

Kocku von Stuckrad, Amsterdam

# Esoterik und Europäische Religionsgeschichte<sup>1</sup>

„Esoterik“ ist ein Begriff, der die Öffentlichkeit spaltet. Stehen auf der einen Seite die Anhänger der Esoterik, die häufig unkritisch und ohne Bewusstsein für historische Entwicklungslinien alles aufnehmen, was der esoterische Buchmarkt vorgibt, so scheinen sich auch die Gegner der Esoterik mitunter kaum für die historischen Dimensionen dieses Themas zu interessieren. Angesichts eines solchen Streites ist es dringend notwendig, sich grundsätzlich darüber zu einigen, was man eigentlich unter Esoterik verstehen möchte. Denn was, so könnte man fragen, hat Teebaumöl mit Esoterik zu tun? Oder Zen-Meditation für Manager? Oder Beckenbodengymnastik für Frauen? Oder die „Propheten der Celestine“? Oder „Ein Kurs in Wundern“? Oder indianische Visionssuche im Schwarzwald? – Alle genannten Stichworte bilden, mit wechselnden Schwerpunkten, einen festen Bestandteil im Angebot von esoterischen Fachbuchhandlungen, doch mit Esoterik haben sie im Grunde wenig zu tun. Es gibt Wissenschaftler, die sich deshalb mit der Feststellung begnügen, „Esoterik“ sei schlicht das, was auf dem „Markt der Religionen“ als Esoterik verkauft wird. Dass eine solche Antwort nicht genügt und am esoterischen Element Europäischer Religionsgeschichte vorbei geht, hoffe ich im Folgenden zeigen zu können. Für den Begriff der Esoterik gilt wie für kaum einen anderen, dass die in den Medien und der Öffentlichkeit verwendeten Attribute keineswegs denen entsprechen, die in der wissenschaftlichen Forschung

diskutiert werden. In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren kristallisierte sich, von der breiteren Öffentlichkeit unbemerkt, eine akademische Forschungslandschaft heraus, die sich intensiv mit der Esoterik beschäftigt. Dabei ließen manche Wissenschaftler frühere Konzepte hinter sich, die das Esoterische, ganz im Sinne der Bedeutung von griechisch *esô* bzw. *esôterikos* („Inneres“), als das Verborgene, Geheime und nur den Eingeweihten Zugängliche charakterisierten<sup>2</sup>. Stattdessen versuchte man, die Esoterik als eine bestimmte Form der Welterklärung zu fassen, die sich in naturphilosophischen, religiösen und literarischen Traditionen herauskristallisierte. Weit davon entfernt, sie als etwas Exotisches, Marginales oder Obskures zu betrachten, sucht die neuere Forschung die Esoterik als ein Strukturelement der europäischen Religions- und Kulturgeschichte darzustellen, das bei der Entstehung dessen, was man gewöhnlich die „Moderne“ nennt, nicht unwesentlich beteiligt war.

### Die Esoterik in der religionswissenschaftlichen Forschung

Schon immer gab es innerhalb und außerhalb der europäischen Christentümer Traditionslinien, die sich von den etablierten religiösen Anschauungen unterschieden und nicht selten in offener Gegnerschaft zu ihnen standen. Eine Reihe von Namen wurde diesen devianten Strömungen gegeben: Man sprach von „platonisch-hermetischem Christentum“, von „Gnosis“

oder auch von „Mystik“, um jene konkurrierenden Entwürfe christlicher und nicht-christlicher Weltdeutung begrifflich zu fassen. Alle diese Zuschreibungen – außer vielleicht der ersten – entstammen einem christlich-theologischen Hintergrund und dienten in früheren Jahrhunderten dazu, das vermeintlich Häretische und Marginale aus dem akzeptierten Christentum auszugrenzen. Dadurch wurden die tatsächlich vorhandenen Spannungslinien und Zusammenhänge stark verzerrt und man gewann den Eindruck, als habe „Gnosis“ wenig mit Christentum zu tun, ebenso wenig wie die „hermetischen Disziplinen“ Astrologie<sup>3</sup>, Alchemie und Magie.

Der Begriff der „Esoterik“ hat demgegenüber eine viel kürzere Geschichte. Das Substantiv „Esoterik“ – in der französischen Form *l'ésotérisme* – ist wohl zum ersten Mal im Jahre 1828 belegt, in einer Zeit also, als sich alternative religiöse Strömungen im Zuge von Aufklärung und Religionskritik bereits aus ihrem christlichen Umfeld herausgelöst hatten<sup>4</sup>. Im Laufe des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts etablierte sich eine Sichtweise, die esoterische Traditionslinien jenseits des Christentums verortete, als eine Art Subkultur, die sich in der Renaissance herausgebildet hatte und die von der herrschenden Kirche ausgegrenzt und verfolgt wurde. Tatsächlich spielt die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Esoterik bis heute in der akademischen Auseinandersetzung eine entscheidende Rolle, tangiert sie doch Grundpositionen über den Charakter des so genannten „christlichen Abendlandes“ einerseits und über den Zusammenhang zwischen religiöser und wissenschaftlich-rationaler Welterkenntnis andererseits. Ich werde darauf gleich ausführlicher eingehen. An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass die Erforschung dessen, was wir heute Eso-

terik nennen, bis in die 1950er Jahre hinein von Wissenschaftlern betrieben wurde, die sich auf Mystik und Gnosis spezialisiert hatten und diese religiösen Traditionen als Gegenentwurf zu den Schrifireligionen Judentum, Christentum und Islam präsentierten (darunter Gershom Scholem, Henry Corbin und Mircea Eliade, auch Martin Buber und Carl Gustav Jung wären hier zu nennen). Nicht selten waren diese Forscher selbst Teil einer Gegenbewegung zur aufklärerischen „Entzauberung der Welt“.<sup>5</sup>

Einen entscheidenden Schub bekam die Esoterik-Forschung in den 1960er Jahren durch die Arbeiten von Frances A. Yates (1899-1981). Zwar hatten Wissenschaftler wie Paul Kristeller, Ernst Cassirer und Eugenio Garin schon vorher darauf hingewiesen, dass der so genannte Hermetismus der Renaissance eine vielfach unterschätzte Rolle in der Herausbildung der neuzeitlichen Wissenschaft und Kultur gespielt hatte. Die Meinung der meisten Historiker, eine Untersuchung des „Aberglaubens“ und Irrationalismus lohne sich nicht, sei deshalb unangebracht. Doch erst Frances A. Yates gelang es, mit einem Paukenschlag die Wissenschaft auf eine neue Fährte zu bringen. In ihrem Buch *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964) und in nachfolgenden Aufsätzen drehte sie den Spieß geradezu um und behauptete, die neuzeitliche Wissenschaft sei im Grunde nur durch den Hermetismus der Renaissance möglich geworden. Nicht wenigen erschien dies wie eine Offenbarung: Plötzlich wurde eine vergessene und von den Theologen unterdrückte Tradition sichtbar, die in Wahrheit ein Motor der wissenschaftlichen Revolutionen gewesen sei, nämlich die „hermetische Tradition“. Diese These entfachte eine heftige Diskussion und stieß auf erbitterten Widerstand, gerade bei Wissenschaftshistorikern. Auch wenn

es heute kaum noch jemanden gibt, der dem „Yates-Paradigma“ uneingeschränkt folgt, so können ihre Arbeiten doch als eine wichtige Initialzündung für die moderne Esoterikforschung betrachtet werden<sup>6</sup>.

In der Folgezeit gab es eine Reihe von Wissenschaftlern, die sich der Esoterikforschung widmete und sie aus der Ecke des Obskurantismus und Okkultismus herausholte. Ein wichtiger Schritt zur Etablierung dieses neuen Forschungszweiges bestand in der Einrichtung eines Lehrstuhls für die „Geschichte der christlichen Esoterik“ an der fünften Sektion der *École Pratique des Hautes Études* der Pariser Sorbonne im Jahre 1965, der bis 1979 von François Secret betreut wurde. Von 1979 bis 2002 folgte ihm Antoine Faivre nach, wobei der Lehrstuhl in „Geschichte der esoterischen und mystischen Strömungen im neuzeitlichen und zeitgenössischen Europa“ umbenannt wurde. Insbesondere die Arbeiten Antoine Faivres hatten entscheidenden Anteil an der Herausbildung einer historischen Esoterikforschung. 1999 wurde an der Universität von Amsterdam ein weiterer Lehrstuhl eingerichtet, der sich der „Geschichte der hermetischen Philosophie und verwandter Strömungen“ widmet. Ziel ist die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit esoterischen Elementen europäischer Kultur von der Antike bis zur Gegenwart.<sup>7</sup>

Inzwischen kann man mit Recht davon sprechen, dass die Esoterikforschung einen anerkannten Zweig der kulturgeschichtlich orientierten Religionswissenschaft darstellt.

### **Antoine Faivre und die Esoterik als „Denkform“**

Entscheidenden Anteil an der Profilierung der Esoterikforschung hatte Antoine Faivre. Seit den 1980er Jahren setzte er

sich intensiv mit der Religionsgeschichte der Renaissance und der Neuzeit auseinander und erarbeitete ein Verständnismodell des Esoterischen, das mehrere Traditionslinien und Disziplinen systematisch zusammenfasst. Dazu gehören einerseits die „okkulten Künste“ Astrologie, Alchemie und Magie, deren Wurzeln in der Antike zu suchen sind, die jedoch seit dem fünfzehnten Jahrhundert kulturell neu positioniert wurden; hinzu kommen das neuplatonische und hermetische Denken sowie die Kabbalah, die als antikes Geheimwissen galt und mit philosophischen Anschauungen verknüpft wurde. Die Zusammenhänge jener Traditionslinien wurden schon in der Frühen Neuzeit erkannt und mit dem lateinischen Begriff *Philosophia perennis*, „Ewige Philosophie“, belegt. Mit diesem Begriff verband sich der Anspruch, einer Wahrheit auf der Spur zu sein, die älter als alle historischen Religionen ist und die in verschiedenen Disziplinen auf je eigene Art ihren Ausdruck findet.

Faivre entwickelte aus diesen Traditionen einen systematischen Entwurf, der die Esoterik als eine *Denkform* (frz. *forme de pensée*) charakterisierte. In einer erstmals 1992 vorgestellten heuristischen Definition nannte er vier zentrale Komponenten der Esoterik, die durch zwei weitere ergänzt werden, welche zwar häufig vorkommen, jedoch nicht als „intrinsisch“, also als integral, zu bezeichnen sind.<sup>8</sup> Im Einzelnen handelt es sich um folgende Merkmale:

(1) Das *Denken in Entsprechungen* ist im Sinne Faivres als Grundkonstitutivum jeder Esoterik zu betrachten, nämlich die Annahme, die verschiedenen Ebenen oder „Klassen“ der Wirklichkeit (Pflanzen, Menschen, Planeten, Mineralien etc.) bzw. die sichtbaren und unsichtbaren Teile des Universums seien durch ein Band der Entsprechungen miteinander

verbunden. Diese Verbindung ist nicht kausal, sondern symbolisch zu verstehen, ganz im Sinne des berühmten hermetischen Satzes „wie oben, so unten“. Das Universum gleicht einem Spiegeltheater, in dem alles Hinweise auf anderes enthalten kann. Veränderungen geschehen parallel auf allen Ebenen der Wirklichkeit. (2) Die Idee der *lebenden Natur* fasst den Kosmos als komplexes, beseeltes System auf, das von einer lebendigen Energie durchflossen wird. Dieses naturphilosophische Modell wirkte auf die so genannte *Magia naturalis* der Renaissance ebenso ein wie auf pantheistische, monistische und holistische Entwürfe des Kosmos, die vom Mittelalter bis heute fester Bestandteil europäischer Religionsgeschichte waren. (3) *Imagination und Mediationen* (Vorstellungskraft und Vermittlungen) weisen darauf hin, dass das esoterische Wissen um die Entsprechungen hohe symbolische Vorstellungskraft erfordert, was gerade für die praktische magische Arbeit von Bedeutung ist. Außerdem wird das Wissen durch spirituelle Autoritäten (Götter, Engel, Meister oder Geistwesen) offenbart. Auf diese Weise ist es möglich, die „Hieroglyphen der Natur“ zu entziffern. (4) Die *Erfahrung der Transmutation* schließlich stellt eine Parallele her zwischen äußerem Handeln und innerem Erleben; in Analogie zur Alchemie geht es der Esoterik darum, den Menschen auf seinem spirituellen Weg zu läutern und eine innere Metamorphose zu ermöglichen. Diese Metamorphose kann auch in Metaphern der Erkenntnis und Vernunft gefasst werden, nämlich in der Erkenntnis des höheren oder absoluten Wissens, das den Menschen vollständig verwandelt. Folgt man dem Ansatz Faivres, so kommen neben diesen vier Grundzügen zuweilen noch zwei weitere Elemente hinzu: (5) Die Praxis der Konkordanz bemüht

sich darum, einen gemeinsamen Nenner oder „Urgrund“ verschiedener Lehren zu finden, der sich in verschiedenen historischen Epochen lediglich in einem anderen Licht zeigt. (6) *Transmission oder Initiation* durch Meister ist ein soziologisches Element der Esoterik, denn häufig wird die Lehre durch spirituelle Autoritäten weitergegeben und die Transformation des Gläubigen durch Einweihungsrituale äußerlich sichtbar gemacht.

Der Vorteil einer solchen Taxonomie besteht, wie gesagt, darin, dass unterschiedliche Traditionen – darunter Naturphilosophie, Hermetismus, Gnosis, Magie, Astrologie und Alchemie – nun systematisch in Bezug zueinander gesetzt werden können. Auch die mitunter prekäre begriffliche Bestimmbarkeit jener Traditionen wird mit dem idealtypischen Esoterikbegriff gewissermaßen entschärft. Sichtbar wird eine Denkweise, die europäische Religion und Philosophie spätestens seit der Renaissance mitgestaltet hat und damit als eine feste Komponente neuzeitlicher Geistesgeschichte zu betrachten ist. Anstatt, wie früher gerne geschehen, das Esoterische antithetisch der Aufklärung und der Wissenschaft gegenüber zu stellen, erkennt die jüngere historische Forschung zunehmend die *inneren Zusammenhänge* zwischen Esoterik, Wissenschaft und Aufklärung.<sup>9</sup>

Die letzten zehn Jahre haben gezeigt, dass man unter dieser Voraussetzung mit dem „Favre-Paradigma“ zu sehr ergiebigen Analysen kommen kann. Allerdings haben Kritiker auch auf die Schwäche dieses Ansatzes aufmerksam gemacht, die vor allem darin besteht, dass Favre seine Typologie aus einem ganz bestimmten Teil der neuzeitlichen Religionsgeschichte extrapolierte und damit andere Aspekte von vornherein ausklammerte. Das Ergebnis ist ein bewusster Reduktionismus. Konkret: Da Favre zur Generierung der Taxo-

nomie hauptsächlich auf den Hermetismus der Renaissance, auf Naturphilosophie, die christlich transformierte Kabbalah und die protestantische Theosophie zurückgegriffen hat, werden Bereiche aus der Esoterik(forschung) ausgegrenzt, die von anderen Forschern als entscheidend betrachtet werden: Zeitlich betrifft dies die Antike, das Mittelalter und vor allem die Moderne, inhaltlich die jüdische und muslimische Esoterik, für die Moderne auch den Buddhismus, der die europäische Esoterik des zwanzigsten Jahrhunderts stark beeinflusste. Wenn man zu einer allgemeinen Darstellung der (westlichen) Esoterik kommen möchte, die jene zeitlichen und inhaltlichen Aspekte zu berücksichtigen hat, muss man die Taxonomien noch einmal auf ihre Brauchbarkeit hin prüfen<sup>10</sup>. Ich beschreibe deshalb die Esoterik aus einem anderen Blickwinkel. Wie ich gleich erläutern werde, greife ich dabei auf ein Modell der Europäischen Religionsgeschichte zurück, das von der Idee des religiösen Pluralismus ausgeht, einer Idee also, die Christentum, Judentum und Islam, aber auch die vielfältigen europäischen Polytheismen, als feste Bestandteile europäischer Kultur konzipiert. In der historischen Darstellung geht es dann darum, die Kontinuitäten und Brüche, Überlagerungen und Veränderungen des „esoterischen Diskurses“ im konkreten historischen Kontext zu beschreiben.

Auch wenn der Ausgangspunkt ein ideengeschichtlicher ist, darf man also nicht bei einer solchen Konstruktion stehen bleiben, sondern muss sich gezielt die sozialgeschichtlichen Kontexte der Esoterik anschauen. Das wird auch von Historikern betont. Reinhart Koselleck etwa wies schon in seiner Dissertation 1954 darauf hin, dass es insbesondere das Arkanum, das Geheimnis, der Freimaurerlogen gewesen ist, welches den absolutistischen Staat untergrub, indem es den

aufgeklärten Bürger vor diesem Staat schützte.<sup>11</sup> Unter sozialgeschichtlichen Aspekten kommen auch die Trägerschichten esoterischer Motive in den Blick. Esoterische Milieus und Diskurse, das kann man immer wieder feststellen, verlaufen quer zu religiösen Zugehörigkeiten. Die inhaltliche Verknüpfung von Esoterik und Christentum – sei es inklusiv oder exklusiv – hilft deshalb zum Verständnis des Esoterischen in der europäischen Kulturgeschichte nicht weiter. Weil damit ein zentraler Aspekt der gegenwärtigen Fachdiskussion berührt ist, muss ich auf diese These noch etwas näher eingehen.

### Christentum und Esoterik

In einem programmatischen Aufsatz hat Monika Neugebauer-Wölk jüngst den Versuch unternommen, Esoterik und Christentum kritisch gegeneinander abzugrenzen. Unter Rückgriff auf Burkhard Gladigows Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte (auf die ich noch zurückkomme) zeigt sie auf, dass das Esoterische als eine *Alternative* zum Christentum verstanden werden sollte, eine Alternative, die sich in christliche Sinnstrukturen nicht integrieren lässt und deshalb – spätestens im Zeitalter der Kfessionalisierung – eine enorme Sprengwirkung entfaltete. Besonders die esoterische „Überschreitung der heiligen Schriften“ und der Anspruch auf „höheres Wissen“, das über das von der institutionalisierten Kirche verwaltete Wissen hinausgeht, erweise den devianten Charakter des Esoterischen. Wichtig ist auch hier, dass es sich um einen idealtypischen Entwurf handelt, mit anderen Worten: Der Vorschlag „entspricht der Absicht, eine religiöse *Konzeption* vorzustellen, also Esoterik gegen das Christentum als Paradigma abzugrenzen, nicht Esoteriker gegen Christen“.<sup>12</sup>

Dieser Zugang zur Esoterik ist ein wichtiger Fortschritt, denn er konzeptionalisiert und systematisiert die komplexe Struktur der neuzeitlichen religiösen Entwicklungen in Europa. Allerdings beschränkt sich Neugebauer-Wölk auf eine Bestimmung des Esoterischen in der Zeit zwischen etwa 1450 und 1800; um zu einem allgemeinen Konzept der Esoterik zu gelangen oder andere Perioden in den Blick nehmen zu können, wird man das Modell anpassen müssen. Doch selbst auf die Frühe Neuzeit bezogen ergeben sich Fragen: Lässt sich *das* Christentum tatsächlich mit den konfessionalisierten Kirchentümern gleichsetzen? Muss man nicht eher von einer *internen Pluralisierung* des Christentums sprechen, in der alternative Lesarten christlicher Tradition einen Autoritätsanspruch erhoben? Man darf nicht vergessen, dass sich die von Monika Neugebauer-Wölk als esoterisch gefassten Bewegungen, die das Sinnsystem des Christentums verlassen hätten, selbst als das „wahre Christentum“ bezeichneten. Muss man nicht zwischen Kirchengeschichte und Christentumsgeschichte unterscheiden, anstatt die institutionell verfassten Christentümer (die „Kirche“) als das originale Christentum zu behandeln? Auch wenn sich Neugebauer-Wölk natürlich völlig darüber im Klaren ist, dass ihre Unterscheidung zwischen „Christentum“ und „Esoterik“ lediglich idealtypischen Charakter hat und bei einem näheren Blick auf das konkrete historische Material nur selten Bestätigung findet, ist diese idealtypische Trennung insofern problematisch, als hier unbeabsichtigt Trennlinien fortgeschrieben werden, die sich einem theologischen Abgrenzungsdiskurs verdanken.<sup>13</sup> Um aus dem Dilemma der Verstrickung in theologische Selbstbeschreibungen des Christentums herauszukommen, ist eine Erweiterung der Perspektive erforderlich. Denn

für die gesamte Kulturgeschichte Europas gilt, dass wir nicht nur im historischen Längsschnitt die Traditionslinien einzelner Religionen beschreiben dürfen, sondern gleichsam querschnittartig nach intra-religiösen und interreligiösen Austauschprozessen suchen sollten – und zwar zwischen vermeintlich voneinander getrennten Religionen und geteilten Interesselagen, nach dem also, was ich als *Diskurs* bezeichne.

### **Religiöser Pluralismus und das „esoterische Diskursfeld“**

Historiker sprechen heute gern von „Gedächtnisgeschichte“, die vom Modell der schlichten Aufeinanderfolge historischer Ereignisse abweicht und die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ beschreibt. „Gedächtnis“ steht, so Dan Diner, „für eine simultan wirkende zeitübergreifende Vielfalt von Vergangenheiten“.<sup>14</sup> Erreichte das Modell einer stringent ablaufenden historischen Entwicklung im neunzehnten Jahrhundert seine höchste Ausformung, so verdankt sich das Modell der Gedächtnisgeschichte, in der historische Ereignisse wie auf einem Palimpsest betrachtet werden – einem Schriftstück, das immer wieder überschrieben wurde, dessen ursprünglicher Inhalt jedoch noch vorhanden ist und mitunter sichtbar wird –, einem kulturwissenschaftlichen Zugriff.<sup>15</sup> Geschichtsschreibung ist nicht die Darstellung dessen, was „war“, sondern dessen, was memoriert wurde und den jeweiligen Beobachtern als wichtig erscheint; deshalb ist Geschichtsschreibung immer Konstruktion von Vergangenheiten im Lichte gegenwärtiger Interessenlagen. Hier schließt die Analyse konkreter historischer Kontexte an. Fragt man sich nämlich, *warum* zu bestimmten Zeiten bestimmte Ereignisse memoriert oder be-



stimmte historische Narrative konstruiert wurden, so ist man auf die sozialen, politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und kulturellen Umfelder verwiesen, in denen esoterische Traditionsbestände eine je eigene Bedeutung erhielten. Um die unterschiedlichen Zugänge zum historischen Material zu unterscheiden, spreche ich von Traditionen und Diskursen.

### **Traditionen und Diskurse**

Zweifellos ist es so, dass innerhalb dessen, was wir Christentum, Judentum oder Islam nennen, ein relativ geschlossener Kern von Traditionsstücken existiert, der in Form von Literaturen und Rezeptionen beschrieben werden kann. Schaut man sich aber die konkreten Ausformulierungen dieser Traditionen in ihren historischen Kontexten an, so stellt man fest, dass dieser geschlossene Kern in Wirklichkeit sehr klein ist. Viel häufiger wird man den Fall antreffen, dass ein solcher Kern im Licht gegenwärtiger Fragestellungen *benutzt* wird und dadurch nicht unwesentliche Änderungen erfährt. An dieser Stelle kommen die religiösen Diskurse ins Spiel, die gleichsam querschnittartig Fragestellungen benennen, die in jeweiligen historischen Kontexten von Angehörigen divergierender religiöser Traditionen geteilt werden. Diskurse sind nicht mit Traditionen identisch, vielmehr stellen sie *die gesellschaftliche Organisation von Tradition, von Meinungen und Wissensbeständen* dar.<sup>16</sup>

Beispielsweise ist die Frage nach der Bedeutung historischer Ereignisse und ihrer Einordnung in ein heilsgeschichtliches Konzept in diesem Sinne ein Diskurs. Während Schiiten im Mittelalter die astrologische Lehre der Großen Konjunktionen auf den Zeitpunkt der Rückkehr des Verborgenen Imam bezogen, konnten Juden dieselbe Lehre zur theologischen Ver-

arbeitung der Vertreibung aus Spanien 1492 und die Exilsituation beziehen, die schon bald in eine messianische Zeit aufgehen werde. Christen wiederum verwendeten diese Lehre, um die konfessionellen Spannungen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts apokalyptisch und eschatologisch zuzuspitzen. Diese Diskussionen sowie – und das ist wichtig – ihre sozialen und politischen Implikationen nenne ich *Diskursfelder*. Damit beziehe ich mich sowohl auf diskurstheoretische Überlegungen im Anschluss an Michel Foucault als auch auf feldtheoretische Zugriffe, wie sie Burkhard Gladigow im Anschluss an Ingo Mörrth formuliert: „Kooperation und Komplementarität, Polemik und Dialog, Abschluss und Inklusion von Systemen und Trägern der Systeme untereinander lassen sich am ehesten als ein ‚Feld‘ beschreiben“.<sup>17</sup> In diesem Fall könnte man also von einem apokalyptischen, heilsgeschichtlichen oder auch astrologischen Diskursfeld sprechen.

Diskursfelder lassen sich nicht auf bestimmte Traditionen begrenzen. Vielmehr entwickeln sie sich aus gemeinsamen Fragestellungen und zeitgenössischen Interesselagen. Mehr noch: Diskursfelder *verändern* religiöse Identitäten und führen mitunter zu erstaunlichen Allianzen und Parallelen zwischen vermeintlich getrennten religiösen Traditionen. Grenzen verlaufen häufig nicht zwischen Christentum, Judentum und Islam, sondern viel deutlicher zwischen Platonikern und Aristotelikern, zwischen Scholastik und Nominalismus oder zwischen wörtlicher Bibelinterpretation und mystisch-esoterischer Schau. Dabei finden intensive Austauschprozesse zwischen jüdischen, christlichen und muslimischen Traditionen statt, die ihren ursprünglichen religiösen Zuschnitt oft genug nicht mehr erkennen lassen.

## Die Pluralität von Identitäten

Das hat Auswirkungen auf religiöse Identitäten. Die Forschungen zur religiösen Sozialisation haben ergeben, dass im zwanzigsten Jahrhundert von einer geschlossenen religiösen Identität, die nach dem Motto verfährt „Eine Person – eine Religion“, keine Rede sein kann. Ich behaupte, dass dieser Befund kein spezifisches Phänomen der Moderne darstellt, auch wenn die Moderne von einer Ausdifferenzierung religiöser Optionen und Wahlmöglichkeiten gekennzeichnet ist. Ein Blick in frühere Jahrhunderte zeigt, dass auch damals religiöse Identitäten nicht entlang von klar definierten religiösen Traditionen gebildet wurden, sondern – freilich in geringerem Ausmaß als heute – entlang von Diskursfeldern, biografischen Narrativen und einer Spannung zwischen Eigenwahrnehmung und Fremdwahrnehmung. So wie es heute offensichtlich nur selten die christliche Identität untergräbt, wenn Christen Zen-Meditation praktizieren, so war es für christliche Identitäten der Frühen Neuzeit keineswegs problematisch, pantheistische Gedanken aufzugreifen oder esoterische Disziplinen wie die Astrologie und die Alchemie zu betreiben.<sup>18</sup> Der Pfarrer Johann Rist etwa (1607–1667) errichtete in seinem Pfarrhaus in Wedel ein komplexes Laboratorium, um dem Grund des Lebens nachzuforschen; 1664 bekennt er: „Die Lust aber/ welche ich auß diesem allem schoepfete/ kann ich schwerlich außsprechen“. Als ein Bekannter Rists ihm als Reaktion auf seine alchemistischen Operationen vorhält: „Auff die Weise sollte der [Alchemist] und seines gleichen halbe Goetter werden!“, lautet die lapidare Antwort des Pfarrers: „Waruem sollte dises nicht mueglich sein koennen“.<sup>19</sup> Die Geschichte des Esoterischen in Europa ist voll von Persönlichkeiten, an de-

nen man die Vielschichtigkeit religiöser Identitäten sichtbar machen kann. Guillaume Postel (1510-1581) zum Beispiel lässt sich nicht nur als Jesuit beschreiben, sondern auch als Kabbalist, als Islamwissenschaftler und als Prophet der Rückkehr der heiligen Jungfrau Maria.<sup>20</sup> Denker wie Guillaume Postel sind die Knotenpunkte, an denen der Austausch zwischen den Religionen zu beobachten ist. Auch wenn ihr Interesse mitunter polemischer Natur war, sorgten sie dafür, dass philosophische, theologische und esoterische Konzepte gegenseitige Resonanz fanden.

Zur Verdeutlichung seien noch zwei weitere Beispiele genannt: Die muslimische Konzeption des *wahî*, also der Offenbarung des Koran durch eine göttliche Quelle, ließ sich überaus leicht mit einem esoterischen Konzept der Mediation in Einklang bringen, bezeichnet das arabische Wort doch so etwas wie „geheimnisvolle nonverbale Kommunikation“; *wahî* ist gleichsam der Kanal, durch den aus einer absoluten Quelle die Wahrheit in den menschlichen Bereich strömt. Etwas Ähnliches versucht das kabbalistische Modell der Emanationen göttlicher Energie zu beschreiben. Mein zweites Beispiel entstammt der kabbalistischen Geschichtsdeutung. Isaak Luria hatte ein überaus elaboriertes Modell zur Erklärung des Schöpfungsprozesses geliefert, das in der heilsgeschichtlichen Wiederherstellung des uranfänglichen Zustandes gipfelt. Die theosophische Metapher des Zusammenziehens der göttlichen Urkraft und der Schöpfung der Welt durch Emanation in den uranfänglichen Raum war so kraftvoll, dass noch im neunzehnten Jahrhundert Schelling und andere deutsche Philosophen von dieser kabbalistischen Idee Gebrauch machten. Jener Prozess der Wiederherstellung, bei Luria *Tikkun* genannt, ist dagegen dasselbe Interpretationsmodell wie die von Postel



propagierte *Restitutio*, die in Zeiten äußerster religiöser Spannungen die Hoffnung auf die baldige Erlangung eines universalen Friedensreiches bereithielt.<sup>21</sup> Religiöse Identitäten entstehen durch kommunikative Prozesse. Sie werden nicht vorgefunden, sondern ausgehandelt.<sup>22</sup> Dabei spielen religiöse Alternativen eine entscheidende Rolle: Erst durch die Auseinandersetzung mit anderen Optionen – die affirmativ oder abgrenzend aufgenommen werden können – wird der Identitätsprozess angeregt. Und das gilt sowohl für Individuen wie Guillaume Postel, Pfarrer Rist oder christliche Zenshüler als auch für religiöse Gemeinschaften, die ein deviantes Gegenüber brauchen, um sich selbst zu definieren. Dabei werden geringfügige Unterschiede oftmals zu radikalen Kontrasten überhöht, wofür gerade die „Blütezeit“ der Esoterik und die konfessionelle Ausdifferenzierung des Christentums zwischen 1450 und 1750 ein gutes Beispiel ist.

### **Pluralismus und die Europäische Religionsgeschichte**

Seit der Antike – also nicht erst in der Moderne – ist der religiöse Pluralismus in Europa der Normalfall. Selbst wenn es Zeiten gab, in denen beispielsweise der Islam in Teilen Europas institutionell nicht vorhanden war, war er doch auch hier immer präsent, und zwar sowohl durch seine Schriften und theologischen Positionen als auch in Form einer Kontrastfolie für vielfältige christliche und jüdische Identitäten. Er war Teil gemeinsamer Diskursfelder. Michael Stausberg hat in einer grundlegenden Studie etwas Ähnliches für den Zoroastrismus vorgeführt, der in Europa „nur“ als Imagination vorhanden war: In seiner „Rezeptionsgeschichte“ thematisiert Stausberg „neben der Analyse der europäischen Außenperspektive auf

Zoroaster („Fremdgeschichte“) stets die Frage nach den religiösen bzw. religionsgeschichtlichen Implikationen und Explikationen dieses Rezeptionsprozesses“.<sup>23</sup> Daran erkennt man den Unterschied zwischen Pluralität und Pluralismus: Während Pluralität lediglich den Sachverhalt einer Mehrzahl von Religionen bezeichnet, steht der Begriff Pluralismus für die *Organisation der Differenz*. Die jeweils anderen religiösen Optionen sind bekannt, sie sind Gegenstand der Auseinandersetzung und dienen der Herstellung von Identitäten. Dabei wird das Gegenüber nicht nur in seiner Präsenz wahrgenommen, sondern als das Andere konstruiert. Beide Seiten bilden deshalb eine diskursive Einheit. Die Organisation von Differenz gerinnt wiederum in Konzilien, Bekenntnisschriften, Konstitutionen, sozialen Gruppenbildungen, politischen Ordnungen und in Rechtssystemen. Der religiöse Pluralismus als Organisation von Differenz ist ein Strukturelement europäischer Kulturgeschichte. Will man diese Geschichte analysieren, so muss man stets das „Andere“ mit in Rechnung stellen, das vom „Eigenen“ immerfort produziert wird. Dass sich Gelehrte in Basel, Venedig und Paris im sechzehnten Jahrhundert für die muslimischen Theologien und Schriften interessierten, lag nicht am neutralen Interesse für den Koran und lediglich daran, dass sie den Islam „widerlegen“ wollten; ihre Gegner waren stets auch die Andersgläubigen *innerhalb* der Kirche. Im Jahre 1716 schrieb der holländische Theologe und Orientalist Adrian Reland: „Wer einer Lehre einen schändlichen Namen geben will, der pflegt also bald zu sagen, es Sey eine Mohammedische Lehre“.<sup>24</sup> Am Beispiel der Esoterik wird noch ein weiteres deutlich: Jüdische und muslimische Philosophie und Esoterik wurden nicht deshalb studiert, weil man die Gegner „mit ihren eigenen Waf-

fen schlagen wollte“, sondern aus Interesse an einer alternativen Lesart des Kosmos, die auch Christen eine Menge zu sagen hatte. Erst wenn man pluralistische Reflexion als Merkmal der Religionsgeschichte ernst nimmt, erkennt man hier die argumentativen Zusammenhänge.

Zu dem Anderen gehören freilich nicht nur alternative religiöse Optionen, sondern auch die diskursiven Verflechtungen zwischen religiösen Systemen und politischen oder wissenschaftlichen Systemen. Gerade diese gegenseitige Bezogenheit der Religionen sowie ihre Auseinandersetzung mit den Wissenskulturen ist ein Kennzeichen der Europäischen Religionsgeschichte (nun mit großem „E“). Wissenschaftliche Deutungen können selber zu Produzenten von „Sinn“ werden. Dabei spielen Philosophie und Philologien eine entscheidende Rolle, wie Burkhard Gladigow in einem wichtigen Aufsatz konstatiert:

Philosophie und Philologien haben über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentiert – oder wiederbelebt –, die keine „Träger“ mehr hatten, oder die noch nie Träger (im Weberschen Sinne) hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften transportiert wurden. Renaissance, Humanismus und Romantik haben ihre Alternativen zur abendländisch-christlichen Kultur weitgehend den Wissenschaften entnommen. Ein wiederbelebter Platonismus konnte so engste Verbindungen mit dem Christentum eingehen, – oder aber als Theorie von Magie und Irrationalismus bis ins achtzehnte Jahrhundert weiterlaufen; gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen, ein Monismus in einem christlichen Pantheismus aufgehen, oder eine neue Religion konstituieren.

Um Missverständnisse zu vermeiden, hält

Gladigow fest, dass es „dabei – wohlgermerkt – nicht um die Vermischung der Sinnsysteme, einen Synkretismus [geht], sondern um eine ‚Semiotik‘, die die einzelnen Religionen, die Sinnkonstrukte von Teilbereichen der Gesellschaft, wie Zeichen eines Zeichensystems zusammenstellt“.<sup>25</sup> Folgt man einem solchen kulturwissenschaftlichen Erklärungsmodell, so wird man die Esoterik nicht als eine eigenständige und von Christentum, empirischer Naturwissenschaft oder Aufklärung getrennte Tradition darstellen können, sondern nur in ihrer Auseinandersetzung mit ihnen, einer Auseinandersetzung, die nicht selten auch eine gegenseitige Befruchtung war.

### **Das Esoterische als Diskurselement**

Als Konsequenz aus all dem ergibt sich, dass ich für einen Esoterikbegriff werben möchte, der nicht nur Kontinuitäten abbildet, sondern der auch die Dynamik und Prozessualität von Identitätsbildung, die *diskursiven Transfers* zwischen einzelnen Bereichen europäischer Kultur – vor allem zwischen Religion, Naturwissenschaft, Philosophie, Literatur und Kunst – ins Kalkül zieht. Da es sich hier um die Konstruktion eines analytischen Instrumentariums handelt, muss man sich eines von vornherein klar machen: „Esoterik“ als Gegenstand gibt es nicht. „Esoterik“ existiert nur in den Köpfen von Wissenschaftlern, die Gegenstände in einer Weise ordnen, die ihnen sinnvoll erscheint, um Prozesse europäischer Kulturgeschichte zu analysieren. Das betrifft übrigens nicht nur den Esoterikbegriff, sondern auch andere analytische Kategorien wie „Gnosis“ und „Mystik“. Selbst so gängige Begriffe wie „Religion“, „Christentum“ oder „Wissenschaft“ lassen sich aus dieser Richtung problematisieren. Deswegen ist es oft besser, von „Esote-

rischem“ zu sprechen anstatt von „Esoterik“, denn das Esoterische ist ein Element kultureller Prozesse, während die Rede von Esoterik suggeriert, es gebe eine zusammenhängende Lehre oder einen klar identifizierbaren Traditionsbestand. Einen solchen findet man jedoch nur bei einzelnen Motivketten. Die Darstellung von Diskursen dient deshalb gerade nicht dazu, eine ungebrochene Entwicklungsgeschichte der Esoterik in Europa zu erzählen. Ich zitiere Moritz Baßler und Hildegard Châtellier: „Niemand wird [...] aus der Entdeckung neuer diskursiver Anteile eine neue ‚große Erzählung‘ konstruieren wollen, etwa der Art, daß es ‚im Grunde der Okkultismus gewesen sei, der die Moderne ermöglicht habe‘ o.ä. – demgegenüber ist auf die Komplexität jedes einzelnen historischen Faktums als Knotenpunkt unzähliger Diskurse in je spezifischer Konstellation zu bestehen“.<sup>26</sup> Dem schließe ich mich an und fasse das Esoterische als ein *Diskurselement* der Europäischen Religionsgeschichte auf. Dieses Diskurselement lässt sich auf drei Ebenen analysieren, die ich unterscheide als „Diskurs“, „Modi“ und „Topoi“:

(1) Dreh- und Angelpunkt aller esoterischen Traditionen sind *Erkenntnisansprüche*, die auf das „eigentliche“ oder das absolute Wissen abheben. Dieses Wissen ist in der Regel verborgen, weshalb wir es stets mit der *Dialektik von Verborgenen und Offenbarem* zu tun haben, also durchaus mit „Geheimnis“, jedoch nicht in dem Sinne, dass die esoterische Wahrheit nur Eingeweihten zugänglich ist.<sup>27</sup> Was einen Diskurs esoterisch macht, ist die Rhetorik einer verborgenen Wahrheit, die auf einem bestimmten Weg enthüllt werden kann und gegen andere Deutungen von Kosmos und Geschichte – nicht selten die der institutionalisierten Mehrheit – in Stellung

gebracht wird. Es geht also eigentlich nicht um Geheimhaltung, sondern um die Enthüllung des Verborgenen.

In der diskursiven Analyse kommt auch dem Begriff der *Alterität* eine gewisse Rolle zu. „Alterität“ oder „Devianz“ sind kulturwissenschaftliche Deutungsinstrumente, die auf die Konstruktion von Differenz abheben. In dem Moment, in dem es eine Majorität gibt, entstehen deviante Minoritäten, und zwar durch die Ausgrenzung des „Anderen“ seitens der Mehrheit sowie durch die bewusste Hinwendung einer Minderheit zu alternativen Sinnkonstruktionen. Deren Ansprüche, das „eigentliche Wissen“ individuell verfügbar zu machen, hat diese Auseinandersetzung weiter verschärft.<sup>28</sup> Viele Erscheinungen der Esoterik fallen in das Raster devianter religiöser Optionen, seien es die „Häresien“ des Christentums, seien es polytheistische oder pantheistische Modelle, die sich von der monotheistischen Deutung absetzen.<sup>29</sup>

(2) Auf einer zweiten analytischen Ebene lassen sich die *Modi* beschreiben, in denen sich ein Diskurs absoluter Erkenntnis entfaltet, die Wege also, jenes Wissen verfügbar zu machen. Zu den wichtigsten Modi zählen der individuelle *Aufstieg* des Suchenden, wie in so genannten „gnostischen“ oder neuplatonischen Entwürfen, in der Kabbalah und anderswo; die *Initiation*, wie in den Geheimgesellschaften der Neuzeit; die *Kommunikation mit geistigen Wesen*, etwa im „Channeling“ des zwanzigsten Jahrhunderts, doch auch in der visionären Schau eines Emanuel Swedenborg. Solche Formen des Wissenserwerbs sind auch in wissenschaftlichen Kontexten zu finden, wie das Beispiel John Dee zeigt. Auch die *Mediation* ist als ein Modus esoterischer Diskurse aufzufassen: Die Verbindung zwischen verborgenem und offenbarem Wissen, zwischen Transzendenz und Immanenz wird

nämlich häufig bestimmten Autoritäten zugeschrieben – Hermes oder Zoroaster beispielsweise –, die als Vermittler auftreten und den Menschen ein „vollkommenes“ Wissen zur Verfügung stellen. Zwar kann jenes ewig gültige Wissen, die *Philosophia perennis*, von manchen ausgewiesenen Personen auch ohne Mediation erreicht werden – man denke an Abraham Abulafias Suche nach einem direkten, ekstatischen, Zugang zur absoluten Wahrheit oder an Hegels „Abschluss der Philosophie“ –, doch die Konstruktion einer Kette von „Eingeweihten“ und Weisen, welche den Gang des Offenbarungsgeschehens bestimmten, ist ein wiederkehrendes Motiv in der Geschichte der Esoterik von der Antike bis zur Gegenwart. Oft verbindet sich dieser Wissensanspruch mit der Betonung individueller *Erfahrung*, in denen ein Suchender durch außergewöhnliche Bewusstseinszustände Erkenntnis höherer Wahrheiten erlangt. Die Betonung individueller Erfahrung ist, nebenbei bemerkt, auch ein Grund dafür, dass esoterische Traditionslinien in protestantischen Kreisen weitaus größere Wirkung entfalteten als in katholischen.

(3) Die Auskristallisierungen esoterischer Diskurse in immer wieder neuen Konstellationen – in einem *Feld* – beschreibe ich als *Motive* oder *Topoi*. Meist sind diese Motive aus einer Konzeption des Kosmos hervorgegangen, die man *holistisch* oder *monistisch* nennen kann. Gemeint sind Entwürfe, die materielle und nicht-materielle Ebenen der Wirklichkeit als Einheit denken und sich für die Verbindungen zwischen diesen Ebenen interessieren: Das Entsprechungsdenken konstruiert dabei Zusammenhänge und Spiegelungen, beispielsweise zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Planeten und irdischen Ereignissen, zwischen Seele und Körper oder zwischen

Geist und Materie. Die Beispiele ließen sich vermehren, doch entscheidend ist der Modus der Beschreibung von Wirklichkeit. Die Konzeption einer lebenden Natur wird ebenfalls meist in einem holistischen Rahmen entwickelt, indem Welt und Kosmos als ein dynamisches Geflecht von Zusammenhängen aufgefasst werden. Derartige Traditionslinien lassen sich in naturphilosophischen, pantheistischen und animistischen Entwürfen finden, die in der europäischen Kulturgeschichte immer wieder entwickelt wurden. Zu den Motiven, die einen esoterischen Diskurs stimulieren, zählt auch die Rede von einer *Prisca theologia* oder *Philosophia perennis*. Und die Rezeption von „gnostischen“ Lehren oder von Textdokumenten wie dem Corpus Hermeticum oder den Chaldäischen Orakeln schließlich brachte ebenfalls einen wiederkehrenden Topos hervor, den es im Sinne der Bildung von alternativen Identitäten zu analysieren gilt. Dabei muss betont werden, dass ich solche Motive und Topoi – im Unterschied zu typologischen Zugriffen auf die Esoterik, wie sie vor allem Antoine Faivre propagiert – nicht als Bestimmungselemente des Esoterischen auffasse, sondern gewissermaßen als „Material“ des Diskurses.

## Schluss

Nun könnte man fragen, was denn überhaupt mit einem solchen Konzept von „Esoterik“ gewonnen ist. Ich bin der Meinung, dass es mithilfe dieses analytischen Modells möglich ist, die Komplexität europäischer Kulturgeschichte abzubilden, ohne Religion gegen Wissenschaft, Christentum gegen Paganismus oder Vernunft gegen Aberglauben ausspielen zu müssen. In Wirklichkeit sind diese Größen untrennbar aufeinander bezogen, und ihre Bezogenheit ist gerade das Spannende an der Geschichte des Esoterischen in Europa.

## Bibliografie

- Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München, Wien 1998
- Baßler, Moritz & Hildegard Châtellier (Hg.): *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 / Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Straßburg 1998
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Beirut, Stuttgart 1995
- Broek, Roelof van den & Cis van Heertum (Hg.): *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000
- Broek, Roelof van den & Wouter J. Hanegraaff (Hg.): *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Albany 1998
- Diner, Dan: *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München 2003
- Favre, Antoine: *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*, Freiburg 2001
- Favre, Antoine & Wouter J. Hanegraaff (Hg.): *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven 1998
- Gaiser, Konrad: „Platons esoterische Lehre“, in: Peter Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, München, Zürich 1988, 13-40
- Gladigow, Burkhard: „Europäische Religionsgeschichte“, in: Hans G. Kippenberg & Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 21-42
- Gruber, Bettina (Hg.): *Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*, Opladen 1997
- Hakl, Hans Thomas: *Der verborgene Geist von Eranos: Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten 2001
- Hanegraaff, Wouter J.: „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), 5-37
- Hornung, Erik: *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*, München 1999
- Kippenberg, Hans G. & Kocku von Stuckrad: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 21973
- Mörth, Ingo: *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Stuttgart 1978
- Neugebauer-Wölk, Monika: „Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz“, in: Aries. *Journal for the Study of Western Esotericism* 3 (2003), 127-165
- Riffard, Pierre: *L'ésotérisme*, Paris 1990
- Stausberg, Michael: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 Bde., Berlin, New York 1998
- Stuckrad, Kocku von: „Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (2003a), 255-271
- Ders., *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003b
- Ders., *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004
- Trepp, Anne-Charlott & Hartmut Lehmann (Hg.): *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2001
- Urban, H.: „The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions“, in: *History of Religions* 37 (1998), 209-248
- Wasserstrom, Steven M.: *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton 1999
- Wolfson, Elliot R. (Hg.): *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, New York, London 1999
- Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, New York 2002 (1964)

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Dieser Aufsatz geht zurück auf das Einleitungskapitel meines Buches *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004, 9-23.
- <sup>2</sup> Zur antiken Verwendung des Wortes s. Gaiser 1988.
- <sup>3</sup> Zur Astrologie s. von Stuckrad 2003b.
- <sup>4</sup> Zur Geschichte des Wortes *l'ésotérisme* s. Riffard 1990, 63-137. Das Adjektiv „esoterisch“ ist freilich schon in antiker Philosophie zu finden.
- <sup>5</sup> Dies kann man besonders am einflussreichen Erano-Kreis erkennen, der seit den 1930er Jahren regelmäßig Tagungen in der Schweiz veranstaltete; s. dazu Wasserstrom 1999 und Haki 2001.
- <sup>6</sup> S. Hanegraaff 2001.
- <sup>7</sup> S. [www.amsterdamhermetica.com](http://www.amsterdamhermetica.com). An anderen Universitäten, namentlich in Großbritannien, sind ähnliche Studiengänge im Aufbau.
- <sup>8</sup> S. Faivre 2001, 24-34.
- <sup>9</sup> Es ist wichtig zu betonen, dass die von Faivre vorgelegte Definition von Esoterik als *idealtypisch* betrachtet werden sollte. Sie ist deswegen nicht essenziellistisch zu verstehen, indem man aus ihr Rückschlüsse ziehen könnte im Hinblick darauf, was Esoterik *wirklich* ist und was nicht. Vielmehr ist sie ein Instrument zur Klärung dessen, was *gemäß dieser Definition* unter Esoterik verstanden werden *soll* – ein großer methodischer Unterschied, der bisweilen in der Diskussion übersehen wird. Idealtypisch bedeutet außerdem, dass die beschriebenen Charakteristika im konkreten religionsgeschichtlichen Material keineswegs immer in gleicher Weise oder in „Reinform“ vorhanden sein müssen; tatsächlich ist dies sogar sehr selten der Fall (allerdings besteht Faivre darauf, dass nur das „Esoterik“ ist, was *alle* Komponenten aufweist, eine Forderung, die wissenschaftlich höchst umstritten ist). Die Definition Faivres ist nicht mehr und nicht weniger als ein wissenschaftliches Konstrukt zur Sichtbarmachung von Zusammenhängen und Traditionslinien, die über einen langen Zeitraum hindurch europäische Kulturgeschichte mitprägten.
- <sup>10</sup> Es ist in der Forschung keineswegs Konsens, dass ein solcher Zugang zur Esoterik überhaupt erstrebenswert ist.
- <sup>11</sup> Koselleck 1973.
- <sup>12</sup> Neugebauer-Wölk 2003, 143.
- <sup>13</sup> Auch Idealtypen sind methodisch nicht „unschuldig“ und neutral, vielmehr müssen ihre Voraussetzungen kritisch reflektiert werden. Vgl. auch die Kritik an Neugebauer-Wölk bei Lehmann 2001, 235 und 237.
- <sup>14</sup> Diner 2003, 7.
- <sup>15</sup> Jan Assmann und Erik Hornung haben am Beispiel Ägyptens gezeigt, dass gerade für die Esoterikgeschichte der „Entzifferung von Gedächtnis Spuren“ eine große Bedeutung zukommt; s. Assmann 1998 und Hornung 1999.
- <sup>16</sup> Zu meiner Charakterisierung einer „diskursiven Religionswissenschaft“ s. von Stuckrad 2003a.
- <sup>17</sup> Gladigow 1995, 28, unter Verweis auf Mörth 1975.
- <sup>18</sup> Die Probleme entstanden erst in Auseinandersetzung mit Institutionen, also – im Foucaultschen Sinne – mit Instrumenten der Diskurskontrolle.
- <sup>19</sup> S. Trepp 2001, 103f.
- <sup>20</sup> S. von Stuckrad 2004, 136-143.
- <sup>21</sup> S. zur Kabbalah und ihrer Rezeption in christlicher Religion und Philosophie von Stuckrad 2004, 53-71; 113-131.
- <sup>22</sup> S. dazu Kippenberg & von Stuckrad 2003, 136-146.
- <sup>23</sup> Stausberg 1998, 22.
- <sup>24</sup> Hartmut Bobzin zieht deshalb zu Recht die Konsequenz: „Die Motive für das Studium des Islams und insbesondere das des Korans als eines ‚kisten aller kätzerien‘ [...] können nur vor dem Hintergrund der theologischen Auseinandersetzungen im Zusammenhang der Reformation in ihrer ganzen Tragweite verstanden werden“ (Bobzin 1995, VIII).
- <sup>25</sup> Gladigow 1995, 29 bzw. 37.
- <sup>26</sup> „Einleitung“ zu Baßler & Châtellier 1998, 25; s. auch Bettina Grubers „Einleitung“ zu Gruber 1997.
- <sup>27</sup> S. dazu auch Wolfson 1999, besonders die Einleitung des Herausgebers.
- <sup>28</sup> Vgl. Urban 1998.
- <sup>29</sup> Dies darf man allerdings nicht zu statisch sehen. Beispielsweise lassen sich die frühen Christentümer aus einer solchen Richtung selber als deviante Erscheinungen interpretieren, da sie sich mit einem Konzept individueller Erlösung von der römischen Mehrheitsreligion bewusst abgrenzten. Zunächst als illegitim, weil nicht-öffentliche Religion von Rom ausgegrenzt, übernahm die christliche Staatsreligion später eben diese Modelle der öffentlichen – und damit legitimen – Religion des römischen Rechts und grenzte ihrerseits alternative Konzepte als illegitim aus. Was Michel Foucault „Diskurskontrolle“ nennt, zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der europäischen Christentümer.