielfältig beobachtbarer Wechselverhältnisse und Gemengelagen: Schließlich erfuhr nicht nur das religiöse Feld in diesem Zeitraum erhebliche und bis heute nachwirkende Transformationsprozesse, sondern auch und nicht weniger das politische, zwar nicht in Abhängigkeit, wohl aber im Zusammenhang mit ebenfalls schwerwiegenden Transformationsprozessen im wissenschaftlichen Feld.

In beiden Fällen verdankt sich die Produktivität und Popularität des facettenreichen Wechselverhältnisses von Religion und Wissenschaft der eigenwilligen Aneignung bestimmter Begriffshaushalte und Argumentationsstrukturen. Mögen der Begriff des Systems im Fall des New Age oder der Begriff des Sozialismus im Fall der Politischen Theologie auch aus Sicht dieser oder jener Experten und Exegeten »falsch« gebraucht worden sein. In diskurshistorischer Perspektive interessiert nicht der »falsche« oder »richtige« Gebrauch eines Begriffes, sondern der konkrete Zusammenhang, in dem dieser Gebrauch möglich beziehungsweise erwartbar wurde, und die jeweiligen Effekte, die dieser Gebrauch zeitigte. In beiden Fällen vermochten es mehr oder weniger bekannt gewordene Akteure und Akteursgruppen innerhalb des religiösen Felds, wissenschaftliche Kommunikation in religiöse Kommunikation und diese wiederum umstandslos in politische Kommunikation zu überführen – und vice versa. Dorothee Sölle beschrieb dieses Vorgehen der Überführung beziehungsweise Übersetzung bereits zeitgenössisch überaus treffend als »semantische Grenzüberschreitung«. ¹⁰⁸

Diese »semantische Grenzüberschreitung« tat der religiösen Kommunikation keineswegs Abbruch, ganz im Gegenteil: Sie beförderte die religiöse Kommunikation auf eine Weise und in einem Umfang, wie es im Rahmen der Säkularisierungsthese nach meinem Dafürhalten schlicht nicht erklärbar ist, es sei denn, man modifiziert und differenziert diese immer weiter, um ja nicht das Kinde mit dem Bade auszuschütten. ¹⁰⁹ Die Massenmedien waren nur ein Ort, an dem diese »semantische Grenzüberschreitung« gepflegt und

107 *Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael*, Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970, Göttingen 2008. Vgl. außerdem: *Margit Szöllösi-Janze*, Wissensgesellschaft in Deutschland: Überlegungen zur Neubestimmung der deutschen Zeitgeschichte über Verwissenschaftlichungsprozesse, in: GG 30, 2004, S. 275–311; *Lutz Raphael*, Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: GG 22, 1996, S. 165–193.

108 *Dorothee Sölle*, Gibt es einen kreativen Haß?, in: *Gerhard Debus/Arnim Juhre* (Hrsg.), Gewalt. Almanach für Literatur und Theologie, Bd. 6, Bielefeld 1972, S. 10–19, hier: S. 11ff.

109 Um eine solche Differenzierung und Modifizierung bemüht sich insbesondere: *Detlef Pollack*, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009.

verstetigt, begrüßt oder bedauert werden konnte, die öffentliche beziehungsweise halböffentliche Auseinandersetzung kannte um und nach 1968 auch andere Formen und Foren, sei es auf der Ebene von Monografien und Fachzeitschriften, in Flugblättern und auf Transparenten, sei es auf der Ebene von evangelischen oder katholischen Akademien, auf Kirchentagen, in Wochenendseminaren und Schulungszentren, aber auch – gerade in Hinsicht auf das Wechselverhältnis von Religion und Wissenschaft – innerhalb von Volkshochschulen und Universitäten.¹¹⁰

Seine programmatisch interessante Pointe gewinnt dieser Blick auf die wissenschaftlichen Ressourcen religiösen Wissens in den 1960er bis 1980er Jahren nicht zuletzt unter Verweis auf die beiden gegenwärtig wichtigsten Forschungszugänge zur Religionsgeschichte um und nach 1968 von Niklas Luhmann und Thomas Luckmann.¹¹¹ Denn beide Forschungszugänge entwickelten und verbreiteten sich in den 1960er und 1970er Jahren in starkem Maße mit direktem Bezug auf die Politische Theologie oder das New Age beziehungsweise in unmittelbarer Konfrontation mit diesen. Sie standen nicht vollkommen fernab, sondern bewegten sich teilweise durchaus innerhalb der öffentlichen Auseinandersetzung um die Bedeutung der Religion in der »modernen« Gesellschaft und den unterschiedlich hergeleiteten »Umbruch« im religiösen Feld der Bundesrepublik Deutschland.¹¹² Im Rahmen einer Geschichte des Wissens werden systemtheoretische und phänomenologische Forschungszugänge daher weniger zu Erkenntnismitteln als zu Erkenntnisgegenständen.

110 Vgl. beispielsweise: *Thomas Mittmann*, *Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen*, Göttingen 2010.

111 Vgl. lediglich: *Niklas Luhmann*, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977; *Thomas Luckmann*, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1963; *ders.*, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967.

112 Vgl. beispielsweise: *Jakobus Wössner* (Hrsg.), *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart 1972. Dieser Sammelband enthält sowohl einen Beitrag von Niklas Luhmann als auch von Thomas Luckmann.