

## Das Konzept der ‚Esoterik‘ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens

### I Epistemologie: Materiale oder diskursive Definition der Esoterik?

Als Antoine Faivre 1979 auf den Lehrstuhl für die Geschichte „esoterischer und mystischer Strömungen“ an der Pariser Sorbonne berufen wurde, war dies ein leiser, nur von wenigen wahrgenommener Paukenschlag: die Etablierung einer wissenschaftlichen ‚Esoterik‘-Forschung. Die fluide Beschreibung des Forschungsgegenstandes in der Denomination des Lehrstuhls dokumentierte dabei ein Problembewusstsein hinsichtlich des Forschungsgegenstandes ‚Esoterik‘ und generierte in den folgenden Jahren eine produktive Selbstverunsicherung der Forscher und Forscherinnen hinsichtlich des Begriffs und seines Inhaltes. Dabei haben sich zwei Fraktionen herausgebildet: eine, die den Schwerpunkt auf die inhaltliche Bestimmung des ‚Esoterik‘-Begriffs legt und gegenstandsbezogen arbeitet, und eine zweite, die den Schwerpunkt auf eine diskursive Konstruktion eines Gegenstandes namens ‚Esoterik‘ legt und insofern diskurstheoretisch ausgerichtet ist. Die beiden Optionen können, müssen aber nicht als sich wechselseitig ausschließende Konzepte konstruiert werden.

Die erste, eine inhaltliche Bestimmung, stammt von Antoine Faivre. 1992 postulierte er ‚Esoterik‘ als „Denkform“ mit vier „notwendigen und hinreichenden Komponenten“:<sup>1</sup>

- die Deutung von Zusammenhängen als „Entsprechungen“ [„correspondences“],
- die Vorstellung einer „lebenden Natur“,
- Erkenntnis durch „Imagination“ und „Mediation“ (also Vermittlung) und
- die Veränderung des Menschen als ‚erleuchtete‘ „Transmutation“ [„l’expérience de la transmutation“].

Als mögliche zusätzliche Komponenten betrachtete er darüber hinaus die Bildung einer „Konkordanz“ aller religiösen Traditionen und die „Transmission“ von Er-

---

Für eine kritische Lektüre des Textes und Anregungen danke ich dem Redaktionskreis dieses Bandes, insbesondere Monika Neugebauer-Wölk und Markus Meumann, sowie Raphael Rosenberg.

<sup>1</sup> Antoine Faivre: Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens, Freiburg i.Br. 2001, S. 24–33. In eckigen Klammern die teilweise präziseren Formulierungen aus dem französischen Original: *L’ésotérisme*. Paris 1992, S. 13–21.

kenntnissen in einem Meister-Schüler-Verhältnis. Die Bedeutung dieses Vorschlags für die Geschichte der Esoterikforschung ist hoch anzusetzen, denn Faivre bot in einem Feld, in dem normative Konstruktionen praktizierender ‚Esoteriker‘ die Szene beherrschten und Wissenschaftler weitgehend ohne konzeptionellen Rahmen einzelne Gegenstände der ‚Esoterik‘ erforschten, ein gut begründetes Set von Kriterien, welches es erlaubte, ‚Esoterik‘ als distinktes Forschungsfeld einzugrenzen. Faivres Theorie fußte auf breiten Forschungen, die er mit seinen Arbeiten zur frühneuzeitlichen Theosophie und mit einem bis heute grundlegenden Aufsatzband vorgelegt hatte.<sup>2</sup>

Gleichwohl artikulierte sich sehr bald Kritik an Faivres Definition, weil er spezifische Merkmale frühneuzeitlicher Traditionen unzulässig generalisiert habe; der Begriff der Transmutation etwa entstammt der Alchemie und lässt sich außerhalb ihrer nur mit beträchtlichen Adaptionen verwenden. Diese zutreffende Kritik betrifft allerdings auch andere Definitionsverfahren, denn die Generalisierung spezifischer Termini ist ein üblicher und legitimer Weg zur Bildung von Metabegriffen. Deren Kernfunktion ist es, Grenzen zu ziehen und damit ähnliche Phänomene voneinander abzugrenzen, um einen Gegenstand für die Forschung zu operationalisieren. Dabei wird mit jeder Erhöhung der Abstraktionsebene von Metabegriffen der Vergleichshorizont größer, wobei zugleich die gegenstandsbezogene Erklärungsleistung abnimmt. Schwerer wiegt der Verdacht, Faivre habe mit seiner Historiografie eine Geschichte der ‚Esoterik‘ postuliert, deren Traditionsmodell (beispielsweise im Lehrer-Schüler Verhältnis oder im Konzept einer gegenkulturellen Strömung) er letztlich esoterischen Geschichtskonstruktionen entnommen habe.<sup>3</sup> Auch eine solche Übertragung ist nicht prinzipiell unzulässig, aber als konstitutives Merkmal lässt sich dieses Geschichtsmodell in ‚esoterischen‘ Konzepten nicht durchgängig nachweisen.

Schließlich entzündete sich Kritik an Faivres Konzept an konkreten ‚esoterischen‘ Phänomenen: Sollen die Rosenkreuzer des frühen 17. Jahrhunderts, die mit ihren alchemistischen Metaphern oder in dem Konzept einer Bruderschaft einige Merkmale von Faivres Konzept besitzen, sich aber als protestantische Reformatoren verstanden, zur ‚Esoterik‘ hinzugezählt werden? Oder der Spiritismus des 19. Jahrhunderts, der heute vielfach in einem Atemzug mit esoterischen Gruppen genannt wird, aber kaum eines von Faivres Kriterien erfüllt? Was ist mit dem Kriterium des Geheimnisses, das bei Faivre keine Rolle spielt, aber im Selbstverständnis von ‚Esoterikern‘ zentral ist? Oder, um ein letztes Detailproblem aufzugreifen: Wie soll man mit hybriden Vorstellungen und insbesondere Biografien umgehen,

<sup>2</sup> Antoine Faivre: *Accès de l'ésotérisme occidental*. 2 Bde. 2. Aufl. Paris 1996 [Bd. 1 zuerst 1986. Bezeichnenderweise fehlte hier noch eine Definition der Esoterik].

<sup>3</sup> Dazu prinzipiell kritisch Wouter J. Hanegraaff: *Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*. In: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 1 (2001), S. 5–37.

in denen Faivres Kriterien nur teilweise und oft in synkretistischen Amalgamen vorliegen?<sup>4</sup>

Die Probleme von Faivres bahnbrechendem Vorschlag haben 2004 zu einem Gegenvorschlag Kocku von Stuckrads geführt, der „das Esoterische“ (im Singular) unter Grundlegung von vier Kriterien bestimmte, die aber nicht mehr in den ‚esoterischen‘ Gegenständen, sondern in den über sie geführten Diskursen gründen sollten:

- Ansprüche auf „absolutes Wissen“,
- „Dialektik von Verborgenem und Offenbartem“,
- „„Alterität“ oder ‚Devianz‘“ und
- „holistische oder monistische [...] Motive“.<sup>5</sup>

‚Esoterik‘ (diesen Kollektivsingular nutzt von Stuckrad weiterhin) als diskursives Produkt besitzt einen evidenten Vorteil: Es legt die Bindung an inhaltliche Kriterien, die zu eng oder zu weit sein können, ab und wehrt einer essenzialistischen Konstruktion von ‚Esoterik‘. Aber diese diskurstheoretische Konstruktion von ‚Esoterik‘ hat das Potenzial zu einem gravierenden Nachteil: Sofern sie die Bindung an Inhalte auflöst, ist in ihr, salopp gesagt, fast jede Konstruktion denkbar, gerade weil sie die inhaltliche Festlegung als unangemessene Fixierung begreift. So „existiert“ für von Stuckrad „‚Esoterik‘ [...] nur in den Köpfen von Wissenschaftlern“.<sup>6</sup> Schaut man sich von Stuckrads Umsetzung an, wird das Problem

<sup>4</sup> Monika Neugebauer-Wölk: Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz. In: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 3 (2003), S. 127–165, hier S. 143.

<sup>5</sup> Kocku von Stuckrad: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. München 2004, S. 20–22.

<sup>6</sup> Ebd., S. 20. Von Stuckrad hat diese Position vertieft in: *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe*. Leiden, Boston 2010. M.E. droht die gleiche Gefahr, wenn man den ‚Esoterik‘-Begriff als „leeren Signifikanten“ begreift: Michael Bergunder: Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 477–507. Überarbeitete Version: What is Esotericism? *Cultural Studies Approaches and the Problems of Definitions in Religious Studies*. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (2010), S. 9–36. Bergunder schlägt vor, wenn ich ihn recht verstehe, mit der Einführung eines „empty signifier“ (nach Ernesto Laclau) diskursive Verfahren anzuwenden, die von Stuckrads radikalen Konstruktivismus vermeiden sollen. Dabei sieht er eine diskursive Konstruktion von Gegenständen – hier: der Esoterik – nicht nur bei Wissenschaftlern, sondern zusätzlich bei zeitgleich (Bergunder: „synchron“) handelnden Akteuren, die den leeren Signifikanten füllen. Dieser Ansatz löst aber m.E. das Problem eines arbiträren Konstruktivismus nicht, weil die historischen Objekte als eigenständige und natürlich gleichwohl diskursiv konstituierte Größen, die einen solchen Konstruktivismus unterlaufen könnten, nicht auftauchen. Zwar deutet Bergunder an, dass es einen „Rückgriff auf die konkrete Interpretation der jeweiligen historischen Quelle“ geben müsse (S. 502 / englische Fassung: S. 28), aber es bleibt bei einer beiläufigen Bemerkung. Genau dieser „Rückgriff“ müsste m.E. aber eine zentrale Rolle bei der Vermeidung einer möglichen Beliebigkeit der diskursiven Konstruktion von historischen Gegenständen spielen. Weil diese zentrale Widerständigkeit der Quellen fehlt, läuft

dieses Ansatzes deutlich, denn seine prinzipielle In-Frage-Stellung von Faivres Modell bleibt in der Ordnung des Materials fast folgenlos: In seiner Geschichte der ‚Esoterik‘ gibt es hinsichtlich der Gegenstände keinen kategorialen Unterschied zu Faivres Darstellung, bei beiden tauchen *grosso modo* die gleichen Gruppen auf, allerdings mit einer signifikanten Erweiterung bei von Stuckrad, der die Esoterikgeschichte bis in die Antike hinein verlängert. Das dürfte auch einen Grund in von Stuckrads wissenschaftlicher Biografie haben: Er ist gelernter Althistoriker und seine Konzeption eine Anwendungsoption des diskurstheoretischen Ansatzes, der genau diese zeitliche Entgrenzung ermöglicht. Wenn aber beide mit antagonistischen Methoden zu einem ähnlichen Ergebnis kommen, darf man annehmen, dass von Stuckrads Kriterien ‚des Esoterischen‘, wie auch diejenigen Faivres, Bestimmungen nichtbeliebiger inhaltlicher Merkmale sind. Damit wird von Stuckrads Ansatz nicht überflüssig, weil er das konstruktive Element einer jeden Esoterikdefinition zu diskutieren nötigt. Letztlich ist der wechselseitigen Bedingtheit diskurs- und inhaltsbezogener Dimensionen nicht auszuweichen. Deshalb stehen die Ansätze Faivres und von Stuckrads hier nur paradigmatisch für antagonistische Modelle, die den Weg zwischen Skylla und Charybdis markieren und beide in der Gefahr stehen, forschungspragmatisch inhaltliche oder diskursanalytische Entitäten zu konstruieren, die historisch nicht existieren. Ein gravierendes Problem scheint mir dabei die Konstruktion einer Gegentradition von der frühen Neuzeit ins 20. Jahrhundert unter dem Stichwort ‚Esoterik‘ zu sein, bei der zumindest drei Probleme unterbewertet werden: Zum einen die historisch fast durchgängig vorherrschenden Hybridisierungen von ‚esoterischen‘ und nicht-‚esoterischen‘ Traditionen, die die Trennung beider Sphären in der Mehrzahl der Fälle zu einem arbiträren und forschungspragmatischen Konstrukt macht. Zum anderen die tiefgreifenden Transformationen, die sich in diesem Feld finden. Nur ein Beispiel dafür ist die sich als naturwissenschaftskompatibel verstehende ‚Esoterik‘ seit dem 18. und insbesondere im 19. Jahrhundert, hinter der ein Paradigmenwechsel im Wissenschaftsbegriff<sup>7</sup> und eine empiristische Neubestimmung von ‚Esoterik‘ stehen.

Ein besonderes Problem betrifft schließlich das Geheimnis als ein Kennzeichen von ‚Esoterik‘. Sowohl bei Faivre als auch bei von Stuckrad ist es kein Definitionsmerkmal – zu Recht, wie im nächsten Abschnitt zu zeigen ist. Damit wenden sie sich gegen den Wortsinn ihres Begriffs *ἑσωτερικός* (innen, innerlich, dann auch: verborgen, geheim), entgegen einer in der Wissenschaft verbreiteten Definitionstradition von ‚Esoterik‘. Aber das Merkmal des Geheimnisses verdankt seine hohe Bedeutung zwei problematischen Quellen. Zum einen einer theologischen

---

die Einführung eines „empty signifier“ dann doch auf einen radikalen diskursiven Konstruktivismus hinaus, der demjenigen von Stuckrads gleicht.

<sup>7</sup> Helmut Zander: Esoterische Wissenschaft um 1900. ‚Pseudowissenschaft‘ als Ergebnis ehemals ‚hochkultureller‘ Praxis. In: Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte. Hg. v. Dirk Rupnow u.a. Frankfurt a.M. 2008, S. 77–99.

Ausgrenzungsgeschichte, denn das Geheimnis als organisierte oder gar institutionalisierte Größe besitzt entscheidende Wurzeln in der Diskursivierung von ‚Esoterik‘ im 17. Jahrhundert (s.u. Abschnitt 2). Zum anderen gründet es in alternativreligiösen Konzepten, namentlich in einem transkulturellen Esoterikkonzept, das im 19. Jahrhundert entwickelt wurde und mit Konzepten einer *philosophia perennis* verwandt ist. In dieser Tradition hat sich etwa in der Indologie der Begriff des „Esoterischen Buddhismus“ eingebürgert, der seine Wurzeln in der Adyar-Theosophie haben dürfte.<sup>8</sup> Derartige Transfers sind möglich und legitim, generieren aber eigene Probleme. So wären die Unschärfen eines äquivoken Begriffsgebrauchs zu reflektieren, etwa zwischen dem epistemologischen Konzept des prinzipiell unzugänglichen Geheimnisses und dem sozial konstruierten verborgenen, aber prinzipiell zugänglichen Geheimnis (im Englischen in der Differenzierung zwischen *secret* und *concealed*). Vor allem zählt man, wenn man das Kriterium der Geheimhaltung zum *tertium comparationis* macht und damit das Abstraktionsniveau für das erweiterte Phänomenfeld der Begriffsbildung anhebt, auch hier den Preis mit einer abnehmenden Präzision in der Identifikation eines Gegenstandes namens ‚Esoterik‘. Konkret: Alles, was mit Geheimnis zu tun hat, ist damit potentiell ‚Esoterik‘. Jedoch erfasst man damit die Spezifika der okzidental entwickelten esoterischen Feldes nicht.

Diese Problemlage hat zu einer Paralyse in der Definition von ‚Esoterik‘ geführt, die sich signifikant im gegenwärtigen Standardwerk der Esoterikforschung, dem *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, zeigt. Der Hauptherausgeber Wouter J. Hanegraaff, als Inhaber des Lehrstuhls für die Geschichte der Esoterik an der Universität Amsterdam eine zentrale Figur im Netz der Esoterikforschung, verzichtete auf eine Definition, weil es unter Forschern ohnehin keinen Konsens darüber gebe.<sup>9</sup> Gleichwohl hat niemand die Konsequenz gezogen, den Esoterikbegriff aufzugeben, und das dürfte zwei Gründe haben: Zum einen hat der Begriff die wissenschaftspolitische Funktion erhalten, ein in der *scientific community* stigmatisiertes und in der Folge ausgegrenztes Forschungsfeld zu legitimieren, zum anderen spielt der implizite Konsens eine Rolle, dass es Gemeinsamkeiten gebe, die die Rede von der ‚Esoterik‘, fast immer als Kollektivsingular und fast immer ohne Anführungszeichen, rechtfertigen.

Eine begriffshistorische Annäherung hilft an diesem Punkt nicht weiter, im Gegenteil. Das Substantiv ‚Esoterik‘ ist, wie wir seit Neuestem wissen,<sup>10</sup> ein Kind des späten 18. Jahrhunderts. Seine populäre Karriere begann dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, befördert durch praktizierende ‚Esoteriker‘ (vermutlich nicht zuletzt aus der Theosophie), nicht aber durch Wissenschaftler. Letztlich

<sup>8</sup> Alfred Percy Sinnett: *Esoteric Buddhism*. London 1883.

<sup>9</sup> Wouter J. Hanegraaff: Introduction. In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. 2 Bde. Hg. v. dems. u.a. Leiden, Boston 2005. Bd. 1, S. VII–XIII, XI.

<sup>10</sup> Vgl. den Aufsatz von Monika Neugebauer-Wölk in diesem Band.

wurde der Begriff ‚Esoterik‘ erst mit der Denomination von Faivres Lehrstuhl (*Chaire d'Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine*) und durch seine wissenschaftlichen Arbeiten auf breiter Ebene akzeptiert. Als historiographischer Begriff bleibt ‚Esoterik‘ gleichwohl problematisch. Das liegt nicht nur am Transfer eines objektsprachlichen in einen metasprachlichen Begriff – damit kann Wissenschaft im Rahmen ihrer Definitionskompetenz umgehen –, sondern auch daran, dass man sich über die Heterogenität des ‚esoterischen‘ Feldes und die Konstruktivität der wissenschaftlichen Theorieproduktion zu wenig Rechenschaft ablegt. Die diskurstheoretische Kritik scheint gegenüber diesem Konstruktivismus zu verpuffen. Der Königsweg zur Lösung dieses Problems wäre wohl, etablierte Begriffe, die insbesondere frühneuzeitliche Entwicklungen präziser auf den Begriff bringen, an Stelle des zeitfremden Begriffs ‚Esoterik‘ im Rahmen der Frühnezeitforschung zu benutzen, etwa die Begriffe ‚Hermetik‘ oder ‚Hermetismus‘.<sup>11</sup> Diesen Weg ist man jedoch nur in einzelnen Forschungstraditionen gegangen. Das Festhalten am Esoterikbegriff hat zum einen inhaltliche Gründe, weil der Begriff ‚Hermetik‘ enge Grenzen besitzt, zum anderen aber auch pragmatische, weil sich ein ohnehin kleiner Forschungsbereich atomisieren würde. Schließlich bietet ein chronologisch breiter Esoterikbegriff einen nicht zu unterschätzenden heuristischen Vorteil, weil er die Frage nach möglichen Gemeinsamkeiten dieses Feldes über im Prinzip arbiträre chronologische Zäsuren hinaus, von der Antike oder der Renaissance bis in die Gegenwart, offen hält.

In dieser Situation mache ich einen Vorschlag zur Bestimmung von ‚Esoterik‘, dem der Charme eines radikalen Profils fehlt und der weder eindeutig inhaltlich noch eindeutig diskurstheoretisch ausgerichtet ist. Ich schlage vor, beide Dimensionen, die inhaltliche und die diskurstheoretische, in die Konstruktion eines Begriffs von ‚Esoterik‘ einzubeziehen. Denn meines Erachtens gibt es inhaltliche Elemente, die man sinnvoll in Anschlag bringen kann, aber zugleich ist der Konstruktivität dieser wie einer jeden Definition nicht auszuweichen. Ich plädiere dafür, die Zuweisung inhaltlicher Merkmale als diskursive Konstruktion zu betrachten, zugleich aber, wie es klassische diskursanalytische Ansätze in der Nachfolge Foucaults tun, zu realisieren, dass diskursive Prägungen nicht beliebig sind, da viele Definitionselemente nicht im Diskurs konstruiert oder gar erfunden, sondern positioniert werden. Dahinter steht die Überzeugung, dass jede Theoriebildung von materialen Gegebenheiten ihren Ausgang zu nehmen hat, unbeschadet der Tatsache, dass jede Materialwahrnehmung schon theoriegeleitet ist und die

---

<sup>11</sup> Vgl. exemplarisch: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Anne-Charlott Trepp u. Hartmut Lehmann. Göttingen 2001; darin: Wilhelm Kühlmann: Paracelsismus und Hermetismus. Doxographische und soziale Positionen alternativer Wissenschaft im postreformatorischen Deutschland, S. 17–39; Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567–1614). Hg. v. Martin Mulsow. Tübingen 2002.

dann folgende Materialelektion (wie jede inhaltliche Bestimmung) in einer abduktiven Oszillation zwischen theoriegesteuerter Wahrnehmung und erneutem Materialbezug mit dem „Vetorecht der Quellen“ (Reinhard Koselleck) stattfinden muss – in einem unabschließbaren Prozess. Denn dem Diskurs ohne Material droht Beliebigkeit, dem Material ohne Diskurs dogmatische Essenzialisierung. Anders gesagt: Inhaltliche Merkmale gibt es nur in diskursiven Zusammenhängen oder, im hermeneutischen Konzept, es gibt sie nur als gedeutete Gegenstände. Dies ist sowohl eine Absage an esoterische Universalien als auch an eine arbiträre Konstruktion von ‚Esoterik‘ im Diskurs. Die Achillesferse dieses Konzeptes ist die inhaltliche Dimension, die im Folgenden zu diskutieren ist.

## II Materialer Definitionsvorschlag: Monismus in neuplatonischer Tradition

Ich schlage vor, ein monistisches, identitätsphilosophisches Denken als ein zentrales inhaltliches Kennzeichen der ‚Esoterik‘ zu betrachten. Dies bedeutet, Faivres sehr viel engmaschigere Kriterien vorerst einzuklammern und von den diskursiven Kriterien von Stuckrads eines, das monistische, ins Zentrum zu stellen. Die Frage, wie sich dieses Kriterium zu möglichen anderen Definitionsmerkmalen verhält, ist im abschließenden, vierten Abschnitt zu diskutieren.

Unter einem monistischen Denken verstehe ich eine Konzeption, in der eine Trennung binärer Größen, etwa in der europäischen Tradition von Geist und Materie (oder von Gott und Welt), zugunsten einer identitätsphilosophischen Position bestritten wird, in der also Geist und Materie letztlich identisch sind und nur als unterschiedliche Aggregatzustände eines monistischen ‚Einen‘ erscheinen. Ein solcher Monismus kann materialistisch gedacht werden, wenn er von der Materie ausgeht und das Geistige nur als abhängiges Epiphänomen betrachtet, oder spiritualistisch, wenn der Geist als Ursprung der Materie gilt, die dann nur als sekundäres Transformationsprodukt des Geistes erscheint. In der europäischen Neuzeit sind im semantischen Feld dieses Begriffes eine Reihe von Substantiven gebildet worden, etwa neben dem hier benutzten Begriff ‚Monismus‘ die teilweise normativ noch stärker aufgeladenen Begriffe ‚Pantheismus‘, ‚Holismus‘, ‚Alleinheit‘ oder ‚Ganzheitlichkeit‘.

In der europäischen Religionsgeschichte hat dieses identitätsphilosophische Denken einen relativ präzise benennbaren systematischen Ort: Es war ein Alternativmodell zur Kosmologie (respektive Gotteslehre) und zur Anthropologie der jüdischen und der später christlich dominierten Traditionen und damit der Nukleus einer minoritären Tradition.

Die antagonistischen Konstruktionslogiken differenz- und identitätsphilosophischer Konzepte lassen sich in typologischer Reduktion folgendermaßen skizzieren:

- Kosmologie: Das Christentum ging in der Rezeption der jüdischen Mythologie von einer Trennung von Gott und Welt, von Gott und ‚Schöpfung‘ aus. Darin sah man die Eigenständigkeit der materiellen Welt und die Freiheit des Menschen grundgelegt. Monistische Positionen betrachteten demgegenüber Gott und Welt als nur unterschiedliche Ausdrucksformen eines meist geistig verstandenen ‚Einen‘ und stellen der Bedrohung oder dem Verlust der Eigenständigkeit den Gewinn der Ganzheit respektive Einheit gegenüber.
- Anthropologie: Wenn Gott und Welt getrennt werden, wie in der christlichen Position, wird auch der Mensch als Teil der Welt von Gott getrennt. Dessen Freiheit gegenüber Gott wird darin begründet gesehen. Der Geist des Menschen gilt dabei meist als geschaffener Geist, der die kategoriale Trennung von Mensch und Gott nicht infrage stellt. In monistischen Positionen hingegen wird der Mensch göttlich gedacht, zumindest in seinem seelischen oder geistigen Kern. Hier gilt die letztliche Identität von Göttlichem und Menschlichem als Gewinn der Ganzheit gegenüber der Relativierung oder Aufhebung der Eigenständigkeit.
- Als Konsequenz gilt: In der christlichen Theologie wird der Mensch von Gott erlöst. Wenn der Mensch jedoch, wie in identitätsphilosophischen Vorstellungen, in seinem Innersten göttlich gedacht wird, braucht er keinen externen Gott mehr für seine Erlösung, er kann und muss sich selbst erlösen. Dazu wurden unterschiedliche Optionen entwickelt. Ein Weg war die Vergöttlichung im alchemistischen Prozess, ein anderer die Metempsychose, die im deutschen Sprachraum um 1690 herum den Begriff ‚Seelenwanderung‘ und im frankophonen Raum in den 1860er Jahren den Begriff *réincarnation* erhielt.

Diese monistische (hier, es sei nochmals betont, auf ein typologisches Gerüst reduzierte) Vorstellung wurde in reiner Form praktisch nie umgesetzt. Vielmehr waren Hybridisierungen zwischen identitäts- und differenztheoretischen Vorstellungen historische Normalität. Das kann bedeuten, Elemente aus unterschiedlichen Traditionen miteinander zu verbinden oder nebeneinander zu benutzen oder eine Tradition im Lichte der anderen zu lesen und so hierarchisch zuzuordnen, um nur drei Zuordnungsoptionen zu nennen. Zudem setzt jedes Identitätsdenken logisch eine (zu überwindende) Differenz voraus und muss die ausgeschiedene Alternative immer mit thematisieren; umgekehrt gilt für differenztheoretische Konzepte das Gleiche.

Die Gegenüberstellung beider Optionen findet sich bereits in der antiken christlichen Literatur, wo man auf weitreichende Ablehnung einer monistischen Position stößt. In der Kosmologie wurde die Schöpfungstheologie zu einem Modell, das etwa Emanationskosmologien entgegenstand. Der *spiritus rector* des Neuplatonismus, Plotin (205–270), hatte in einem *locus classicus* eine monistische Kosmologie und Anthropologie mit der Lehre von der „Emanation“ des Göttlichen niedergelegt: „Da Jenes von vollkommener Reife ist [...], so ist es gleichsam über-



geflossen und seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht.<sup>12</sup> Mit dieser Metapher des Überfließens beanspruchte Plotin, die Differenz der gegenständlichen Welt gegenüber dem Geistigen in einem monistischen Modell zu begründen. Zugleich war damit die Göttlichkeit des Menschen zumindest in seinem Kern postuliert.

Zentrale Elemente der neuzeitlichen Hermetik, auch viele Kriterien Faivres und von Stuckrads, lassen sich als Traditionsprodukte (oder als strukturanaloge Konzepte) dieses identitätsphilosophischen Denkens verstehen: In Faivres Konzept der „lebenden Natur“ ist die Trennung von organischer und anorganischer Welt aufgehoben, in seiner Vorstellung der „Transmutation“ geht es um die Verwandlung des materiellen in einen geistigen Menschen, in der Alchemie oft um die Spiritualisierung der Materie. Der Anspruch auf „absolutes Wissen“, den von Stuckrad hervorhebt, gründet nicht zuletzt in der göttlichen Identität des Menschen im Rahmen ‚monistischer Motive‘.

An dieser Stelle geht es nicht darum, eine Geschichte der identitätsphilosophischen Vorstellungen zu schreiben, nicht einmal eine Traditionsgeschichte des neuplatonischen Denkens. Die Rezeptionsgeschichte dieser neuplatonischen Monismen vollzog sich in einem langen und komplexen Prozess von Texttradierungen und Textverlusten und von teilweise gravierenden Umdeutungen durch die interpretierende Rezeption. *Grosso modo* gilt, dass im lateinischen Europa die Kenntnis neuplatonischer Texte und Vorstellungen nach der Antike weitgehend verloren ging (Ausnahmen waren etwa Texte des Dionysius Areopagita [um 500] und die bei den antiken Christen überlieferten Fragmente), bis im Hochmittelalter wieder einzelne Texte über Byzanz bekannt wurden (etwa einige Werke des Proklos in der Übersetzung durch Wilhelm von Moerbeke im 13. Jahrhundert), einiges auch über den Islam, ehe im 14. und 15. Jahrhundert neuplatonische Werke über Byzanz in großem Stil präsent und ins Lateinische übersetzt wurden. Eine zentrale und nennenswerte Rolle spielte dabei das *Corpus hermeticum*, das in der Hoffnung, die ‚Philosophia perennis‘ zu tradieren, von Marsilio Ficino im Auftrag Cosimo de’ Medicis übersetzt und 1471 teilweise gedruckt wurde, ehe Isaak Casaubon 1614 seine spätantike Entstehung plausibel machte und damit der Hoffnung den Boden entzog, man habe das Dokument einer uranfänglichen Philosophie gefunden. Diese Übersetzungstätigkeit und Leserennaissance neuplatonischer Texte kann man als einen Ausgangspunkt für das betrachten, was heute als europäische ‚Esoterik‘ gilt.

Im Rahmen der Neuplatonismus-Rezeption war das 16. Jahrhundert dasjenige Jahrhundert, in dem die großen ‚kanonischen‘ Autoren ‚esoterischer‘ Werke lebten: Johannes Reuchlin (1455–1523), Agrippa von Nettesheim (1486–1535), John Dee (1527–1608), Heinrich Khunrath (um 1560–1605), Michael Maier (1569–

---

<sup>12</sup> Plotin: Enneaden V.2.2 (= Plotins Schriften, übers. v. Richard Harder. Neubearb. mit griech. Lesetext u. Anmerkungen v. Rudolf Beutler u. Willy Theiler. 6 Bde. in 11 Teilen. Bd. 1. Hamburg 1956, S. 239).

1622), Robert Fludd (1574–1637). Bei allen findet man die Rezeption neuplatonischer Vorstellungen, häufig (auch) über die Kabbala vermittelt und immer mit dem Anspruch, monistische Motive im Rahmen der christlichen Tradition zu interpretieren. Diese Autoren hatten allerdings nicht das Selbstverständnis, ein ‚esoterisches‘ Corpus zu bilden; ein solches wird auch nicht durch das Bewusstsein inhaltlicher Gemeinsamkeiten konstituiert.

Solche Namenslisten sind von der Wissenschaft ins 17. und 18. Jahrhundert fortgeschrieben worden, etwa bei Faivre und von Stuckrad oder, durch eine alphabetische Auflistung entschärft, im *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Allerdings findet sich diese Auswahl nicht eigens begründet, und auch in umfangreicheren Anthologien ist dieses Problem nicht gelöst.<sup>13</sup> Auch bei diesen ‚esoterischen‘ Autoren stellt sich die Frage nach der Trennbarkeit ‚esoterischer‘ und nicht ‚esoterischer‘ Traditionen, also nach Hybridisierungen: Wie etwa soll man Isaak Newton einordnen, der mit dem Gravitationsbegriff auf hermetische, näherhin kabbalistische und damit neuplatonische Traditionen zurückgriff? Oder die ‚esoterische‘ Freimaurerei, die in ihren Hochgraden, etwa bei den Illuminaten mit ihrer Seelenwanderungsvorstellung, neuplatonisches Denken rezipierte und sich als geheime, aber nicht zwingend als hermetische oder esoterische Gesellschaft begriff.<sup>14</sup>

Ich unterbreche an dieser Stelle die Debatte um inhaltliche Kriterien, um den diskursiven Umgang mit diesen Gegenständen in der Frühen Neuzeit einzubeziehen. Hier trifft man auf die meines Erachtens sehr wichtige Konstruktion einer Grenze (1659–1698) zwischen Orthodoxie und Heterodoxie durch großkirchliche Theologen, bei der es nicht zuletzt um die Ausgrenzung neuplatonischer Vorstellungen ging. Ein möglicherweise zentrales Werk ist dafür Ehregott Daniel Colbergs *Platonisch-Hermetisches Christentum* aus dem Jahr 1690/91. Dieses Werk gehört in eine längere Geschichte der Kritik an ‚hermetischen‘, insbesondere kabbalistischen Traditionen durch einzelne großkirchliche Theologen, deren Bedeutung für die Formierung dieser diskursiven Ausgrenzung allerdings noch kaum erforscht ist.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Pierre A. Riffard: *L'Esotérisme. Qu'est que l'Esotérisme?* Anthologie de l'Esotérisme occidental. 3. Aufl. Paris 1993; Hermann E. Stockinger: *Die hermetisch-esoterische Tradition. Unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse auf das Denken Johann Christian Edelmanns (1698–1767)*. Hildesheim u.a. 2004.

<sup>14</sup> Siehe dazu den Aufsatz von Monika Neugebauer-Wölk in diesem Band.

<sup>15</sup> Wouter J. Hanegraaff: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012, S. 77–107, kartiert dieses Gelände. Ob die zentrale Rolle, in der Hanegraaff und ich Colberg sehen, in weiteren Forschungen bestätigt wird, muss sich zeigen. Dabei wäre die bei Hanegraaff unterbelichtete Vorgeschichte im Protestantismus zu untersuchen. Vgl. etwa den Nachweis der Rezeption kabbalistischer Vorstellungen in der täuferischen Bewegung und der entsprechenden Kritik noch in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bei Anselm Schubert: *Täuferium und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation*. Heidelberg 2008. Vermutlich aber müsste man zwei Konfessionsgeschichten des Umgangs mit hermetischen Vorstellungen schreiben. Im altkirchlich/katholischen Bereich stieße man auf die möglicherweise diskursbildende Rolle von Autoren wie den Anti(neo)platonisten Giovanni Battista Crispo (*De ethnicis philosophis caute legendis*, Rom 1594). Dieser präsentiert das Material und die Logik einer hermetikkritischen Argumentation schon 100 Jahre vor Colberg.

Das Buch dieses lutherischen Theologen war ein systematischer Versuch, das identitätsphilosophische Denken als konsistente Strömung zu fassen und aus der christlichen, näherhin lutherischen Orthodoxie auszugrenzen. Colberg betrachtete etwa Weigelianer, Jakob Böhme, Spiritualisten, die Kabbala, Franciscus Mercurius van Helmont, Antoinette Bourignon, die Quäker, Labadisten, Rosenkreuzer, Wiedertäufer, Quietisten, Christian Hoburg oder die Remonstranten als Gegner der „Orthodoxia Christiana“, wie es auf dem Frontispiz heißt. Für Colberg, und hier verschränken sich diskursive und inhaltliche Kriterien, besaßen diese Gruppen oder Autor(inn)en gemeinsame Merkmale, vornehmlich die „Vermengung der Philosophischen Lehren und des Worts Gottes“,<sup>16</sup> also dogmatische Hybridisierungen, und die Infragestellung des theologischen Monopols auf Offenbarungstheologie, indem sie die Ergründung von Geheimnissen, die Gott nicht geoffenbart habe, durch Philosophie postulierten.<sup>17</sup> Präzise identifizierte Colberg die identitätsphilosophische Pointe in der Anthropologie, da in den Augen seiner Gegner der Mensch „aus dem Wesen GOTTes erschaffen“ sei.<sup>18</sup> Die „Seele“ steige bei den Plato-Hermetikern „durch eine Einkehr in sich selbst und finde daselbst das verlorne Göttliche Licht wieder“.<sup>19</sup> Folglich sei für die platonischen Christen „der alte äußere Historische Buchstabe [...] nur Schein= und Schatten=Werk“<sup>20</sup> – und eine Schrift benötigt ja der göttliche oder göttlich inspirierte Mensch konzeptionell auch nicht.

Dabei fallen zwei Aspekte auf: Zum einen konstituiert Colberg keine eigene Gruppe von „Esoterikern“, sondern identifiziert – inwieweit zu Recht oder zu Unrecht, bleibe dahingestellt, meines Erachtens aber mit einem Gespür für Gemeinsamkeiten – Spiritualisten und „Platoniker“ (wir würden heute sagen: Neuplatoniker) gemeinsam als „hermetisch-platonische“ Christen. Mit diesem analytischen Werkzeug war Colberg ein Akteur in einem Prozess von theologisch motivierter Pluralisierung durch Differenzierung und Exklusion. Zudem steht er für einen spezifisch protestantischen Prozess<sup>21</sup> der externen Segmentierung durch die

---

Ausgrenzungen, wie Colberg sie vornimmt, scheinen im katholischen Bereich im 17. Jahrhundert und auch später zu fehlen.

<sup>16</sup> Ehregott Daniel Colberg: *Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum. Begreifend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten und Quieristen [sic].* 2 Bde. Frankfurt 1690/91, hier nach der Ausgabe Leipzig 1710. Bd. 1, S. 2.

<sup>17</sup> Ebd., Bd. 1, S. 5.

<sup>18</sup> Ebd., Bd. 2, S. 141.

<sup>19</sup> Ebd., S. 233.

<sup>20</sup> Ebd., S. 453.

<sup>21</sup> Gottfried Arnold: *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie. Von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688.* 2 Bde. Frankfurt a.M. 1699–1700; Johann Friedrich Corvinus: *Anabaptisticum Et Enthusiasticum Pantheon, Und Geistliches Rüst-Hauß. Wider die Alten Quacker, Und Neuen Frey-Geister, Welche die Kirche Gottes zeithero verunruhiget, und bestürmet, auch treue Lehrer und Prediger Göttlichen Worts, verachtet, verleumbdet, gelästert und verfolgt haben, mit vielen zur Sache dienlichen und nützlichen Kupffern, bloß zu Gottes Ehre und Erhaltung seiner Christlichen Kirchen, Auch Den Geistlichen, Weltlichen und Haus-*

Konstruktion eigenständiger Gruppen anstelle einer internen Differenzierung, wie sie sich zeitgleich in der katholischen Kirche vollzog. Im katholischen Milieu finden sich kaum vergleichbare Publikationen zu derjenigen Colbergs, sodass sich – aber dies ist eine noch kaum erforschte Geschichte – die Adaption neuplatonischer Vorstellungen weniger konfliktreich und deshalb weniger sichtbar vollzog.<sup>22</sup> Mit derartigen Prozessen im protestantischen Raum beginnt die Geschichte einer Konstruktion von ‚Esoterik‘ als einer eigenständigen weltanschaulichen Größe, die am Ende des 18. Jahrhunderts einen eigenen Begriff und erst im 19. Jahrhundert auch eigenständige Organisationen unter diesem Namen erhielt.<sup>23</sup>

Möglicherweise, und auch dies wäre weiter zu erforschen, begann erst jetzt die Karriere einer Konjunktion von monistischem (neuplatonischem) Denken und Geheimnis, weil erst jetzt im protestantischen Raum eine scharfe Distinktion und damit ein scharfes Verbot eingezogen wurden.<sup>24</sup> Eine solche These der Genesis der ‚Esoterik‘-Geschichte aus dem Geist der Kontroverstheologie würde all denjenigen Forscherinnen und Forschern Recht geben, die das Geheimnis als konstitutives Kriterium der europäischen ‚Esoterik‘ abgelehnt haben: Geheimhaltung wäre dann ein Ergebnis diskursiver Ausgrenzung, theologisch gesprochen einer Häretisierung. Die ‚kanonischen‘ ‚Esoteriker‘ des 16. und 17. Jahrhunderts jedenfalls sahen keinen Grund, ihre Verbindung von Christentum und Neuplatonismus im Geheimen vorzunehmen, und im katholischen Milieu könnte das noch länger so geblieben sein.<sup>25</sup>

Ganz so leicht ist das Geheimnis als konstitutives Merkmal von ‚Esoterik‘ allerdings nicht aus der Welt, weil frühneuzeitliche Rezipienten des Neuplatonismus auch schon vor Colberg den Umgang mit dem „Mysterium“ pflegten und dessen „Offenbarung“ propagierten. Allerdings ist diese Spannung für sehr viele religiöse Felder, vielleicht für jede Religion grundlegend. Mir scheint, dass in diesem Feld die zuerst intellektuelle, dann institutionelle Ausgrenzung des Geheimnisses, wie

---

stande zur Nachricht, Nutz und besten zusammen getragen und aufgerichtet. o.O. 1702; Johann Christoph Adelung: Geschichte der menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischer Unholde. 8 Bde, Leipzig 1785–1799.

<sup>22</sup> Ein Beispiel für die eher integrative katholische Tradition ist Athanasius Kircher (1602–1680); vgl. aber zu den auch hier vorfindlichen Ausgrenzungsversuchen Crispo: *De ethnicis* (wie Anm. 15), das aber m.W. keine den protestantischen Apologien vergleichbare Wirkungsgeschichte besaß.

<sup>23</sup> Im Sommer 2011 stellten Wouter J. Hanegraaff und ich in einem Gespräch fest, dass wir die gleichen Fragen in ganz ähnlicher Richtung bedenken. Vgl. seine Überlegungen zur theologiegesteuerten Konstruktionsgeschichte von Esoterik durch einen Theologen wie Colberg in: Hanegraaff: *Esotericism and the Academy* (wie Anm. 15), S. 107–114.

<sup>24</sup> Vgl. dazu als Parallelphänomen die Ausgrenzung der ‚Geister‘ im 17. Jahrhundert bei Miriam Rieger: *Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 2011.

<sup>25</sup> Siehe dazu Anm. 15.

sie im Umfeld von Colberg sichtbar wird, einen Einschnitt bedeutete, der für das Selbst- und Fremdverständnis von ‚Esoterik‘ zentral wurde.

Eine weitere historische Lücke kann an dieser Stelle nicht mehr gefüllt werden, nämlich die Geschichte von Konstruktionen einer ‚esoterischen‘ Tradition seit dem späten 17. bis in das 20. Jahrhundert hinein. Es ist klar, dass es dabei beträchtliche Veränderungen in der Außenwahrnehmung und im Selbstverständnis gab. Die Popularisierung des Begriffs ‚Esoterik‘ im späteren 19. Jahrhundert ist Ausdruck von Modifikationen oder Innovationen, etwa durch die Interpretation von Esoterik im Deutungsrahmen der ‚new science‘ (für die der Begriff ‚Okkultismus‘ steht und die verkürzend oft ‚Verwissenschaftlichung‘ heißt) oder durch den Verlust der akademischen Reputation, wodurch die Esoterik in außerakademische Deutungskulturen abgedrängt wurde, oder durch die Erweiterungen des Begriffsinhalts im 20. Jahrhundert, bei denen der Bezug auf neuplatonische Traditionen kein Referenzkriterium mehr bildete. Eine Vermutung halte ich dabei gleichwohl bis zum Erweis des Gegenteils für plausibel: Bis in das 20. Jahrhundert blieb der Bezug auf monistisches Denken ein zentrales Kriterium der ‚Esoterik‘. Eine detaillierte Traditionsgeschichte kann ich hier nicht bieten. Allerdings versuche ich exemplarisch am Beispiel des Motivs der Selbsterlösung zwischen dem 17. und frühen 20. Jahrhundert, die Tragfähigkeit dieses Modells zu erkunden.

### III Beispiel: Selbsterlösung

#### 1 Frühe Neuzeit

Die Vorstellung einer Selbsterlösung ist, wie im ersten Abschnitt skizziert, mit monistischen Anthropologien eng verbunden. Der mit dem Göttlichen in seinem Innersten identische Mensch kann aufgrund dieser Eigenschaft entweder vollständig oder zumindest in zentralen Bereichen als für seine Erlösung selbst verantwortlich gedacht werden.<sup>26</sup> Dabei kann es zwei unterschiedliche Wege der Generierung von Selbsterlösungsvorstellungen geben. Es kann sich um eine tradierte Vorstellung handeln, wie dies bei der Rezeption des neuplatonischen Gedankengutes der Fall ist. Sie kann allerdings auch situativ entstehen, als logische Alternative zu heteronomen, gnadentheologischen Erlösungsvorstellungen, was nicht ausschließt, sich dann tradierter historischer Argumente zu bedienen; insofern kann eine christliche Gnadenehre die Lehre der Selbsterlösung als ihre logische Alternative produzieren. Wie beide Optionen in der Geschichte neuzeitlicher Selbsterlösungstheorien aufeinander gewirkt haben, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden.

---

<sup>26</sup> Die Geschichte dieses Topos ist weitgehend unerforscht. Erste Überlegungen bei Helmut Zander: Selbsterlösung. Erkundungen im europäischen Untergrund. In: *Reformatio. Zeitschrift für Kultur Politik Religion* 51 (2002), S. 136–141.

Lexik und Semantik von Selbsterlösungsvorstellungen haben in der Neuzeit eine noch nicht aufgeklärte Geschichte, wobei das Lexem Selbsterlösung ein Produkt des 19. Jahrhunderts sein dürfte. Diese Geschichte ist hier wiederum nicht *en détail* zu rekonstruieren: Sie hätte im lateinischen Europa die christliche Gnadenlehre und ihren Diskursraum zu berücksichtigen, wo unter dem Stichwort des ‚Pelagianismus‘ die Reichweite eines göttlichen Gnadenwirkens diskutiert und reale oder zugeschriebene Positionen von Selbsterlösung oder auch nur kooperativer Erlösung als ‚Häresien‘ identifiziert respektive konstruiert wurden. Mit der Reformation wurde die teilweise deterministisch verstandene augustinische Gnadenlehre in vielen Gebieten Europas in der theologischen Elite hegemonial. Möglicherweise erklärt sich aus dieser Konstellation teilweise die sehr viel engagiertere Gegnerschaft protestantischer Theologen zu ‚esoterischen‘ Konzepten, wie sie oben an Colberg sichtbar wurde. Diese Konfliktlinie dürfte auch ein Grund für die vielen Belege für Selbsterlösungskonzepte bei protestantischen Autoren sein, die damit Gegenkonzepte zur lutherischen und calvinistischen Orthodoxie vorlegten.

Derartige Selbsterlösungsvorstellungen tauchten gerne im Umfeld von Seelenwanderungslehren auf, da diese wiederholte Verkörperungen als Folge früheren Fehlverhaltens betrachteten, das selbsttätig und im Extremfall ohne göttliche Hilfe und insofern selbsterlösend durch eine neue Verkörperung abgearbeitet werden sollte. Allerdings, und hier zeigt sich die begrenzte Reichweite dieser inhaltlichen Konstruktion von ‚Esoterik‘, ist die Verbindung von Seelenwanderung und Neuplatonismus nicht zwingend. Es gab diese Konjunktion, etwa bei Giordano Bruno (1548–1600), doch die in Abschnitt II für das 16. Jahrhundert genannten ‚kanonischen‘ Autoren vertraten keine Seelenwanderungsvorstellungen. Im Hintergrund stand eine Uminterpretation der antiken Seelenwanderungslehren in der Renaissance im Rahmen der Rezeption spätantiker Neoplatonismen; die Übersetzer der neuplatonischen Schriften im 15. Jahrhundert hatten die Vorstellung der Metempsychose metaphorisch interpretiert.<sup>27</sup> Selbsterlösungslehren konnten allerdings auch Wurzeln außerhalb des Neuplatonismus besitzen, beispielsweise im aristotelischen Materialismus, der in antiidealistischer Perspektive monistische Vorstellungen ausprägen konnte<sup>28</sup> und damit im Prinzip für Selbsterlösungslehren offen war. Letztlich waren wohl weite Teile der philosophischen Individualitätsdebatte, in der die Rolle von Subjekten auch hinsichtlich einer religiösen Erlösung gestärkt wurde,<sup>29</sup> ein Denkraum für die Entstehung von Selbsterlösungskonzepten. Im deutschen Sprachraum mündete diese Subjektivitätsfokussierung in den Jahrzehnten um 1800 in die Kreation einer Vielzahl von Komposita mit ‚Selbst‘: von „Selbstabbildung“ (Novalis) über „Selbstabgötterei“ (Hamann) und „Selbstabtötung“

<sup>27</sup> Helmut Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt 1999, S. 237–239.

<sup>28</sup> Für den Hinweis danke ich Martin Mulsow.

<sup>29</sup> Charles Taylor: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, MA u.a. 1989.

(Campe) bis zu „Selbstzwang“ (Kant), „Selbstzweck“ (Fichte) und „Selbstzweist“ (Jean Paul).<sup>30</sup> Selbsterlösung ist im Reigen dieser Begriffe möglicherweise eine vergleichsweise späte Begriffsbildung, sie kommt in Grimms Wörterbuch nicht vor. Die drei gleich folgenden Beispiele dokumentieren allerdings den Vorlauf der Semantik vor der Lexik.

Das erste Beispiel stammt aus der spirituellen Alchemie. Hier spielte die Herstellung des Steins der Weisen, des *lapis philosophorum*, eine zentrale Rolle, zu dessen Herstellung die Erlösung des daran arbeitenden Alchemisten gehören konnte. In diesem Kontext schrieb der anonyme Verfasser der *Apokalypsis hermetis* aus dem Jahr 1603: „Es were nichts das den zerstörlichen Leib vom Todt erledigte aber ein ding were wol das die verderbung hinweg thet die Jugent erneuerte.“<sup>31</sup>

Offenbar zielt die theologische Botschaft hinter der Rede von der erneuerten Jugend auf die Vorstellung vom ewigen Leben mit Hilfe der Alchemie. Wer das Geheimnis des Steins der Weisen kenne, sei mithin erlöst. Der Begriff Selbsterlösung fällt hier nicht, aber wenn der Alchemist über das Wissen zur Herstellung des erlösenden Steines der Weisen verfügt, ist *de facto* genau dies impliziert.

Ein zweites Beispiel entnehme ich der Schilderung der Londoner Radikalpietistin Jane Leade in ihrem *Fountain of Gardens* von 1697, in einer deutschen Ausgabe drei Jahre später erschienen:

Irdene Schlacken er trefflich tingiret  
 Daß sie bekommen der Perlenen Glantz  
 Menschlichen Leimen er herrlich mutiret  
 Daß er zu Golde wird lauter und gantz  
 Beyde zusammen  
 Durch seine Flammen  
 Machet er völlig zu Gottes Substantz.  
 Da Sie / von finsternen Schatten errettet  
 Klarheit der Sonnen und Sternen umgibt  
 Da Sie an Seelen und Leibe vergöttet  
 Herzlich vom höchsten Drey-Einen geliebt.<sup>32</sup>

In diesem Text ist die monistische Einheit von Geist und Materie zentral, wenngleich Leade Christus („er“) als den „kosmischen Alchimisten“ deutet<sup>33</sup> und insofern die Selbsterlösung in eine christologische Agenda einbindet. Der Prozess der

<sup>30</sup> Deutsches Wörterbuch. Hg. v. Jakob u. Wilhelm Grimm. Bd. 10/I. Leipzig 1905, S. 457–506.

<sup>31</sup> Zit. nach Florian Ebeling: ‚Geheimnis‘ und ‚Geheimhaltung‘ in den Hermetica der Frühen Neuzeit. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis (wie Anm. 11), S. 63–80, 70.

<sup>32</sup> Jane Leade: Des Garten-Brunns Anderer Theil. Gewässert durch die Ströme der göttlichen Lustbarkeit/ und hervorgrünend in mannichfaltigen Unterschiede geistlicher Pflantzen: die durch reinen Anhauch zu einem Paradiese Aufgeblasen / und nunmehr ihren anmuthig süßen Geschmack und starcken Geruch zur Seelen-Erquickung von sich geben. oder Ein rechtes Diarium und ausführlich Tag-Verzeichnus alles desjenigen / was sich mit dieser theuren Autorin / [...] vom Jahre 1670 her / zugetragen /. Amsterdam 1697 [erschieden 1698], S. 57f.

<sup>33</sup> Burkhard Dohm: ‚Götter der Erden‘. Alchimistische Erlösungsvisionen in radikalpietistischer Poesie. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis (wie Anm. 11), S. 189–204, hier S. 196; Dohm verdanke ich den Hinweis auf Jane Leade.

Transmutation führt aber zur substanziellen Identität mit Gott und zur Vergöttlichung von Leib und Seele und so zu einem göttlichen Individuum. Diese ‚Vergötterung‘ kommt bei Leade aus der Begegnung mit hermetischem Denken, aber sie hätte das Konzept der *Deificatio* auch in der christlichen Tradition kennenlernen können, nämlich im Spiritualismus (eine Beziehung, die Colberg identifiziert hatte). In der spiritualistischen Pneumatologie ist jedenfalls der mit dem göttlichen Geist begabte Mensch schnell in der Nähe einer Position, in der er der göttliche *homo (auto-)faber* ist. Dass sich dabei Vorstellungen der *Deificatio* bis zu der seit dem 18. Jahrhundert pantheistisch genannten Konsequenz besonders leicht ergeben, hat Hermann Geyer am Beispiel des wohl meistgelesenen spirituellen protestantischen Schriftstellers der frühen Neuzeit, an Johann Arndt, dokumentiert.<sup>34</sup>

Ein drittes, nochmals späteres Beispiel. Es handelt sich um ein undatiertes „Bekenntnis“ von Johann Christian Edelmann (1698–1767), der vom radikalen Pietisten zum Deisten konvertierte. Er postulierte, dass der göttliche Mensch auch göttliche Erlösungsleistungen vollbringen müsse. Für ihn hieß dies Seelenwanderung:

Die Welt ist ewig; Alle Geschöpfe sind Arten und Modifikationen von Gott, Theile von ihm und Glieder seines Leibes. Besonders ist die Seele des Menschen im ausnehmendsten Verstande ein Theil von Gott, und folglich unsterblich. Allein diese Unsterblichkeit besteht darin, daß sie aus einem Körper in den anderen wandert.<sup>35</sup>

Der Begriff ‚Selbsterlösung‘ fällt auch hier nicht, aber wenn der Mensch in der Seelenwanderung die Möglichkeit besitzt, an seiner Vervollkommnung zu arbeiten, braucht er keinen Gott mehr. Die orthodoxen Theologen haben diese Konsequenz gesehen und scharf kritisiert.<sup>36</sup>

## 2 Das 19. Jahrhundert und Rudolf Steiner

Erst im 19. Jahrhundert kommt meines Wissens der Begriff ‚Selbsterlösung‘ auf. Die begriffsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte (Reinhart Koselleck, Lucian Hölscher) hat deutlich gemacht, dass die Erfindung von Substantiven ein relativ verlässlicher Indikator für Veränderungen im intellektuellen Haushalt einer Gesellschaft ist. Eine genauere chronologische Eingrenzung ist in unserem Fall

<sup>34</sup> Hermann Geyer: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts ‚Vier Bücher vom Wahren Christentum‘ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie.* 3 Teile in 2 Bden. Berlin, New York 2001. Zu ähnlichen Tendenzen bei Hinrich Brockes siehe Hans-Georg Kemper: *Aufklärer Hermetismus. Brockes‘ ‚Irdisches Vergnügen in Gott‘ im Spiegel seiner Bibliothek.* In: *Aufklärung und Esoterik.* Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Holger Zaunstöck. Hamburg 1999 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24), S. 140–178.

<sup>35</sup> Zit. nach Adelung: *Geschichte der menschlichen Narrheit* (wie Anm. 20). Bd. 1. Leipzig 1785, S. 66.

<sup>36</sup> Emanuel Hirsch: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens.* Bd. 2. Gütersloh 1951, S. 411f.; Annetregret Schaper: *Ein langer Abschied vom Christentum. Johann Christian Edelmann (1698–1767) und die deutsche Frühaufklärung.* Marburg 1996, S. 175–188.



allerdings schwierig. Die großen sprachhistorischen Lexika des Deutschen, Französischen und Englischen kennen den Begriff der Selbsterlösung bis heute nicht. Aber schon diese Fehlstelle ist ein bemerkenswerter Befund, weil er darauf hindeuten könnte, wie jung und damit: wie fremd oder vielleicht auch anstößig dieses Konzept für eine christlich geprägte Kultur war.

Die ersten mir bekannten Belege für den Begriff ‚Selbsterlösung‘ im Deutschen stammen aus den 1880er Jahren des 19. Jahrhunderts. Sie finden sich nicht in der okkultistischen oder esoterischen Szene, sondern erneut, wie schon bei Colberg, in theologischen Veröffentlichungen, hier in der protestantischen Missionsliteratur, in der Theologen das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen bestimmten. Der folgende Beleg stammt von Gustav Adolf Warneck (1834–1910), einem protestantischen Vordenker einer Missionswissenschaft. 1883 schrieb er einen kleinen Programmaufsatz, in dem er den Buddhismus als eine Religion, die kein personales Gottesbild wie das Christentum besitze und in der der Mensch durch meditative Erleuchtung und durch die Arbeit am Karma für seine Erlösung Sorge, charakterisierte. Bei diesen Überlegungen fiel der hier interessierende Begriff: Der Buddhismus sei dem „princiipiellen Fehler der Selbsterlösung“ verfallen. Das Christentum hingegen – und nur es allein – sei durch die Grundlage des „Glaubens“ die Religion der Zukunft, wohingegen die übrige „Menschheit sich *völlig erschöpft hat* in ihren eignen auf Selbsterlösung hinauslaufenden Religionsversuchen“.<sup>37</sup> Selbsterlösung wird also im Feld interreligiöser Kontakte operationalisiert, vielleicht sogar, wenn es sich hier wirklich um den ersten Beleg handeln sollte, geprägt. Aber selbst wenn es frühere Belege gibt, spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Popularisierung und die Schärfung des Begriffs im Feld religiöser Kontroversen und nicht in der esoterischen Szene erfolgte. Der dortige Rezeptionsprozess liegt augenblicklich noch im Dunkeln,<sup>38</sup> aber um 1900 finden sich in lebensreformerischen und alternativreligiösen Milieus nicht nur semantische, sondern auch lexikalische Belege. So zogen etwa die Literaten der „Neuen Gemeinschaft“ nach Schlachtensee vor den Toren Berlins, in der Absicht, am 26. Dezember 1903, also zu Weihnachten, „Das Fest der Selbsterlösung“ zu feiern.<sup>39</sup>

In diesem Umfeld hat auch Rudolf Steiner, Theosoph seit 1902 (seit 1912 Anthroposoph), das Konzept sowie das Lexem ‚Selbsterlösung‘ benutzt und positiv besetzt. Sein Ausgangspunkt war eine Kosmologie, die er *expressis verbis* als monistisch verstand und in der er die Identität von Geist und Materie unter dem Primat des Geistigen postulierte: Für den „geschulten Forscher“, so Steiner 1909, „sind alle Umwandlungen in dem Stofflichen des Erdenplaneten Offenbarungen geistiger Kräfte, die hinter dem Stofflichen liegen. [...] Es entwickelt sich dieses

<sup>37</sup> Gustav Warneck: Zur apologetischen Bedeutung der Heidenmission. In: Allgemeine Missionszeitschrift 10 (1883), S. 145–169, 161–169.

<sup>38</sup> Vgl. aber dazu in diesem Band den Beitrag von Kristine Hannak zu Karl Philipp Moritz.

<sup>39</sup> Zit. nach: Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933. Hg. v. Ulrich Linse. München 1983, S. 73.

Stoffliche aus dem Geistigen heraus [...]“.<sup>40</sup> In diese auf die Theosophie zurückgehende Vorstellung hat Steiner seit 1902 die Konzeption von Reinkarnation und Selbsterlösung eingebaut. Schon 1902 verlangte er vom antiken Mysten, daß er seine „Vollendung“ „selbst übernehmen“ müsse. 1904/5 verfasste Steiner einen Schulungsweg unter dem Titel „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten“, worin er berichtete, dass der Mensch im Tod eine „erhabene Lichtgestalt“, den „größeren“ „Hüter der Schwelle“ treffe,<sup>41</sup> der ihm verheiße, einem Bodhi-sattva ähnlich unter Voraussetzung seiner Selbsterlösung an der Erlösung anderer mitarbeiten zu können:

Nun aber muß für dich eine Zeit beginnen, in welcher die befreiten Kräfte weiter an dieser Sinnenwelt arbeiten. Bisher hast du nur dich selbst erlöst, nun kannst du als ein Befreiter alle deine Genossen in der Sinnenwelt mitbefreien.<sup>42</sup>

Diese Äußerungen fallen in eine Phase, in der Steiner der Gestalt „des Christus“, der eine Selbsterlösung eliminieren oder zumindest relativieren könnte, noch keine besondere Rolle zugewiesen hatte, er war für ihn zu diesem Zeitpunkt ein Eingeweihter unter vielen. Mit der Christologisierung seiner Theosophie seit 1906 begann er, auch „dem Christus“ eine Rolle im Rahmen der Selbsterlösungsvorstellung zuzuweisen. 1909 behauptete er, man könne seit der Erscheinung „des Christus“ lehren, „was man die Kraft der Selbsterlösung des menschlichen Ichs nennt“.<sup>43</sup> Am 13. Oktober 1911 konzipierte Steiner – vermutlich erstmals – eine Arbeitsteilung zwischen dem Individuum und „dem Christus“. Dieser vollziehe eine „objektive Erlösung“ für kosmische Schuldfolgen, welche die Leistungsfähigkeit des Individuums überschritten; zugleich aber hielt er an der Selbsterlösungsfähigkeit und Selbsterlösungsnotwendigkeit des Individuums hinsichtlich seiner persönlichen Schuld fest. Dies sei Ausdruck seiner Freiheit, denn es könne

vor der Auffassung der menschlichen Freiheit gar nicht der Wunsch entstehen, es solle uns irgendwelche Sünde vergeben werden. So hat es mit dem Karma durchaus seine Richtigkeit, daß uns gewissermaßen kein Heller nachgelassen wird, daß wir alles bezahlen müssen.<sup>44</sup>

Zu einer besonders prägnanten Positionierung im Verhältnis zur großkirchlichen Theologie war Steiner im Jahr 1921 genötigt, als er als *spiritus rector* einer anthroposophisch inspirierten Kirche, der Christengemeinschaft, fungierte. Während des Gründungsprozesses stellte der altkatholische Theologe Constantin Neuhaus im-

<sup>40</sup> Rudolf Steiner: Die Geheimwissenschaft im Umriss. Dornach 1977 (Gesamtausgabe. Hg. v. der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung. Dornach 1955ff., Bd. 13), S. 139f.

<sup>41</sup> Rudolf Steiner: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Dornach 1961 (Gesamtausgabe [wie Anm. 40], Bd. 10), S. 210.

<sup>42</sup> Ebd., S. 211.

<sup>43</sup> Rudolf Steiner: Das Prinzip der spirituellen Ökonomie im Zusammenhang mit Wiederverkörperungsfragen. Ein Aspekt der geistigen Führung der Menschheit. Dornach 1979 (Gesamtausgabe [wie Anm. 40], Bd. 109–111), S. 100.

<sup>44</sup> Rudolf Steiner: Christus und die menschliche Seele. Dornach 1982 (Gesamtausgabe [wie Anm. 40], Bd. 155), S. 182f.

mer wieder die Frage nach der Beziehung der Selbsterlösung zu Gnade und Vergebung. Steiner legte sich in aller Klarheit fest: „Erlösung oder Selbsterlösung, das ist das aut aut, das eben auftritt.“<sup>45</sup> Sündenvergebung spreche nur die „Feigheit der Menschen“ an.<sup>46</sup> Die Rolle „des Christus“ bestimmte Steiner erneut in der Linie der Festlegung von 1911: Die „objektive“ Sünde übernehme „der Christus“, aber „die persönliche Sünde [...] muß in Selbsterlösung abgetragen werden“.<sup>47</sup>

Hier ist nicht zu diskutieren, in welchem Ausmaß Steiner, der nur schwache Kenntnisse christlicher Theologien besaß, begriffen hat, warum Theologen von den hegemonialen Kirchen bis zur übergroßen Mehrheit der dissidentierenden christlichen Gruppen meinten, Selbsterlösung sei unvereinbar mit dem Christentum. Interessant ist vielmehr, dass Steiner versuchte, die unterschiedliche, teilweise kontradiktorische Logik von Gnadentheologie und Selbsterlösungslehre zu hybridisieren und dabei auf beiden Seiten Kompromisse einging: Die Selbsterlösungslehre wurde beschnitten, weil auch „der Christus“ mit der kosmischen Erlösung eine Rolle zugewiesen bekam, die Steiner nun wiederum als Gnadenhandeln „des Christus“ verstand. Aber auch die Rolle „des Christus“ wurde relativiert, weil Steiner Selbsterlösung als unabdingbaren Bestandteil persönlicher Autonomie beibehielt. Die 1921 anwesenden Theologen betrachteten diesen Kompromiss gleichwohl als Entkernung eines zentralen christlichen Theologumenons; Constantin Neuhaus etwa schloss sich Steiner nicht an.

Steiner ist in doppelter Hinsicht für die Fragestellungen dieses Aufsatzes interessant: Er vertritt eine monistische Weltanschauung bis in die Konsequenz einer Selbsterlösungsvorstellung hinein, und er gehört zu den wichtigen Popularisatoren des Konzeptes der ‚Esoterik‘, für das er in seinem Textkorpus eine Vielzahl der um 1900 immer noch leidlich seltenen Belege bringt. Zugleich macht er die Problematik eines allzu simplen genetischen Ansatzes deutlich, da er nicht unmittelbar auf neuplatonische oder frühneuzeitliche Texte zurückgriff, sondern diese Vorstellungen über philosophische Texte des späten 19. Jahrhunderts und vor allem über theosophische Texte rezipierte.

#### IV ‚Esoterik‘ in Potenzen und Aktualisierungen: ein historiographischer Konstruktionsvorschlag

Das monistische Paradigma ermöglicht es, eine Traditionsgeschichte der ‚Esoterik‘ zu schreiben: ausgehend von der Renaissance über die Invention des Begriffs ‚Esoterik‘ am Ende des 18. Jahrhunderts bis zu dessen Popularisierung im 19. und

---

<sup>45</sup> Rudolf Steiner: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken II: Spirituelles Erkennen, Religiöses Empfinden, Kultisches Handeln. Dornach 1993 (Gesamtausgabe [wie Anm. 40], Bd. 343), S. 334.

<sup>46</sup> Ebd., S. 333.

<sup>47</sup> Ebd., S. 640.

20. Jahrhundert, wohlwissend um die bereits genannten, teilweise massiven Veränderungen des Verständnisses von ‚Esoterik‘ im 19. Jahrhundert. Das Zentrum bilden in meinem Vorschlag identitätsphilosophische Konzepte, die eine eigenständige Tradition gegenüber den differenztheologischen Kosmologien und Anthropologien der jüdischen und christlichen Theologien darstellen und die vor allem durch die protestantische Kontroverstheologie des 17. Jahrhunderts als spiritualistisch-neuplatonische Theologien etikettiert und ausgeschlossen wurden. Dieses Programm habe ich am Beispiel der Selbsterlösung exemplarisch zu explizieren versucht, in der das monistische Konzept eines göttlichen Kerns des Menschen die Grundlage einer alternativen Soteriologie bildet. Die Rede von einer eigenständigen Tradition ist allerdings nicht als Konzept einer eigenständigen Religion misszuverstehen, vielmehr betritt man ein Feld religionskultureller Verflechtungen. Dies impliziert eine grundsätzliche Kritik an traditionellen Rekonstruktionen (religions-)historischer Prozesse: Religiöse Entitäten existieren nie als isolierte Phänomene, Containern gleich, sondern in Austauschprozessen und in kulturellen Bedingungsgefügen, die Netzen ähneln.

Aber ein Konzept lebt nicht nur von seinen Plausibilitäten, sondern mehr noch von seiner Fähigkeit, Gegenargumente auszuhalten oder gar zu widerlegen. Eines lautet, dass sich zumindest die Vorstellung der Selbsterlösung nicht in allen ‚esoterischen‘, schon gar nicht in allen monistischen Konzepten findet. Das aber ist insofern kein belastbares Argument, als sich weltanschauliche Systeme nicht wie Autos verhalten, die nicht mehr fahren, wenn der Motor oder die Räder fehlen, sondern eher wie ein Blumenstrauß, bei dem Knospen aufbrechen oder Blüten abfallen können, ohne dass seine ‚Identität‘ als Strauß in Frage gestellt wäre. Weniger metaphorisch gesagt: Konkretionen wie die Selbsterlösung sind mögliche, aber keine notwendigen ‚Emanationen‘. Sie können, müssen sich aber nicht ausbilden. Wenn sie entstehen, geschieht dies immer im Rahmen von kulturellen Bedingungsgefügen. In einer dominant christlichen Kultur kann es mithin sein, dass sich das Konzept einer Selbsterlösung seltener oder auch weniger radikal – nämlich heterosoteriologisch eingefärbt – ausprägt, wie sich am Beispiel Steiners ablesen lässt, oder eben überhaupt nicht, wie mehrheitlich in der hermetischen Literatur der Frühen Neuzeit.

Hinter dieser Überlegung steht ein historiographisches Modell, das potenzielle und aktualisierte Traditionen postuliert<sup>48</sup> und in dem kulturelle Wissensbestände, die etwa in ungelesenen Manuskripten oder unzugänglichen Büchern latent vorhanden sind, wieder in die aktuelle Kommunikation einer Kultur eingespeist wer-

---

<sup>48</sup> Vergleichbar sind Konzepte der sozialen Gedächtnistheorie in der Nachfolge von Maurice Halbwachs, die zwischen aktiver und passiver, kommunikativer und latenter oder funktionaler und gespeicherter Erinnerung unterscheiden. Vgl. z.B. Aleida Assmann: Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis. Zwei Modi der Erinnerung. In: Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Hg. v. Kristin Platt u. Mihran Dagab. Opladen 1995, S. 169–185.

den können. Selbsterlösung ist in diesem Modell in monistischen Konzeptionen ‚eingelagert‘ und kann unter bestimmten Bedingungen (re-)aktiviert werden – muss es aber nicht. Die Realisierung einer Option (hier: Selbsterlösung im Rahmen eines identitätsphilosophischen Konzeptes) wird dann zu einer möglichen, aber nicht notwendigen Folge. Eine ‚Essenz‘ von Religion oder ‚Esoterik‘ gibt es in diesem Konzept nicht, nur eine ‚Potenz‘, deren Aktualisierung (im Sinne der Realisierung einer Option) kontextabhängig erfolgen kann.

Diese Einsicht nötigt zu einem veränderten Konzept des Ablaufs historischer Prozesse: zu einer Abkehr von linearen oder gar evolutionären Theorien der Geschichte, weil die Aktualisierung von Potentialitäten diskontinuierlich verläuft; und zu einer Abkehr von essenzialisierten Religionen und institutionalisierten Akteuren, weil diese Modelle Vernetzungen oder Hybridisierungen nicht oder nur unzureichend erfassen.

In dieser Perspektive verliert ein ‚Problem‘ vieler Publikationen zur ‚Esoterik‘ an Schärfe: Wenn man bei vielen Veröffentlichungen, die zum Besten gehören, was in der ‚Esoterik‘-Forschung vorgelegt wurde, nicht weiß, warum nun bestimmte Beiträge in das Feld ‚Esoterik‘ gehören sollen,<sup>49</sup> liegt dies nicht nur (aber auch) an der oft fehlenden Definition des Gegenstandes, sondern ebenso an dieser dynamischen Konstitution<sup>50</sup> religiöser ‚Gegenstände‘, in der in der Regel nicht die Frage interessant ist, ob ein Element oder ein Definitionsmerkmal potentialiter vorhanden ist, sondern in welchem Ausmaß eine Aktualisierung besteht.

In dieses Modell der Aktualisierung von Potenzen schlage ich vor, auch die Geschichte neuplatonisch eingefärbter Traditionen einzulesen. Martin Mulsow hat etwa am Beispiel des Hermetismus der Frühen Neuzeit deutlich gemacht, dass hermetisches Denken in alchemistischen oder philosophischen Milieus rezipiert werden konnte, in Eliten- und Volkskulturen seinen Niederschlag fand und oft eine existenzielle, auf Authentizität ausgerichtete Form der Anverwandlung ausbildete, die sich von philosophischen Destruktionen der hermetischen Grundlagen (berühmt ist die Datierung des vermeintlich aus Uranfängen stammenden Corpus hermeticum in die Spätantike durch Isaak Casaubon im Jahr 1614) nicht sonderlich beeindrucken ließ.<sup>51</sup> In derartigen Segmenten aktualisierten sich Hermetismen

<sup>49</sup> Aufklärung und Esoterik (wie Anm. 34); Esotérisme, gnosés & imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre. Hg. v. Richard Caron u.a. Löwen 2001; Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism. Hg. Wouter J. Hanegraaff u. Jeffrey J. Kripal. Leiden, Boston 2008; Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation (wie Anm. 6); Polemical Encounters. Esoteric discourse and its others. Hg. v. Olav Hammer u.a. Leiden, Boston 2007. Frühneuzeit-Forscherinnen und -Forscher sind mit der Benutzung des Begriffs Hermetik / Hermetismus oft vorsichtiger; siehe Antike Weisheit und kulturelle Praxis (wie Anm. 11); Das Ende des Hermetismus (wie Anm. 11).

<sup>50</sup> Zum Konzept einer ‚dynamischen‘ Religionsgeschichte vgl. das Forschungsprogramm des von Volkhard Krech initiierten Käte-Hamburger-Kollegs ‚Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa‘ an der Universität Bochum.

<sup>51</sup> Martin Mulsow: Epilog. Das schnelle und das langsame Ende des Hermetismus. In: Das Ende des Hermetismus (wie Anm. 11), S. 305–310.

kontextabhängig und in unterschiedlichen Formen, deren gemeinsamer Ursprung nicht unmittelbar erkennbar sein musste.<sup>52</sup>

Ein weiterer Modus der Aktualisierung ‚esoterischer‘ Potenzen sind hybridartige Amalgame, in denen ‚esoterische‘ Merkmale auftreten können. Ein Beispiel dafür ist der Szientismus, wie er bei Rudolf Steiner und stärker noch im Mutterboden der Theosophie, dem Spiritismus, vorliegt. Monismus und Wissenschaftsgläubigkeit konnten soweit ineinandergreifen, fast verschmelzen, dass sie sich, wie bei Steiner, nur noch analytisch unterscheiden lassen. Sie konnten sich zudem, wie beim Spiritismus, in verschiedenen Phasen unterschiedlich stark ausprägen. So ist der Spiritismus in seinen frühen Varianten mit der Dichotomie von Diesseits und Jenseits im Geisterverkehr nachgerade dualistisch konstruiert, wohingegen der spätere Spiritismus mit seiner ‚animistischen‘ Konzeption, die gegen Ende der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer stärker wurde, eine Art monistisches Gegenprogramm zum frühen Spiritismus war.

Doch zurück zu den Gegenargumenten. Dazu gehören auch Versuche, ‚Esoterik‘ von einem archimedischen Punkt aus zu konstruieren, der nicht Identitätsphilosophie heißt. Ein allererster Kandidat ist dabei das ‚Geheimnis‘, von dessen mangelnder Eignung wegen der stark diskursiven Konstruktion (sowohl von Seiten der historischen Akteure als auch durch Wissenschaftler) und dessen fehlender Spezifität für ein Konzept von ‚Esoterik‘ allerdings oben schon die Rede war. Einen anderen Gegenvorschlag eines archimedischen Punktes hat jüngst Andreas Kilcher vorgelegt, der von enzyklopädischen Vorstellungen aus – „das esoterische Wissen strebt ... zur Enzyklopädie“<sup>53</sup> – ‚Esoterik‘ zu verstehen versucht. Er trifft damit einen wichtigen Punkt, insoweit Allwissenheitsvorstellungen in ‚esoterischen‘ Konzepten ubiquitär verbreitet waren, doch bleibt die Begründung dieser Allwissenheit offen. Ich würde nun Allwissenheit nicht als fundierendes, sondern als abgeleitetes Merkmal betrachten und dann auch den Grund des Anspruchs auf eine ‚esoterische‘ Enzyklopädik angeben: Das totale Wissen gründet im monistischen Konzept der Göttlichkeit des Menschen, der das Prädikat göttlicher Allwissenheit vom theologischen Gottesbegriff überschrieben bekommt.

In meinem Konzept müsste man die alternativen archimedischen Punkte von Esoterikkonzepten nicht widerlegen, sondern man müsste das Feld von Erklärungen nur neu konstellieren. Dann würde ‚Esoterik‘ zu einem Produkt dynamischer Konstellationsprozesse verschiedener Elemente werden, in dem ein Merkmal wie

<sup>52</sup> Auf ein teilweise strukturanaloges Beispiel hat Lawrence Principe hinsichtlich der Alchemie verwiesen, die nur in einem, möglicherweise minoritären, Segment neuplatonische Vorstellungen aktualisierte; Lawrence M. Principe: *Alchemy I. Introduction*. In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (wie Anm. 9). Bd. 1, S. 12–16.

<sup>53</sup> Andreas B. Kilcher: *Das absolute Buch. Die enzyklopädische Form des esoterischen Wissens*. In: *Die Enzyklopädik der Esoterik. Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit*. Hg. v. dems. u. Philipp Theisohn. München 2010, S. 55–89, hier S. 55.

identitätsphilosophisches Denken nur eines, aber das grundlegende bildet. Ein solches ‚esoterisches‘ Syndrom kann sich dann mit unterschiedlichen Aktualisierungen und Ausprägungen im Rahmen je spezifischer kultureller Kontexte und Bedingungen entwickeln, beispielsweise im Rahmen einer ‚Häretisierung‘, wie Colberg sie unternommen hat, oder im Rahmen von Schwerpunktsetzungen, bei denen dann Selbsterlösung oder Szientismus oder eben auch der Anspruch auf Allwissenheit in unterschiedlichem Ausmaß ausgeprägt werden können. Ein identitätsphilosophisches Denken ist insofern eine (hinsichtlich der Potentialität ‚esoterischer‘ Entwicklungen) notwendige, aber hinsichtlich der Aktualisierung einer ‚esoterischen‘ Position keine hinreichende Bedingung.

Ein solches Modell sprengt zudem den binären Antagonismus zwischen materialen und diskursiven Deutungsmodellen, weil es die Notwendigkeit beider behauptet. Darin ist konzediert, dass wir in der Wissenschaft nichts als diskursive Verfahren besitzen, die aber gegenstandsgebunden bleiben, insofern sie sich auf historisches Material beziehen, das man meines Erachtens nicht beliebig zu neuen Diskursen zusammenstellen kann. Insofern schlage ich vor, monistisches Denken als konstitutives Element im Rahmen okzidentaler, neuzeitlicher Esoterik zu betrachten.

Derartige Konstruktionsgeschichten einer ‚Esoterik‘ gehören schließlich in einen wissenssoziologischen Rahmen. Der Aufstieg des Kollektivsingulars ‚Esoterik‘ verdankt sich nicht nur seiner Benutzung durch ‚esoterische‘ Praktiker oder der seit der Renaissance belegten Verwendung von Adjektiven und Substantiven aus dem Wortfeld ‚Esoterik‘, sondern auch akademischen, mithin diskursorientierten Interessen. Es war und ist disziplinpolitisch sinnvoll, einen als ‚Esoterik‘ identifizierbaren Gegenstandsbereich, der sich auch antragstechnisch gegenüber anderen Fächern abgrenzen lässt und der im besten Fall die Umschreibung eigener Lehrstühle ermöglicht, auszuweisen. Damit lässt sich in der Wissenschaft ein Terrain gut besetzen, jedenfalls besser als mit vielen nur in kleinen Forschungsfeldern anwendbaren Begriffen (wie der sehr viel präzisere Begriff ‚Hermetismus‘ für die Frühe Neuzeit). Genau diese produktive Definition eines Gegenstandsbereiches und dann eines Faches ‚Esoterikforschung‘ ereignete sich erfolgreich seit den 1970er Jahren, ausgehend von der Gründung des Lehrstuhls von Antoine Faivre. Die Förderung der Erforschung ‚esoterischer‘ Vorstellungen auch außerhalb von derartigen Lehrstühlen bleibt aber eine wissenschaftspolitische Aufgabe.