

10 Einführung: Achtsamkeit im Kontext der Moderne

Der Sinn der Welt ist verloren gegangen.
NOVALIS (1960C: 594)

Why *not* live life as if it really mattered?
KABAT-ZINN (2005: 152)

Nachdem im vorigen Teil die Achtsamkeitsströmung bestimmt und typologisierend rekonstruiert wurde, will dieser dritte Teil den Verflechtungen der Achtsamkeitsströmung mit der Kultur der Moderne nachgehen und damit die kulturellen Quellen der Achtsamkeitsströmung aufdecken. Gefragt wird dabei nach dem kulturellen Quellenmaterial – modelltheoretisch gesprochen: der kulturellen Matrix – der im vorigen Teil herausgearbeiteten drei Achtsamkeitsmodelle. Die kulturellen Quellen der Achtsamkeitsströmung werden dabei nicht nur im (sich bereits unter dem Einfluss der Moderne transformierten und geformten) Buddhismus gesucht; im Fokus steht insbesondere die Koexistenz von verschiedenen Praxiskomplexen und den in ihnen artikulierten Selbst-Welt-Modellen der Moderne. Diese drei Quellen fasse ich heuristisch mit den Begriffen der buddhistischen ›Verzauberung‹, der naturalistischen ›Entzauberung‹ und der romantischen ›Wiederverzauberung‹. Die Kultur der Moderne tritt demnach in Übereinstimmung mit der dieser Untersuchung zugrundeliegenden praxeologischen Fundierung (vgl. Kapitel 3) als heterogenes Gebilde, als eine Gleichzeitigkeit von miteinander konkurrierenden kulturellen Praktiken und Selbst-Welt-Modellen hervor.

In diesem Teil wird dabei die grundsätzliche These begründet und dargelegt, nach der die im vorigen Teil herausgearbeiteten Modelle der Achtsamkeit – die Achtsamkeit I des sezierend-distanzierten, die Achtsamkeit II des interessiert-sorgenden und die Achtsamkeit III des verfügend-funktionalistischen Selbst-Welt-Modells – systematisch mit der modernen Kultur und ihren buddhistisch-verzaubernden (Kapitel 11),

naturalistisch-entzaubernden (Kapitel 12) und romantisch-wiederverzaubernden (Kapitel 13) Selbst-Welt-Modellen korrelieren und diese selektiv aktualisieren. Die vertikale, geschichtliche Dezentrierung der Achtsamkeitsströmung stellt dabei kein Selbstzweck dar. Vielmehr wird damit der Versuch unternommen, zu verstehen, wie sich Achtsamkeit zu einem solch populären Phänomen entwickeln konnte.

Bevor die komplexen Verweiszusammenhänge und Verarbeitungsprozesse in den drei Kapiteln dieses Teils jeweils ausführlich aufgedeckt und rekonstruiert werden, müssen zunächst eine Vorbemerkung zur Einheit der modernen Kultur trotz ihrer Heterogenität und eine erste Annäherung an die drei kulturellen Selbst-Welt-Modelle der Moderne vorangestellt werden.

10.1 PLURALISIERUNGSTENDENZEN DER MODERNE

Die Heterogenisierungstendenz der aktuellen, praxeologisch informierten kulturtheoretischen Ansätze lässt sich, wie bereits in den Grundlegungen (Kapitel 3) gezeigt, als eine Reaktion auf Großtheorien verstehen, die die Moderne und ihre Entwicklung auf ein zentrales Prinzip zurückführen oder gar in einer geschichtsphilosophischen Fortschrittsidee fundieren. Gegen diese Groß Erzählungen der Moderne betonen gegenwärtige kulturalistische Theorien ambivalente, hybride oder dialektische Prozesse oder sehen die Hauptaufgabe darin, den Eigensinn mikrosozialer Praktiken herauszuarbeiten, wie es etwa in den *cultural studies* geschieht.¹

Es stellt sich demnach die Frage, in welchem Sinne hier noch von einer ›Kultur der Moderne‹ gesprochen werden kann, wenn von einer rein zeitlichen Periodisierung, in der die Moderne als Teil der Neuzeit ab Mitte des 18. Jahrhunderts mit dem entstehenden Bürgertum oder im 19. Jahrhundert mit der sich ausbreitenden Indus-

1 | Die Heterogenisierungstendenz zeigt sich in einer ganzen Reihe von Ansätzen. Zu denken ist hier etwa an die Betonung der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 1988) der kritischen Theorie, die sich auch in neueren Ansätzen, wie etwa in der Theorie der Weltbeziehungen von Hartmut Rosa als Dialektik von Resonanzsehnsüchten und Verdinglichung wiederfindet (vgl. Rosa 2016). Darüber hinaus lässt sich hier auf diejenigen Ansätze verweisen, in denen die produktive Vereinnahmung von Kritik durch den Kapitalismus (vgl. Boltanski/Chiapello 2003), die Aufdeckung verschiedener Quellen moderner Identität (vgl. Taylor 2012) oder das konstitutive Moment vormals subkultureller Gegenströmungen für die Kultur der Moderne (vgl. Klinger 1995; Reckwitz 2006, 2013b, 2017b), wie es etwa in der romantischen Liebe oder im romantischen Konsum zum Ausdruck kommt (vgl. Illouz 2003 bzw. Campbell 2005), herausgearbeitet wird.

trialisierung verortet wird (vgl. Reckwitz 2006: 28 bzw. Rosa/Strecker/Kottmann 2013: 25), abgesehen wird. Fruchtbar für die vorliegende Arbeit erweist sich dabei Charles Taylors Antwort auf diese Frage: Das 18. Jahrhundert erweist sich für ihn gerade deswegen als so zentral, da aus dem Wegfall der durch den christlichen Offenbarungsglauben fixierten Weltdeutung eine Pluralität moderner Identitätskonzeptionen oder, in der hier verwendeten Diktion, Selbst-Welt-Modelle entsteht. An die Stelle der christlich-theistischen Quelle treten demnach die genuin modernen Quellen des Selbst, die er als Naturalismus und romantischen Expressivismus bestimmt (vgl. Taylor 2012: 560).²

Die moderne Pluralisierung von Selbst-Welt-Modellen hat damit zur Voraussetzung, dass Glaube zu einer »Option« (Taylor 2009: 14) wird. Damit verweist die in diesem Teil verfolgte Bestimmung der Kultur der Moderne auf den kontrovers und viel diskutierten Begriff der Säkularisierung.³ Während in der gegenwärtigen Debatte auf der einen Seite die Säkularisierungsthese, verstanden als eine im Zuge der Moderne nachlassende Bedeutung der Religionen, verteidigt wird,⁴ kritisieren ande-

2 | In seinem Folgewerk beschreibt Taylor dies auch als »Nova-Effekt« (vgl. Taylor 2009). Auch in der Kulturtheorie der Moderne von Andreas Reckwitz wird die Kultur der Moderne im Anschluss an Blumenberg, Koselleck und andere über ein Kontingenzbewusstsein des Selbstseins bestimmt: »Die *Moderne als Kultur* stellt sich hier nicht als eine fixe Struktur, sondern als eine *Problemstellung* dar: als das Problem, in welche Richtung Praxis und Subjekt zu gestalten sind, wenn sie sich als kontingent herausstellen.« (Reckwitz 2006: 77, Herv. im Original) Auch in der Literaturwissenschaft wird diese Beobachtung geteilt (vgl. Bode 2010).

3 | Die »kulturelle Umgestaltung« (Taylor 2012: 560) der Moderne wird von Taylor auch entlang dreier zentraler »Bereiche« systematisiert: erstens der »Innerlichkeit«, die das Wahre und Gute innerhalb des Subjekts, das sich radikal von der äußeren Welt trennt, und seiner Individualität verortet; zweitens einer »Bejahung des gewöhnlichen Lebens«, d. h. der Zentrierung des gelingenden Lebens um familiäre Reproduktion und ökonomische Produktion und drittens der Vorstellung, dass die Natur Maßstab und Quelle der ethischen Lebensführung (aber auch der Beantwortung naturwissenschaftlicher Fragestellungen) sei, eine Quelle, die er auch als »Stimme der Natur« bezeichnet (vgl. Taylor 2012; vgl. dazu die knappe Rekonstruktion bei Rosa 1998: 330ff.). Der topografische Begriff »Bereiche« verweist auf die Anthropologie Taylors, wonach sich Identitäten immer auf Grundlage konstitutiver Güter, die in moralischen Landkarten eingeschrieben sind, selbst interpretieren (vgl. Rosa 1998: 330). Das Verhältnis der Bereiche zu den Quellen oder Paradigmen der neuzeitlichen Identität bleibt in Taylors Modernetheorie unklar (vgl. ebd.: 338f., auch unten, Fußnote 11, S. 189).

4 | Wird der »in der europäischen Religionsgeschichte verwurzelte Religionsbegriff, für den Religion weitgehend identisch ist mit institutionalisierter, also vor allem kirchlich verfasster

re, dass die so verstandene Säkularisierungsthese nur für einen institutionalisierten oder kirchlichen Religionsbegriff gilt und damit moderne Transformationen des Religiösen aus den Augen verloren werden. Letztere Ansätze betonen die Popularität und Verbreitung von »alternativen Spiritualitäten«, wie Yoga, New-Age oder ostasiatischen Meditationspraktiken (vgl. Siegers 2012: 14; Heelas 2008). So vertritt etwa der Religionssoziologe Hubert Knoblauch (2009) die These einer »Transformation der Religion« (etwa ebd.: 265) hin zu einer »populären Religion« oder Spiritualität.⁵ Diesen Thesen liegt ein funktionaler und breiterer Religionsbegriff zugrunde, der in Anschluss an Max Weber und Thomas Luckmann über ein Angebot für die »Sinngebung des Daseins« definiert wird (vgl. Gärtner 2011: 286, auch 271f.).⁶

Ich möchte in dieser Arbeit keine Stellung zur Debatte um einseitige Steigerungs- oder Abnahmthesen beziehen, sondern sehe vielmehr die Aufgabe darin, in konkreten sozial-historischen Diskurs- und Praxiskomplexen die spezifische Verwendung von religiösen Elementen zu untersuchen (vgl. zu dieser Position auch Joas 2017). Gleichwohl bleibt in der hier vertretenen Auffassung der modernen Kultur als Pluralisierungsgeschehen die taylorische These einer »säkularen Option«, die die »Veränderung der Bedingungen für alle, auch die Gläubigen, durch die Entstehung der Möglichkeit des Unglaubens« (Joas 2009: 293) zur Folge hat, die säkularisierungstheoretische Verortung dieser Arbeit.

Religion« (Gebhardt 2013: 90) zugrundegelegt, so ist die These – aber auch hier nur für den europäischen Raum – empirisch stützbar. Nach Joas (2017: 18, und Kapitel 5) verweist diese strikte Trennung weit zurück, nämlich in die Achsenzeit, in der die Transzendenz in ein Jenseits verbannt wurde und damit die irdische Existenz entmarginalisiert werden konnte. Zu den verschiedenen Versuchen, Religion zu definieren, vgl. Pollack (2018).

5 | Die These der Popularität von Religiösität ist eine Gegenthese zu Thomas Luckmanns These der »unsichtbaren Religion« (vgl. Berger/Hock/Klie 2013: 21f.). Knoblauch behält allerdings die Subjektivierungsthese Luckmanns bei, überführt diese jedoch nicht in eine Privatisierungsthese (vgl. Knoblauch 2009: 9f., 272). Lüddeckens/Walther (2010) versuchen in ihrem Sammelband den Begriff der »fluiden Religion« einzuführen. Zu einer Kritik der These einer »Rückkehr des Religiösen« (Pollack 2009) aus der quantitativen religionssoziologischen Forschung vgl. Pollack (1998) sowie umfangreicher Pollack (2009) und Siegers (2012). Demnach nehmen zwar Alternativreligiösebewegungen zu, aber zugleich können diese nicht den Verlust an Mitgliedern der etablierten Kirchen im europäischen Raum kompensieren.

6 | Auch Hans Joas argumentiert in seinen Studien gegen die Säkularisierungsthese, in dem Sinne, dass eine fortschreitende Moderne monokausal den Rückgang der Religion bedinge. Laut Joas sei vielmehr *Die Macht des Heiligen*, so der Titel der jüngst erschienenen Monografie, zu beobachten (vgl. Joas 2017).

Aus der These Taylors folgt also keineswegs, dass das Religiöse eine Residualkategorie der Moderne geworden ist, wie dies in einem vereinfachten Verständnis der Moderne als Säkularisierungs-epoche vertreten werden könnte, sondern vielmehr, dass sich die Moderne gerade durch eine Dynamik der Auseinandersetzung mit verschiedenen Quellen auszeichnet. Wie die Religionskritik der Aufklärung zu Transformationen theologischen Denkens geführt hat, etwa in der romantischen Reaktion durch Friedrich Schleiermacher, so haben auch diese Reaktionen wiederum neue Quellen für Selbst-Welt-Modellierungen bereitgestellt. Mit dieser Modernedeutung folge ich einer in den letzten Jahrzehnten in der Kulturtheorie entwickelten These, wonach vermeintliche Gegenbewegungen oder subkulturelle Bewegungen der Moderne, die unter Umständen, wie im Falle der Romantik, religiös motiviert waren, »nicht diesseits oder jenseits der Moderne« (Klinger 1995: 52) zu verorten sind. Damit erscheinen diese Gegenbewegungen weder als Rest oder Epiphänomen noch zeichnet sie eine reine Kompensationsfunktion aus. Vielmehr erweisen sie sich häufig als konstitutives Moment der Moderne, wie etwa Reckwitz herausgearbeitet hat.⁷ Insbesondere in seiner Studie *Das hybride Subjekt* (2006) zeigt er, wie sich (sub-)kulturelle Gegenbewegungen ausgehend von der Romantik um 1800, der Avantgarde Anfang des 20. Jahrhunderts und der *countercultures* ab Mitte des 20. Jahrhunderts nicht nur als genuin moderne Bewegungen, sondern vor allem als kulturelle Dynamisierungsmotoren auffassen lassen.

Aus der Annahme der Pluralität der modernen Kultur ergibt sich demnach das Verständnis einer dynamischen Moderne. Die *dynamis* der modernen Kultur ist nicht in einem spezifischen Prozess zu finden, sondern vollzieht sich in der konflikthaften Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Sinnquellen, durch die selektive Zugriffnahme auf bereits hervorgebrachte Modellierungen und durch die jeweils dabei entstehenden neuen Kombinationen. Es ist, wie in diesem Teil ausführlich rekonstruiert wird, diese schon in sich heterogene und dynamische moderne Kultur, mit der sich der Buddhismus im Verlauf des 19. Jahrhunderts und die Achtsamkeitsströmung ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verflechten.

⁷ Vgl. dazu aber auch die umfangreiche Studie von Tripold (2012), der die »romantischen Ideen« umfangreich zu systematisieren versucht und ihr Fortwirken in der Lebensreformbewegung wie in den *countercultures* der 1960er-Jahre herausarbeitet.

10.2 ENT-, VER- UND WIEDERVERZAUBERUNG DER WELT: EINE ANNÄHERUNG

Der Blick nach oben in den Himmel ist wohl eine uralte Praktik. Vor 500 Jahren zeugte dieser Blick zum Firmament wahrscheinlich von Gottes Allmacht. Im geozentrischen Weltbild vor der kopernikanischen Wende war der Himmel Inbegriff eines geordneten Kosmos, der sich um die Welt zentrierte und den Menschen darin einen Platz zuwies. Doch zu welcher Vergewisserung führt ein Blick in das unendliche Blau des Tageshimmels oder zu den nächtlich leuchtenden Sternen heute? Noch immer führt bei manchen der Blick hinauf zu einer Ergriffenheit, zu einer »Bewunderung und Ehrfurcht«, wie sie etwa Immanuel Kant (2003: 215) in seiner Kritik der praktischen Vernunft beschreibt. Das Wissen um Unendlichkeit, Geschichtlichkeit, Komplexität und um die bisherige Unergründbarkeit führt zu einem »kosmischen Staunen«.⁸ Das rätselhafte Universum, das bunt und animiert in zahlreichen Dokumentationen behandelt wird, lehrt eines: Zwar arbeiten die Naturwissenschaften immer weiter daran, das Universum zu erklären, aber dennoch erscheint es als ein beeindruckendes, mysteriöses Etwas – stand an dessen Beginn nicht doch Gott oder welche unsichtbare, mysteriöse Kraft wirkt in diesem? Ein anderer Blick hinauf führt hingegen zu einem Erschaudern, denn die Unendlichkeit drückt nun eine radikale Verlassenheit aus. Die Wüste des Universums macht betroffen, sie zeugt davon, dass alles, was ist, einen plötzlichen Anfang nahm und seitdem mechanisch und determiniert verläuft. Angesichts dieser Übermacht der Leere erscheint der Mensch sich selbst als winziges, dem Gang des Universums unterworfenes Wesen, der Sinn des eigenen Lebens als ein fraglicher. Welche Bedeutung hat das Leben, wenn es in einem Universum lebt, das mechanisch, kalt, ungefragt und ohne Ziel verläuft? Einen dritten Blick in den Himmel vollziehen unter dem Sternenhimmel liegend z. B. zwei sich liebende oder befreundete Menschen – letzteres etwa im Roman Tschick von Wolfgang Herrndorf (2018) und in der Verfilmung von Fatih Akin (2016) – und sie philosophieren über den Sinn des Lebens, erträumen und entwerfen ihr Leben im Anblick der Unendlichkeit. Nicht so sehr eine sinnhafte Welt, aber ein gesteigertes Selbstgefühl geht daraus hervor. Erst durch das Selbst wird der Himmel zu etwas Wunderbaren. Ist das nur ein Gefühl, ausgelöst von biologischen Prozessen, wie es die Neurowissenschaften beschreiben? Vielleicht. »Ganz begreifen werden wir uns nie,« schreibt Novalis (1960b: 413), »aber wir werden und können uns weit mehr, als begreifen.«

⁸ | Der »cosmic awe« ist ein Begriff von Douglas Hofstadter (vgl. Taylor 2011: 296). Zu der naturwissenschaftlichen Verwunderung vgl. auch Fischer (2014).

* * *

Der Blick zum Himmel kann die Frage nach dem Sinn des Lebens, die Frage des existenziellen ›Wozu‹ des Lebens, als unbegründet erscheinen lassen, er kann auf die Frage eine radikal verneinende Antwort finden oder er kann dazu führen, nicht umhin zu können, angesichts dieses Blicks das Ganze als etwas sinnhaftes zu erfahren und aus der Unendlichkeit Sinn zu schöpfen. Der Blick nach oben aktualisiert unterschiedliche kulturelle Deutungsangebote: die Vergewisserung einer wie auch immer gearteten transzendenten Ordnung Modelle einer ›Verzauberung‹ der Welt; das Erstarren vor dem Anblick der kalten Unendlichkeit Modelle einer ›Entzauberung‹ der Welt und eine trotz aller naturwissenschaftlichen Erklärungen erahnte Ganzheit Modelle einer ›Wiederverzauberung‹ der Welt.

Die drei Begriffe ›Verzauberung‹, ›Entzauberung‹ und ›Wiederverzauberung‹ stellen in der vorliegenden Arbeit einen heuristischen Systematisierungsvorschlag für die Pluralität moderner Praktiken und der in ihnen aktualisierten Selbst-Welt-Modelle der modernen Kultur dar. Diese Dreiteilung spiegelt zum einen die von Charles Taylor eingeführten, das Monopol des Theismus stürzenden kulturellen Quellen des Naturalismus und des romantischen Expressivismus wieder. Zum anderen basiert sie auf der von Max Weber in die soziologische, kulturwissenschaftliche und zeitdiagnostische Debatte eingeführte Formel der ›Entzauberung der Welt‹,⁹ dem in der Rezeptionsgeschichte alsbald der Begriff der ›Wiederverzauberung der Welt‹ zur Seite gestellt wurde, um die Koexistenz von gegenläufigen Prozessen in der Moderne in den Blick zu bekommen.¹⁰ Da mit dem Begriff der Wiederverzauberung allerdings verschiedene Sakralisierungsprozesse verstanden werden können, also Praktiken, in denen

9 | ›Entzauberung‹, im Englischen meist mit »disenchantment« übersetzt, taucht bei Weber ab 1913 auf und nimmt eine zentrale Rolle in seiner bekannten Rede »Wissenschaft als Beruf« aus dem Jahr 1919 ein. Diese nicht nur in der Kulturosoziologie gern verwendete Formel zeichnet sich dabei jedoch in den verschiedenen Passagen durch eine Vieldeutigkeit aus. Zur wohl systematischsten Rekonstruktion dieser verschiedenen Bedeutungen vgl. Joas (2017). Auch Taylor verwendet die Begriffe ›disenchantment‹ und ›re-enchantment‹, so etwa in dem Artikel »Disenchantment-Reenchantment« (2011).

10 | Der Begriff ›Wiederverzauberung der Welt‹ wurde also nicht von Weber selbst verwendet, sondern erst durch Morris Bermans Buch *The Reenchantment of the World* prominent eingeführt (vgl. Lehmann 2009: 7). Lehmann kritisiert Weber auch dahingehend, dass er systematisch die Wiederverzauberungstendenzen der Moderne übersehen habe (vgl. ebd.: 15) und spricht deshalb von der Moderne als »Interplay of Disenchantment and Re-enchantment« (ebd.: 9). Vgl. zu einer ähnlichen Position auch Weiß (2014). Es muss aber gesagt werden, dass Weber durchaus Reaktionen auf die Entzauberung beobachtete, etwa wenn er von den »Denkmäler[n] der

Entitäten Transzendenz zugesprochen und Immanenz abgesprochen wird,¹¹ möchte ich hier zwischen ›Verzauberung‹ und ›Wiederverzauberung‹ unterscheiden. Die drei kulturellen Selbst-Welt-Modelle der Moderne können also vorläufig folgendermaßen bestimmt werden:

Als das Selbst-Welt-Modell der Verzauberung, erstens, werden Sakralisierungen verstanden, die letztlich eine ganzheitliche Ordnung annehmen, die dem Einzelnen Sinn und Zweck verleiht und unabhängig von dem Einzelnen existiert.¹² Die Verzauberung der Welt wird dabei in dem folgenden Kapitel 11 vor allem entlang der kulturellen Quellen des Buddhismus innerhalb der Achtsamkeitsströmung nachzuvollziehen sein. Obwohl dieser Buddhismus sich bereits als ein ›buddhistischer Modernismus‹ erweist, der sich durch die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen und materialistischen ›westlichen‹ Weltbild herausbildete, wird in ihm letztlich eine transzendente Ordnung angenommen, die sich für das Selbst-Welt-Modell als konstitutiv erweist.¹³

letzten 20 Jahre« – d. h. den nationalistischen Gebilden des Kaiserreiches – spricht, die er als ein »jämmerliches Mißgebilde« (Weber 1985: 612) ablehnt.

11 | »Unter Sakralisierung ist demnach die Änderung einer etablierten Praxis der Zuschreibung von Heiligkeit zu verstehen, derzufolge neuen Entitäten im Spannungsverhältnis von Immanenz und Transzendenz Heiligkeit zuerkannt bzw. als heilig anerkannten Entitäten diese Eigenschaft abgesprochen wird.« (Schlette / Krech 2018: 437) Welchem Objekt, Mensch oder welcher Praxis der Status des Sakralen und des Profanen zukommt, ist eine empirische Frage (vgl. Pollack 2018: 25), da sich die beiden Begriffe wechselseitig aufeinander beziehen. Daher ist das Immanente und Transzendente »nicht substantiell, sondern relational zu verstehen.« (Krech 2018: 56) Da eine (institutionalisierte) Religion ebenfalls als eine Sakralisierungsform angesehen werden kann, überrascht es nicht, dass Religionen ebenfalls mit der Opposition operieren (vgl. Pollack 2018: 43). Vgl. dazu auch Joas (2017: 439), der in der universalistischen Annahme der Erfahrungen von Selbsttranszendenz das Sakrale als Deutungsvorgang dieser Erfahrungen versteht. Unter Sakralisierung wird hier also keine – als Gegenthese zur Säkularisierungsthese – Steigerungsthese verstanden (vgl. dazu Woodhead / Heelas 2005: 42f.).

12 | Es sei hier auf das Buch *Die Verzauberung der Welt* verwiesen, in dem Lauster (2014: 13) versucht zu zeigen, dass in Ergänzung zu der weberschen Entzauberungsthese gerade das Christentum immer wieder Sakralisierungsangebote behaupten und hervorbringen konnte.

13 | Aber auch in esoterischen, okkultischen oder spirituellen Strömungen finden sich Versuche, eine geistig durchdrungene Welt zu bestimmen. Hier kann beispielsweise die integrale Theorie eines Ken Wilber angeführt werden, in der aus verschiedensten Traditionen heraus versucht wird, ein den Materialismus überschreitendes Weltbild zu entwerfen, etwa unter Berufung auf buddhistische und mystische Lehren (vgl. Wilber 1996).

Mit dem Selbst-Welt-Modell der Entzauberung, zweitens, werden sowohl, wie unten genauer ausgeführt wird (vgl. Abschnitt 12.1), Intellektualisierungs- als auch Rationalisierungsprozesse gefasst. Bei diesem Prozess spielen die Naturwissenschaften und die Quelle des Naturalismus eine entscheidende Rolle und so wird es in Kapitel 12 um das ambivalente Verhältnis der Achtsamkeitsströmung zu den empirischen Naturwissenschaften und zur naturalistischen Epistemologie gehen.

Mit dem Selbst-Welt-Modell der Wiederverzauberung, drittens, wird schließlich das Unbehagen über die Entzauberung als drohender Sinn- und Ganzheitsverlust gefasst (vgl. zum Sinnverlust der Moderne Gärtner 2014),¹⁴ der zu überwinden versucht wird, indem die Verzauberung der Welt als Leistung des Selbst ausgezeichnet wird. Die subjektgebundenen Sakralisierungspraktiken werden etwa unter dem Begriff der Spiritualität diskutiert.¹⁵ Einer entzauberten Welt wird in diesem Modell ein wiederverzaubertes Selbst gegenübergestellt¹⁶ oder eine verzauberte Welt unter subjektivem Vorbehalt modelliert. Als erste modellbildende Wiederverzauberungsbewegung der Moderne fasse ich die Romantik auf.¹⁷ Bereits zu Beginn der Moderne werden in der Romantik, die ab Ende des 18. Jahrhunderts in Erscheinung tritt und sich über ganz

14 | Freilich ist die Liste der soziologischen Sinnverlust- und Entfremdungsdiaognosen lang. Vgl. dazu auch die neueste Aktualisierung in der Tradition der Kritischen Theorie, die begrifflich als eine moderne »Resonanzkatastrophe« gefasst wird, Rosa (2016: v. a. 523ff. und 540ff.). Der Sinnverlust der Moderne kann auch aus einer affekttheoretischen Perspektive als »Problemlage« oder »Sinnproblem« (Reckwitz 2013b: 358, zum vorigen Begriff 314) in Folge von hegemonialen Rationalisierungsprozessen bestimmt werden, die zu einem systematischen »Affektmangel« und »Motivationsdefizit« (ebd.: 313ff., auch 341 und 356) führen.

15 | Zur Analyse des gegenwärtigen Praxiskomplexes der Spiritualität, der sich vor allem durch eine Abneigung von kirchlichen Institutionen und einer Betonung sowohl von ganzheitlichen Konzepten als auch der subjektiven Erfahrung auszuzeichnen scheint, vgl. Knoblauch (2009: 41), aber auch davon abweichend mit einer Betonung der Glückssuche Schmied (2010: 378).

16 | Hierbei ist etwa an die These einer Sakralisierung des Körpers in der Gegenwartsgesellschaft zu denken (vgl. Gugutzer 2012, 2016). Laut Woodhead/Heelas (2005: 343f.) betonen detrationalisierte, spirituelle religiöse Formen tendenziell ein »sakralisiertes Selbst«, die Immanenz, die Positivität der menschlichen Natur und das Leben im »Hier und Jetzt« (vgl. auch McMahan 2008: 43).

17 | Mit dieser Einschätzung folge ich zahlreichen Autor*innen, vgl. hier nur Weiß (2014), Reckwitz (2006), Klinger (1995), Taylor (2011, 2012), aber auch Rosa (2016), der in der Romantik eine entscheidende Epoche für die Entwicklung der modernen »Resonanzsensibilität« erblickt. Auch in den Literaturwissenschaften wird die Romantik als »erste philosophisch-äs-

Europa und verspätet auch in den USA ausbreitete, Versuche artikuliert, die »Fragen nach Einheit, Ganzheit und Sinn« (Klinger 1995: 53ff.) in verschiedenen Disziplinen produktiv zu beantworten. Die romantische Antwort manifestiert sich zwar prominent in der Kunst und Ästhetik, aber neben dem umfassenden Anspruch einer Romantisierung der Welt, z. B. bei Novalis, wirkt sie sich nicht nur auf Einzelpraktiken – etwa die Liebe oder den Konsum (vgl. Illouz 2003; Lenz 2009; bzw. Campbell 2005) – aus, sondern modelliert spezifische kulturelle Selbst-Welt-Modelle, die dann wieder, wie Georg Simmel, Andreas Reckwitz und Charles Taylor herausgestellt haben, im Verlauf der Moderne in kulturellen Praktiken aktualisiert wurden. Der Verflechtung der Achtsamkeitsströmung mit der romantischen Quelle der modernen Kultur wird in Kapitel 13 ausführlich nachgegangen.

Damit sind die drei hier unterschiedenen kulturellen Selbst-Welt-Modelle der Moderne vorläufig bestimmt. Im folgenden Kapitel wird sich nun dem ersten Modell ausführlich zugewandt und die Quelle der buddhistischen Verzauberung innerhalb der Achtsamkeitsströmung aufgedeckt.

thetische Bewegung, welche die Bedingungen der Moderne reflektiert und Antworten auf sie formuliert hat« (Petersdorff 1999: 80), aufgefasst (vgl. auch Bode 2008).