

# Aufklärung und Esoterik

## Rezeption – Integration – Konfrontation

Herausgegeben von Monika Neugebauer-Wölk  
unter Mitarbeit von Andre Rudolph

Sonderdruck aus:  
Hallesche Beiträge  
zur Europäischen Aufklärung  
Band 37  
ISBN 978-3-484-81037-2



Max Niemeyer Verlag Tübingen

2008

MICHAEL BERGUNDER (Heidelberg)

### Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung

In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren hat sich eine akademische Esoterik-Forschung etabliert, die auf bemerkenswerte wissenschaftliche Einzelergebnisse verweisen kann.<sup>1</sup> Dies geschah von Anfang an in einer (selbst-)kritischen Reflexion darüber, wie der wissenschaftliche Forschungsgegenstand angemessen bestimmt werden kann. Die Diskussion ist alles andere als abgeschlossen und die nachfolgenden Ausführungen verstehen sich als Beitrag innerhalb einer laufenden kontroversen Debatte und mit besonderem Blick auf die moderne Esoterik des 19. und 20. Jahrhunderts. Es wird vorgeschlagen, aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive heraus die religionswissenschaftliche Gegenstandsbestimmung von Esoterik konsequent zu historisieren.

Die Frage, wie Esoterikforschung ihren Gegenstand und seinen ontologischen Status bestimmt, ist nach wie vor umstritten. Besonders prominent sind gegenwärtig Ansätze, die Esoterik als ein rein heuristisches Konstrukt ansehen wollen, das zur Formulierung von spezifischen Forschungsfragen dient. In diese Richtung zielt zum Beispiel Kocku von Stuckrad: „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.“<sup>2</sup>

Im Hintergrund dieser Aussage steht die neuere religionswissenschaftliche Diskussion darüber, wie es möglich ist, religiöse Implikationen und Interessen aus der religionswissenschaftlichen Theoriebildung herauszuhalten.<sup>3</sup> Als Lösung wird

<sup>1</sup> Vgl. Hanegraaff, Wouter J., *The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture*, in: Antes, Peter / Geertz, Armin W. / Warne, Randi R. (Hg.), *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches. Berlin 2004, S. 489–519; Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.), *Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven*, in: *Zeitenblicke*. Onlinejournal für die Geschichtswissenschaften 5.1 (2006): [www.zeitenblicke.de](http://www.zeitenblicke.de). Für kritische Anmerkungen zu vorhergehenden Versionen dieses Aufsatzes möchte ich mich besonders bedanken bei Christoph Boehinger, Daniel Cyranaka, Wouter J. Hanegraaff, Andreas Nehring, Monika Neugebauer-Wölk, Friedemann Stengel und Kocku von Stuckrad.

<sup>2</sup> Stuckrad, Kocku von, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004, S. 20; vgl. auch Hanegraaff, Wouter J., *On the Construction of „Esoteric Traditions“*, in: Faivre, Antoine / Hanegraaff, Wouter J. (Hg.), *Western Esotericism and the Science of Religion*. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religion, Mexico City 1995. Leuven 1998, S. 11–61, hier S. 60f.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. McCutcheon, Russell T., *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York 1997; ders., *Critics, not Caretakers. Rediscovering the Public Study of Religion*. Albany 2001; Wiebe, Donald, *The Politics of Religious*

mitunter ein epistemologischer Nominalismus vorgeschlagen, wonach Gegenstände der wissenschaftlichen Forschung von den Wissenschaftlern erschaffen werden und ihre Benennung in gewisser Weise beliebig ist.<sup>4</sup> Die Frage, wie Wissenschaftler überhaupt darauf kommen, einen bestimmten Forschungsgegenstand zu konstruieren, wird dabei meist ausgeblendet. Im Falle der Esoterik ist diese Fehlstelle besonders augenfällig, weil die Gegenstandsbestimmung an sich in der Forschung umstritten ist. Dies wurde besonders deutlich an einer Kontroverse zwischen Wouter J. Hanegraaff und Christoph Bochinger über New Age.<sup>5</sup> Hanegraaff vertrat die Überzeugung, dass New Age eine inhaltlich zusammengehörende Bewegung sei, die in einem längeren diachronen, als Esoterik verstandenen, Traditionszusammenhang steht. Dies wurde von Bochinger bestritten, der New Age im deutschsprachigen Zusammenhang untersucht hatte, und zu dem Ergebnis kam, dass es sich dort um einen allgemeinen „Sammelbegriff für eine neue religiöse Szenerie“<sup>6</sup> handelt, die eine derart große Pluralität und Heterogenität aufweise, dass sie weder in ihren synchronen noch in ihren diachronen Bezügen sinnvoll als eine gemeinsame Bewegung beschrieben werden könne. Die Diskussion zwischen Hanegraaff und Bochinger verebbte leider, ohne dass beide Seiten ihre unterschiedlichen Positionen aneinander angenähert hatten.<sup>7</sup> In jedem Fall bleibt die hier angedeutete Diskussion um New Age aber ein wichtiges Fallbeispiel dafür, dass die Annahme eines Forschungsgegenstandes Esoterik für die Religionswissenschaft keineswegs zwingend ist.

*Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy.* New York 1999; Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies.* New York 2000.

<sup>4</sup> Vgl. für die Bestimmung von Religion z.B. „[...] rein formal gesprochen, kann jeder irgendeinem Wort jede Bedeutung verleihen. Das bedeutet, zum Beispiel, daß ich ‚Religion‘ als ‚Hochseefischerei‘ definieren könnte. Rein formal wäre das völlig legitim, aber es würde natürlich wenig Sinn machen, dies zu tun.“ (Snoek, Jan A. M., Defining „Religions“ and the Domain of Study of the Empirical Sciences of Religions, in: Platvoet, Jan G. / Molendijk, Arie L. (Hg.), *The Pragmatics of Defining Religion.* Contexts, Concepts, and Contests. Leiden 1999, S. 313–333, hier S. 314).

<sup>5</sup> Vgl. Bochinger, Christoph, „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. 2. Aufl., Gütersloh 1995; Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture.* Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden 1996; Bochinger, Christoph, Auf der Rückseite der Aufklärung. Gegenwärtige religiöse Bewegungen als Thema religionswissenschaftlicher Forschung, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 13 (1996), S. 229–249; ders., Was ist Esoterik?, in: *Informationes Theologiae Europae* 7 (1998), S. 271–281.

<sup>6</sup> Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, (wie Anm. 5), S. 103, vgl. S. 515.

<sup>7</sup> Vgl. Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture*, (wie Anm. 5), S. 379. In einem späteren Aufsatz zu New Age und Säkularisierung zitiert er Bochinger dann überhaupt nicht mehr, obwohl gerade diese Thematik das nahegelegt hätte (vgl. ders., *New Age Religion and Secularization*, in: *Numen* 47 [2000], S. 288–312). Im Jahre 2002 kam es noch mal zu einer direkten Debatte bei einer Konferenz in Milton Keynes, die inhaltlich keine neuen Akzente setzte (vgl. Hanegraaff, *Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Research*, in: *Aries* 5 [2005], S. 225–254; Bochinger, Christoph, *The Invisible Inside the Visible – The Visible Inside the Invisible. Theoretical and Methodological Aspects of Research on New Age and Contemporary Esotericism*, in: *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 1 [2005], S. 59–73).

Dieser Befund ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil die Etablierung der akademischen Esoterikforschung zum einen unmittelbare Bezüge zu esoterischen Selbstrepräsentationen aufweist und zum anderen die inhaltliche Beschreibung des Gegenstandes zum Teil religionsphänomenologischen Vorstellungen nahe steht, die in der Religionswissenschaft im Verdacht stehen, religiösen Interessen Vorschub zu leisten. Der nominalistische Versuch, esoterische Selbstverständnisse streng von der wissenschaftlichen Bestimmung des Gegenstandes zu trennen, greift deshalb zu kurz und muss zumindest um eine umfassende Reflexion der esoterischen Bezüge der Esoterikforschung bei der Bestimmung ihres Forschungsgegenstandes erweitert werden. Dabei ist für die folgenden Überlegungen grundlegend, dass zwischen einer Gegenstandsbestimmung und dem religionswissenschaftlichen Zugriff auf diesen Gegenstand unterschieden wird. Wird diese Unterscheidung nicht vorgenommen, dann gerät die Argumentation leicht in eine Schiefelage, weil dann nicht mehr zwischen esoterischen Implikationen in der Gegenstandsbestimmung und einer esoterischen Agenda für die religionswissenschaftliche Forschung unterschieden werden kann.

## I. Entstehung der akademischen Esoterikforschung

Die akademische Esoterikforschung verdankt sich in erster Linie ihrer institutionellen Etablierung an den Universitäten Paris und Amsterdam. Es ist allgemein bekannt, dass dabei esoterische Konzepte eine besondere Rolle spielten.<sup>8</sup>

In Paris wurde 1964 ein Lehrstuhl für „Geschichte der christlichen Esoterik“ eingerichtet. Dies geschah auf maßgebliche Initiative von Henry Corbin.<sup>9</sup> Corbin war Islamwissenschaftler und Sufiforscher, der in seinen wissenschaftlichen Schriften dezidierte esoterische Anschauungen vertrat und das ‚orthodoxe‘ Christentum ablehnte. Er war einflussreiches Mitglied im Eranos-Kreis und u.a. auch Swedenborg-Verehrer.<sup>10</sup> Geschichte der Esoterik war für ihn „Hierohistorie“, d.h. es galt, „die verborgene Esoterik unter dem Phänomen der wörtlichen Erscheinung [...] der heiligen Bücher“ zu entdecken, um dadurch zu spiritueller Erkenntnis zu

<sup>8</sup> Vgl. besonders Hanegraaff, Wouter J., *Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, in: *Aries* 1 (2001), S. 5–37, der diese Zusammenhänge bereits sehr gut dokumentiert hat.

<sup>9</sup> Vgl. Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm*, (wie Anm. 8), S. 22.

<sup>10</sup> Zum Eranos-Kreis vgl. Wasserstrom, Steven M., *Religion after Religion.* Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton 1999; Hakl, Hans Thomas, *Der verborgene Geist von Eranos.* Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Bretten 2001. Zu Corbins Beziehung zu Swedenborg vgl. Corbin, Henry, *Swedenborg and Esoteric Islam.* West Chester, Pennsylvania 1995.

gelangen.<sup>11</sup> In diesem Sinne war für Corbin Esoterik offenbar ein eigener Forschungsgegenstand, der einen eigenen Lehrstuhl verdiente. Der erste Lehrstuhlinhaber François Secret, Historiker und Spezialist der christlichen Kabbala, hatte aber selbst keinerlei esoterische Interessen und bezeichnenderweise finden in seiner Zeit anscheinend auch noch keine Konzeptionalisierungsversuche von Esoterik als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung statt. Dies änderte sich, als ihm im Jahre 1979 Antoine Faivre auf den Lehrstuhl nachfolgte. Faivre entstammte ebenfalls dem Eranos-Kreis, an dessen Sitzungen er seit 1975 regelmäßig teilnahm, und er hat unzweifelhaft persönliche Affinitäten zur Esoterik,<sup>12</sup> wenn diese auch nur selten in seinen wissenschaftlichen Schriften eine Rolle spielen. Die Umbenennung seines Lehrstuhls kann als Programm aufgefasst werden: „Geschichte esoterischer und mystischer Strömungen im modernen und zeitgenössischen Europa“.<sup>13</sup> Es ist Faivre, der dann Esoterik erstmals als ein durchgehendes Phänomen der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte seit dem 15. Jahrhundert konzeptionalisiert hat.

Im Jahre 1999 kam es zur Gründung eines weiteren Lehrstuhls für Esoterikforschung in Amsterdam. Eine offenbar an „hermetischer Philosophie“ interessierte Mäzenin, Rosalie Basten aus Antwerpen,<sup>14</sup> finanzierte über eine Stiftung den neuen Lehrstuhl samt Department an der Universität Amsterdam. Die Bezeichnung des Lehrstuhls trifft sich augenscheinlich mit dem Anliegen der Geldgeberin: *Geschichte der hermetischen Philosophie und verwandter Strömungen*.<sup>15</sup> Zur Begründung der Einrichtung des Lehrstuhls in Amsterdam wurde überdies ausdrücklich auf das Vorhandensein der *Bibliotheca Philosophica Hermetica* hingewiesen. Diese war bereits im Jahre 1984 durch den Industriellen Joost R. Ritman als eine öffentliche Privatbibliothek mit angeschlossenem Forschungsinstitut entstanden und sammelt in erster Linie Literatur aus dem 17. Jahrhundert im Umfeld des

<sup>11</sup> Vgl. Rousse-Lacordaire, Jérôme, Artikel: Corbin, Henry, in: Hanegraaff, Wouter J. (Hg.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden 2005, S. 271–273, hier S. 271.

<sup>12</sup> Vgl. Wasserstrom, (wie Anm. 10), S. 41–43; Haki, (wie Anm. 10), S. 346, Anm. 55, Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm*, (wie Anm. 8), S. 22f., und McCalla, Arthur, Antoine Faivre and the Study of Esotericism, in: *Religion* 31 (2001), S. 435–450.

<sup>13</sup> „Histoire des Courants ésotériques et mystiques de l'Europe Moderne et Contemporaine“. Vgl. Haki, (wie Anm. 10), S. 346–349; Ein neues Feld europäischer Religionsgeschichte. Antoine Faivre gibt Auskunft zur Esoterikforschung, in: Neugebauer-Wölk, Religionsgeschichte der Neuzeit, (wie Anm. 1), S. 1–4.

<sup>14</sup> „Being personally interested in hermetic philosophy and its historical development, during her own philosophy studies at the University of Amsterdam she had been disappointed to discover that no such subject was being taught. Given the existence in Amsterdam of the renowned *Bibliotheca Philosophica Hermetica*, which contains the world's most complete collection of hermetic source materials and a wealth of related documents, the continuing lack of a teaching curriculum and academic research program in this field was all the more surprising. Mrs. Basten's motivation in making the donation was to make it possible for the University of Amsterdam to fill this hiatus.“ Siehe unter: [http://www.amsterdamhermetica.nl/upload/annual-reports/47\\_annua.doc](http://www.amsterdamhermetica.nl/upload/annual-reports/47_annua.doc), 1.6.2006

<sup>15</sup> „Geschiedenis van de Hermetische Filosofie en Verwante Stromingen“.

Rosenkreuzertums. Ritman ist Mitglied der Internationalen Spirituellen Leitung des Lectorium Rosicrucianum,<sup>16</sup> einer esoterischen Gemeinschaft, die sich in einer Traditionslinie mit den Rosenkreuzern des 17. Jahrhunderts, den Katharern und den Anhängern der ‚ägyptischen Ugnosis‘ des Corpus Hermeticum sieht. Eine institutionelle Verbindung zwischen Lehrstuhl und Bibliothek existiert jedoch nicht, wie auch die von Rosalie Basten eingesetzte Stiftung keinerlei Mitspracherecht in den Angelegenheiten von Lehre und Forschung des Lehrstuhls hat, sondern dies liegt ausschließlich in der Verantwortung der Universität Amsterdam. Dennoch ist es offensichtlich, dass sich die Finanzierung und Einrichtung dieses Lehrstuhls der Kompatibilität des Forschungsgegenstandes mit Formen esoterischer Selbstrepräsentationen verdankt. Dabei bedarf es zugleich besonderer Beachtung, dass die positive Entscheidung durch die Universität überdies eine gesellschaftliche Resonanz markiert, diesem Forschungsgegenstand einen akademischen Ort einzuräumen.

Wouter J. Hanegraaff wurde der erste Lehrstuhlinhaber. Über etwaige esoterische Neigungen bei ihm ist nichts bekannt, auch in seinen Schriften ist dies nirgends zu finden,<sup>17</sup> sondern er ist im Gegenteil darum bemüht, die esoterischen Bezüge der Esoterikforschung kritisch herauszuarbeiten. Bemerkenswert ist aber, dass er, wie bereits erwähnt, in seiner Dissertation in Aufnahme des Konzeptes von Faivre die New Age Bewegung als eine in sich geschlossene Größe beschreibt, die in Kontinuität zu einer klar beschreibbaren westlichen Esoterik seit der Renaissance steht. Obwohl die Lehrstuhlbezeichnung von Hanegraaff den Begriff Esoterik nicht enthält, verstehen auch Ritman und Basten unter ‚hermetischer Philosophie‘ keine auf das 16./17. Jahrhundert beschränkte Strömung, sondern eine kontinuierliche Alternativtradition der europäischen Religionsgeschichte. Wenn Hanegraaff nun die Studiengänge und Forschungsschwerpunkte in Amsterdam durchweg unter der Bezeichnung ‚Esoterik‘ firmieren lässt,<sup>18</sup> so bedeutet dies keinen Widerspruch zu diesem Konzept der ‚hermetischen Philosophie‘, stellt aber auf der anderen Seite eine konzeptionelle Gemeinsamkeit mit dem Pariser Lehr-

<sup>16</sup> Vgl. Lamprecht, Harald, *Neue Rosenkreuzer*. Ein Handbuch. Göttingen 2004, S. 257.

<sup>17</sup> Dass er in seiner Dissertation von 1996 anklagen lässt, dass er den Verlust des „Geheimnisses“ durch den Rationalismus der Aufklärung beklagt und in der Esoterik einen Ort für Alternativkonzepte sieht, ist m.E. nicht als Affirmation esoterischer Vorstellungen zu verstehen (vgl. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, [wie Anm. 5], VIII, S. 523f.).

<sup>18</sup> Dabei können der Bezeichnung ‚Esoterik‘ auch verwandte Begriffe zur Seite gestellt werden, ohne dass sich hier ein durchgehendes Konzept erkennen lässt und wahrscheinlich auch pragmatisch-taktische Gründe eine Rolle spielen. Nur der niederländische Bachelor Minor heißt „Westerse Esoterie“, der Masterstudiengang dagegen „Mysticism and Western Esotericism“, während die von Hanegraaff herausgegebene Enzyklopädie „Gnosis and Western Esotericism“ als Titel trägt und nur einen im Vergleich äußerst kurzen Artikel zum Thema Mystizismus enthält (vgl. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis*, wie Anm. 11).

stuhlfaires her, die dann noch durch gemeinsame oder aufeinander bezogene Veröffentlichungen verstärkt wird.<sup>19</sup>

Es kann also konstatiert werden, dass die Etablierung der akademischen Esoterikforschung in Europa durchaus mit zeitgenössischen esoterischen Selbstverständnissen im Zusammenhang steht. Deshalb ist es m. E. sinnvoll, dass in der akademischen Gegenstandsbestimmung dieser Zusammenhang explizit mitbedacht wird. Dazu ist es notwendig, dass zunächst einmal die verschiedenen theoretischen Ansätze kurz diskutiert werden.

Das Problem der Gegenstandsbestimmung ist dabei klar von der Frage zu unterscheiden, inwieweit die akademische Esoterikforschung selbst in irgendeiner Weise esoterisch ist. Wouter J. Hanegraaff hat sich hierzu bereits mehrfach geäußert und u.a. die Unvereinbarkeit einer esoterischen Agenda mit den ‚Regeln‘ religionswissenschaftlicher Forschung betont.<sup>20</sup> Auch diejenigen Vertreter der Esoterikforschung, von denen bekannt ist, dass sie selbst esoterische Überzeugungen vertreten oder in der Vergangenheit vertraten, wie z.B. Antoine Faivre oder Kocku von Stuckrad,<sup>21</sup> fühlen sich in ihrem wissenschaftlichen Vorgehen allein historischen und philologischen Methoden verpflichtet. In diesem Sinne von einer esoterischen Agenda innerhalb der akademischen Esoterikforschung zu sprechen, wäre unangemessen und dem Anliegen dieser Ausführungen diametral entgegengesetzt. Es sei dabei noch einmal betont, dass es hier allein um die Gegenstandsbestimmung geht und nicht um den wissenschaftlichen Zugriff auf diesen Gegenstand.

## II. Esoterik als Gegenstand der Esoterikforschung

### 1. Faivre

Die erste umfassende inhaltliche Bestimmung von Esoterik als wissenschaftlichem Gegenstand stammt bekanntlich von Antoine Faivre, der ein historisches und ein typologisches Argument miteinander kombiniert. Zunächst identifiziert er eine Reihe von historischen Strömungen im 15.–17. Jahrhundert als Kernbestand von Esoterik: die Hermetik, die sogenannten okkulten Künste (Magie, Astrologie und Alchemie), die Christliche Kabbala, dazu noch Paracelsismus, christliche Theoso-

<sup>19</sup> Vgl. Faivre / Hanegraaff, (wie Anm. 2). Faivre und Hanegraaff fungieren, neben Roland Edighoffer, auch zusammen als Herausgeber der Zeitschrift „Aries“.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm*, (wie Anm. 8), S. 29f.; vgl. auch Hanegraaff, Wouter J., *Empirical Method in the Study of Esotericism*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (1995), S. 99–129; Faivre, Antoine, *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism* (Accès de l'ésotérisme occidental, Tome II <engl.>). Albany 2000, S. XIII–XXXV.

<sup>21</sup> Zu Kocku von Stuckrad vgl. Stuckrad, Kocku von, *Lilith. Im Licht des schwarzen Mondes zur Kraft der Göttin*. Bielefeld 2004.

phie und Rosenkruzertum.<sup>22</sup> Den Schriftbestand dieser genannten Strömungen bezeichnet er als ‚esoterisches Corpus‘. Der formalen historischen Definition stellt er eine typologische Bestimmung zur Seite, denn er sieht innerhalb des esoterischen Corpus einen Bestand von gemeinsamen Grundgedanken, die er als esoterische Denkform charakterisiert, und durch sechs Merkmale typologisch bestimmt (Entsprechungen, lebende Natur, Imagination, Transmutation, sowie optional: Konkordanzbildung und Transmission).

Die von Faivre gewählte Methode ist keineswegs ungewöhnlich und zum Beispiel aus der sogenannten Gnosis-Forschung, die im angelsächsischen Bereich Gnostizismus-Forschung heißt, bekannt, und Faivre hat sie vielleicht von daher auch übernommen.<sup>23</sup> Zahlreiche Gnosis-Forscher haben im Papier von Messina aus dem Jahre 1966 dafür plädiert, „durch gleichzeitige Anwendung der historischen und typologischen Methode“ „eine bestimmte Gruppe von Systemen des 2. Jahrhunderts nach Christus“ als „Gnostizismus“ zu bezeichnen.<sup>24</sup> Damit wollte man eine scharfe historische Gegenstandsbeschreibung erreichen, die sich von einem allgemeineren Verständnis von „Gnosis“ als einem „Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten“ ist, abgrenzt. Dieses Gnostizismus-Verständnis ist aber in der neueren Forschung auf Kritik gestoßen, am schärfsten durch Michael Allen Williams, der Gnostizismus als ein „typologisches Konstrukt“ moderner Forschung bezeichnet hat, in dem das Modell antiker christlicher Polemik weiterlebt. Es hätte im 2. Jahrhundert nie eine klar identifizierbare religiöse Strömung namens Gnosis bzw. Gnostizismus gegeben.<sup>25</sup> Christoph Marksches hat in diesem Zusammenhang ebenfalls darauf verwiesen, dass zu unterscheiden sei

zwischen solchen Erscheinungen [...], die durch direkte historische Zusammenhänge miteinander verbunden sind, solchen, die mehr indirekt durch ein gemeinsames kulturelles Klima in Zusammenhang stehen, und solchen, die durch inhaltliche Übereinstimmungen in einen typologischen Zusammenhang gebracht werden können.<sup>26</sup>

In der gegenwärtigen Forschung ist es noch keineswegs völlig geklärt, wie eng die von Faivre im esoterischen Corpus zusammengefassten Strömungen wirklich his-

<sup>22</sup> Vgl. Neugebauer-Wölk, Monika, Artikel: Esoterisches Corpus, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 3. Stuttgart 2006, S.552–554.

<sup>23</sup> In jedem Fall folgt Faivre der in Messina getroffenen Unterscheidung zwischen Gnosis und Gnostizismus (vgl. Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*. [Accès de l'ésotérisme occidental & L'Esotérisme]. Albany 1994, S. 19–23; ders., *Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe*, in: Faivre / Hanegraaff, (wie Anm. 2), S. 10.

<sup>24</sup> Vgl. Williams, Michael Allen, *Rethinking „Gnosticism“*. An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton 1996, S. 27f.; siehe auch Marksches, Christoph, *Die Gnosis*. München 2001, S. 22.

<sup>25</sup> Vgl. Williams, (wie Anm. 24).

<sup>26</sup> Marksches, (wie Anm. 24), S. 24. Vgl. zur gesamten Problematik Marksches, Christoph, *Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion. Was ist Gnosis?*, in: Franz, Albert (Hg.), *Glaube – Erkenntnis – Freiheit*. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart. Paderborn 1999, S. 47–71.

torisch miteinander zusammenhängen.<sup>27</sup> Aber an dieser Stelle wäre Faivres Modell offen gegenüber einer historischen Überprüfung und Kritik. Das Hauptproblem seines Ansatzes betrifft einen anderen Punkt. Im Gegensatz zur Bestimmung des Gnostizismus, wo historisches Corpus und Typologie eng zusammengehalten und auf einen engen historischen Zeitraum beschränkt bleiben, entschärft Faivre sein Esoterikverständnis und unterscheidet nicht etwa zwischen Esoterik und Esoterizismus. Die entscheidende Pointe der Definition von Faivre ist, dass Esoterik das 17. Jahrhundert überlebt hat und bis heute weiterexistiert. Das heißt, er behauptet eine kontinuierliche Wirkungsgeschichte bis ins 20. Jahrhundert. Es wird eine Fortsetzungslinie gezogen zur Freimaurerei und dem Mesmerismus im 18. Jahrhundert und von da über die romantische Naturphilosophie, Spiritismus / Okkultismus und moderne Theosophie im 19. Jahrhundert bis hin zur zeitgenössischen Esoterik im 20. Jahrhundert.

Diese Ausweitung bedeutet einen epistemologischen Bruch in der Argumentation. Seine Typologie ist jetzt nicht mehr nur Klassifikationsversuch der Inhalte des esoterischen Corpus, sondern markiert zugleich einen Denkstil, der zum Kriterium wird, um eine Bewegung oder Strömung nach dem 17. Jahrhundert als esoterisch zu bezeichnen. Damit verlieren die esoterischen Typen ihren historisch-philologischen Rückbezug, und Esoterik wird zu einer invarianten, enthistorisierten Denkform. Dieser Ansatz steht in großer Nähe zur religionsphänomenologischen Methode, die inzwischen in der Religionswissenschaft auf scharfe Kritik gestoßen ist, weil die Gefahr besteht, dass konkrete religiöse Tatbestände als Ausdruck abstrakter, ahistorischer und transkultureller Typen aufgefasst und diese Tatbestände nur noch daraufhin untersucht werden, ob und wie sie mit den Typen, deren Klassifikationskriterien nicht hinterfragt werden, übereinstimmen.<sup>28</sup> Zudem hat die Geschichte der Religionswissenschaft gezeigt, dass die Konstruktion solcher phänomenologischer Typologien oft das unkontrollierte Einfallstor für religiöse Interessen gewesen ist.

Obwohl von Faivre selbst darauf hingewiesen wird, dass die Geschichte der Esoterik nach dem 17. Jahrhundert eine Geschichte der „Diskontinuitäten, Zurückweisungen und Reinterpretationen“ gewesen ist,<sup>29</sup> ist es genau diese Möglich-

<sup>27</sup> Vgl. z.B. Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 1999; Trepp, Ann-Charlott / Lehmann, Hartmut (Hg.), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis*. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Göttingen 2001; Mulsow, Martin (Hg.), *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). Tübingen 2002; Ebeling, Florian, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*. Geschichte des Hermetismus. München 2005.

<sup>28</sup> Vgl. z.B. Becke, Andreas, Die Struktur der Religion. Oder: Ist die Phänomenologie eine Methode, die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann?, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 83 (1999), S. 3–28; Flood, Gavin, *Beyond Phenomenology*. Rethinking the Study of Religion. London 1999, sowie die unter Anm. 3 genannten Titel.

<sup>29</sup> Faivre, Theosophy, Imagination, Tradition, (wie Anm. 20), S. XVII.

keit einer hybriden Wirkungsgeschichte, in deren Verlauf sich auch die Inhalte ändern könnten, die er mit seinem Ansatz nicht angemessen einholen kann. Dazu passen die irritierenden Generalisierungen, die sich mitunter bei Faivre finden, der z.B. das Weiterwirken esoterischer Denkformen aus der frühen Neuzeit bis heute als Kritik und „Gegenstück zu unserer scientistischen und säkularisierten Ansicht der Welt“ begreift und davon spricht, dass das abendländische Denken aus zwei Polen bestehe, dem „rationalen Denken“ im Sinne der Logik des Aristoteles und dem „mythischen Denken“, das in der Esoterik seinen Ausdruck finde.<sup>30</sup> Dies sind Generalisierungen, die zu einem modernen esoterischen Selbstverständnis parallel gehen, sich aber nur schwer in eine sinnvolle historische Fragestellung übersetzen lassen.

Die Konsequenz dieses Ansatzes ist also, dass Esoterik als Forschungsgegenstand vorausgesetzt wird und selbst nicht hinterfragt werden kann und damit sogar die Gefahr besteht, dass sich bereits in der Gegenstandsbestimmung eine esoterische Agenda fortsetzt.

## 2. Versuche der Überwindung des Faivreschen Ansatzes

### *Stuckrad*

Der Ausweg aus dem Dilemma scheint kompliziert. Kocku von Stuckrad hat in zwei seiner Veröffentlichungen 2004 und 2005 versucht, den Faivreschen Ansatz zu überwinden.<sup>31</sup> Seine fundamentale Kritik an Faivre besteht darin, dass dieser mit der Zugrundelegung eines esoterischen Corpus als Referenzpunkt das Forschungsfeld unangemessen einschränke und „seine Typologie aus einem ganz bestimmten Teil der neuzeitlichen Religionsgeschichte extrapoliert“.<sup>32</sup> Damit wür-

Bereiche aus der Esoterik(forschung) ausgegrenzt, die für ein Gesamtbild eigentlich entscheidend wären: zeitlich betrifft dies die Antike, das Mittelalter und vor allem die Moderne, inhaltlich die jüdische und muslimische Esoterik, für die Moderne auch den Buddhismus [...]<sup>33</sup>

Es geht Stuckrad also sowohl um eine zeitliche Erweiterung als auch darum, dass die Esoterik im Umfeld nicht-christlicher Religionen nicht länger ausgeklammert wird.

Weiterhin kritisiert Stuckrad prinzipiell, dass Esoterik als Forschungsgegenstand nicht dadurch definiert werden könne, dass auf bestimmte historische „Strö-

<sup>30</sup> Faivre, Antoine, *Esoterik im Überblick*. Freiburg 2001, S. 20. Vgl. zu diesem Problem insbesondere auch McCalla, (wie Anm. 12).

<sup>31</sup> Vgl. Stuckrad, Was ist Esoterik?, (wie Anm. 2); ders., Western Esotericism. Towards an integrative model of interpretation, in: *Religion* 35 (2005), S. 78–97. Wo beide Texte inhaltlich voneinander abweichen, habe ich mich an Stuckrad 2005 gehalten.

<sup>32</sup> Stuckrad, Was ist Esoterik?, (wie Anm. 2), S. 14.

<sup>33</sup> Stuckrad, Lilith, (wie Anm. 21), S. 14.

mungen“ verwiesen werde, denen „gewisse Ähnlichkeiten“ gemeinsam seien und die dabei „historisch miteinander in Beziehung stehen“.<sup>34</sup> Eine solche Bestimmung des Gegenstandes sei ungeeignet, um eine wissenschaftliche Esoterikforschung zu begründen, und er plädiert stattdessen für ein „etisches“ Esoterikkonzept.<sup>35</sup> Offensichtlich ist damit das nominalistische Wissenschaftsverständnis gemeint, das eingangs bereits erwähnt wurde und das von der Möglichkeit einer autonomen Gegenstandsbestimmung durch die Wissenschaft ausgeht. Sein Ausgangspunkt ist deshalb, dass das, was Esoteriker, die Medien und die Öffentlichkeit unter Esoterik verstehen, sich grundsätzlich von dem unterscheidet, wie die „wissenschaftliche Forschung“ Esoterik bestimmt.<sup>36</sup>

Vor diesem Hintergrund schlägt er nun vor, Esoterik als ein „Diskurselement“ zu verstehen, das durch zwei Merkmale charakterisiert wird:

1. Der „Anspruch auf höheres Wissen“, oder synonym auch als Anspruch auf „geheime oder höhere Weisheit“ bezeichnet.<sup>37</sup>
2. Das Vorhandensein eines Weges, um dieses höhere Wissen zu erlangen.

Dies ergänzt er durch die Beobachtung, dass der Anspruch auf höheres Wissen meist auf einem „ontologischen Monismus“ beruht. Die zwei Kriterien sind im Gegensatz zu den Faivreschen Denkformen sehr allgemein gehalten und explizit nicht mehr an bestimmte historische Texte oder gar ein esoterisches Corpus rückgebunden. Sie sind erklärtermaßen weder historisch noch sozial oder kulturell determiniert. Leider liefert Stuckrad für seinen Gebrauch des Begriffes „Diskurselement“ keine ausreichende theoretische Begründung, so dass vage bleibt, was er genau darunter versteht.<sup>38</sup> In der Sache erinnern die beiden Merkmale am ehesten an eine typologische Bestimmung. In jedem Fall wird die zentrale hermeneutische Frage, wie das Vorhandensein der beiden Merkmale „höheres Wissen“ und „Weg“

<sup>34</sup> Stuckrad, *Western Esotericism*, (wie Anm. 31), S. 79. Stuckrad bezieht sich hier auf eine Formulierung bei Hanegraaff, Wouter J., Artikel *Esotericism*, in: Ders., *Dictionary of Gnosis*, (wie Anm. 11), S. 336–340, hier S. 337.

<sup>35</sup> Vgl. Stuckrad, *Was ist Esoterik?*, (wie Anm. 2), S. 80. Stuckrad erklärt nicht genauer, was er unter „etisch“ versteht, obwohl dieser Begriff alles andere als eindeutig ist; vgl. Hahn, Christina, *Innensichten, Außensichten, Einsichten*. Eine Rekonstruktion der Emic-Etic-Debatte. Aachen 2005; McCutcheon, Russell T. (Hg.), *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion*. A Reader. London 1999; Headland, Thomas N. / Pike, Kenneth L. / Harris, Marvin (Hg.), *Emics and Etics*. The Insider / Outsider Debate. London 1990.

<sup>36</sup> Vgl. Stuckrad, *Was ist Esoterik?*, (wie Anm. 2), S. 9.

<sup>37</sup> Stuckrad, *Western Esotericism*, (wie Anm. 3), S. 91 (Übersetzung M. B.).

<sup>38</sup> Stuckrad deutet wiederholt an, dass er sich mit seinem Diskursbegriff an Foucault und soziologischen „feldtheoretischen“ Ansätzen orientiert (vgl. Stuckrad, *Was ist Esoterik?*, [wie Anm. 2], S. 240f., Anm. 14f.; Stuckrad, *Western Esotericism*, [wie Anm. 31], S. 84f.), ohne dies aber näher auszuführen.

transhistorisch und transkulturell sinnvoll festgestellt werden kann, nicht thematisiert und anscheinend nicht als Problem gesehen.<sup>39</sup>

Was ist mit einem solchen Ansatz für die gegenwärtige Diskussion gewonnen? Esoterik wird damit als ein zeitlich und räumlich entgrenzter Gegenstand bestimmt und ausdrücklich nicht als eine historisch zusammenhängende Bewegung verstanden. Damit fällt dieser Ansatz in gewisser Weise wieder hinter Faivre zurück, der Esoterik im Gegensatz zum esoterischen Verständnis einer ahistorischen *Philosophia perennis* historisieren und konkretisieren wollte. Faivre selbst hat deshalb Stuckrad übrigens vorgeworfen, de facto das Programm einer „vergleichenden Esoterik der Buchreligionen“ à la Henri Corbin wieder aufzunehmen.<sup>40</sup>

Vor allem aber trägt Stuckrads Ansatz nichts zur Diskussion des Zusammenhangs des Gegenstands der Esoterikforschung mit dem öffentlichen Verständnis von Esoterik bei, indem er beide Seiten einfach definitorisch separiert, obwohl die Untersuchung derartiger Wechselwirkungen ja gerade für die kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft kennzeichnend ist, der sich Stuckrad selbst zurechnet.<sup>41</sup> Im Widerspruch zu einem kulturwissenschaftlichen Ansatz steht auch der Versuch, Esoterik nicht als ein historisches Phänomen zu verstehen, denn die Historisierung von Gegenständen ist ja gerade ein zentrales Anliegen kulturwissenschaftlicher Theoriebildung.

Auf die entscheidende Frage der gegenwärtigen Diskussion, warum überhaupt ein Forschungsgegenstand Esoterik sinnvoll ist, antwortet Stuckrads Ansatz deshalb nicht. Zur Begründung seiner Merkmalsbestimmung verweist er auf historische Strömungen, die die „meisten Wissenschaftler“ als Esoterik verstehen würden und konstatiert, dass seine zwei Kriterien bei allen diesen Bewegungen zuträfen.<sup>42</sup> Stuckrads Ansatz fußt also darauf, dass er meint, einen wissenschaftlichen Konsens über die Zuordnung bestimmter Strömungen zur Esoterik feststellen zu können. Diesen Konsens versucht er zu formulieren, zu erweitern und neu zu definieren. Bei der Gegenstandsbestimmung von Esoterik steht aber genau dieser Konsens zu Debatte.

### Hanegraaff

Konsequenter sind da Hanegraaffs Versuche, die Schwächen von Faivres Ansatz zu überwinden, der auch bei ihm ursprünglich Ausgangspunkt seiner Überlegungen gewesen ist. Bereits in seiner Dissertation aus der Mitte der 1990er Jahre forderte

<sup>39</sup> Dies ist umso erstaunlicher, als er selbst bei Faivre dieses Problem konstatiert (vgl. Stuckrad, *Western Esotericism*, [wie Anm. 31], S. 83, Anm. 13).

<sup>40</sup> Faivre, Antoine, Kocku von Stuckrad et la Notion d'Esotérisme, in: *Aries* 6 (2006), S. 205–214, hier S. 214.

<sup>41</sup> Vgl. Kippenberg Hans G. / Stuckrad, Kocku von, *Einführung in die Religionswissenschaft*. Gegenstände und Begriffe. München 2003; vgl. auch Stuckrad, Kocku von, *Discursive Study of Religion*. From States of the Mind to Communication and Action, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 15 (2003), S. 255–271, hier S. 267.

<sup>42</sup> Vgl. Stuckrad, *Was ist Esoterik?*, (wie Anm. 2), S. 79, 88.

er eine stärkere Historisierung des Konzepts, indem er einen modifizierten ideengeschichtlichen Ansatz vorschlug, der vor allem Veränderungen und Transformationen betont.<sup>43</sup> Dabei stellte er vor allem eine entscheidende Veränderung der esoterischen Tradition im 18. Jahrhundert fest, auch wenn er nicht so weit geht, die einheitliche esoterische Traditionslinie insgesamt in Frage zu stellen. In einem Aufsatz aus derselben Zeit experimentierte er aber erstmals auch mit einer alternativen Gegenstandsbestimmung und versteht die Esoterikforschung als Korrektiv an einer einseitigen Erforschung der europäischen Religionsgeschichte:

Gegenwärtig akzeptierte Forschungsfelder haben versäumt, gewisse westliche Traditionen einzubeziehen, und sie tendieren immer noch dazu, diese von der Erforschung völlig auszuschließen oder sie in bereits existierende aber ungeeignete Kategorien hineinzuzwingen. Esoterik ist eine geeignete Bezeichnung für diese Traditionen und macht sie für die Forschung verfügbar.<sup>44</sup>

Diesen Gedanken nimmt er einige Jahre später wieder auf und Esoterik wird von ihm nun allgemein zu einer „vernachlässigten Dimension der allgemeinen Kultur“<sup>45</sup> erklärt. In einem späteren Aufsatz setzt er diesen Gedanken fort, und Esoterik ist einfach das Ergebnis eines polemischen Ausschließungs-Diskurses im Westen, betrieben von der etablierten Religion, Philosophie und Wissenschaft. Dieser Ausschließungs-Diskurs war dabei nach Hanegraaff zugleich der Grundpfeiler westlicher Identitätsbildung insgesamt, sozusagen unverzichtbar für die große westliche Erzählung.<sup>46</sup> Damit bestimmt Hanegraaff Esoterik zwar in einer ähnlichen Breite wie Faivre, ohne aber länger auf dessen typologische Denkformen angewiesen zu sein. Zugleich kann nun auch die wissenschaftspolitische Bedeutung esoterischer Forschung noch wirkungsvoller begründet werden:

Durch das Hinterfragen der traditionellen Historiographie, die auf modernistischen Ideologien basiert, hat das Studium der westlichen Esoterik das Potential, unser Verständnis von westlicher Religion und Kultur zu revolutionieren.<sup>47</sup>

Dennoch bleibt die Frage, ob mit einer solchen Bestimmung viel gewonnen ist. Esoterik wird zum Gegenpart dominanter kultureller Selbstverständigungsprozesse der westlichen Kultur- und Religionsgeschichte, der damit eine essentielle Dichotomie eingeschrieben ist. Hanegraaff greift dabei auf Überlegungen von Jan Assmann zurück, der in seinen Thesen zum Monotheismus ähnliche dichotomische

<sup>43</sup> Vgl. Hanegraaff, *New Age, Religion and Western Culture*, (wie Anm. 5), S. 401, vgl. auch Hanegraaff, *Empirical Method*, (wie Anm. 20).

<sup>44</sup> Hanegraaff, *Empirical Method*, (wie Anm. 20), S. 108f. (Hervorh. getilgt, M. B.).

<sup>45</sup> Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm*, (wie Anm. 8), S. 30 (Hervorh. getilgt, M. B.).

<sup>46</sup> Vgl. Hanegraaff, *Forbidden Knowledge*, (wie Anm. 7).

<sup>47</sup> Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm*, (wie Anm. 8), S. 31. Hanegraaffs vehemente Verteidigung des Gegenstands hat sicher auch damit zu tun, dass für eine akademisch institutionalisierte Esoterik-Forschung, wie in Paris und Amsterdam, dessen Verlust große Probleme bereiten würde.

Strukturen in der europäischen Religionsgeschichte ausmacht.<sup>48</sup> Seinen theoretischen Ansatz trifft letztendlich auch dieselbe Kritik wie Assmann, dass sich nämlich eine derartige abstrakte Dichotomie kaum sinnvoll historisch überprüfen und operationalisieren lässt und damit beliebig wird.<sup>49</sup>

### 3. Impulse der historischen Esoterikforschung

Ungeachtet der ungeklärten Gegenstandsbestimmung ist die Esoterik-Forschung inzwischen auch außerhalb der Religionswissenschaft rezipiert worden. So hat die Hallenser Historikerin Monika Neugebauer-Wölk den darin festgestellten Zusammenhang zwischen Renaissance-Traditionen und moderner Esoterik zum Ausgangspunkt eines eigenen Forschungsprogramms genommen. Wenn ein solcher historischer Zusammenhang besteht, dann bildet das 18. Jahrhundert das entscheidende Verbindungselement, wobei dies in zwei Richtungen geschieht, zum einen in den Nachwirkungen aus dem 17. Jahrhundert und dann in der Folgewirkung auf das 19. Jahrhundert. In dieser doppelten Konstellation kann die Frage nach der Rolle der Esoterik im Bezugsfeld der Aufklärung im 18. Jahrhundert in ihrer ganzen Schärfe gestellt werden und steht einer konsequenten Historisierung offen, weil der markierte Doppelaspekt vorschnelle geschichtliche Teleogisierungen nicht zulässt. Die von Neugebauer-Wölk geleitete Forschergruppe hat durch die bereits erzielten konkreten Forschungsergebnisse die Fruchtbarkeit dieser Fragestellung für die konkrete historische Arbeit bewiesen.<sup>50</sup> Neugebauer-Wölk hat sich auch in die Diskussion um die Gegenstandsbestimmung eingeschaltet,<sup>51</sup> und sie hat am Beispiel der Hexenforschung gezeigt, wie ein historisierender Ansatz unmittelbar zu neuen weiterführenden Forschungsergebnissen führen kann.<sup>52</sup> Die von Neugebauer-Wölk geleitete Forschergruppe ist „um eine konsequente Historisierung und Kontextualisierung ihres Gegenstandes bemüht“<sup>53</sup> und hat in diesem Zusammen-

<sup>48</sup> Vgl. Hanegraaff, *Forbidden Knowledge*, (wie Anm. 7), bes. S. 231f. Dieser Zusammenhang wurde von Hanegraaff inzwischen noch weiter ausgeführt (vgl. Hanegraaff, Wouter J., *The Trouble with Images. Anti-Image Polemics and Western Esotericism*, in: Hammer, Olav / Stuckrad, Kocku von [Hg.], *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*. Leiden 2007, S. 107–136).

<sup>49</sup> Vgl. Bergunder, Michael, ‚Östliche‘ Religionen und Gewalt, in: Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*. Gütersloh 2006, S. 136–157, zur Kritik an Assmann.

<sup>50</sup> Siehe zum Beispiel die Ergebnisse des hier vorliegenden Tagungsbandes.

<sup>51</sup> Vgl. Neugebauer-Wölk, Monika, Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz, in: *Aries* 3 (2003), S. 127–165. Zur Kritik an diesem Ansatz vgl. Stuckrad, Kocku von, *Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung. Überblick und Positionsbestimmung*, in: Neugebauer-Wölk (Hg.), *Religionsgeschichte*, (wie Anm. 1), S. 10f.

<sup>52</sup> Vgl. Neugebauer-Wölk, Monika, *Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), S. 316–347.

<sup>53</sup> Zitat aus dem Abschnitt: „Theoretische und methodische Orientierungen im Gesamtprojekt“ des Fortsetzungsantrages der Forschergruppe von 2006. Der Antrag ist nicht publiziert, kann aber bei Interesse im ‚Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung‘ an der Universität Halle eingesehen werden.

hang zuletzt erfolgreich mit Leitfragen gearbeitet, die sich darauf konzentrieren, konkrete historische Rezeptionszusammenhänge und spezifische Identitätspositionierungen sowie Transformationen in den jeweiligen Texten zu erfassen.<sup>54</sup>

Trotz einer zum Teil ungeklärten Bestimmung ihres Gegenstandes hat sich die Esoterikforschung in der Praxis als eigene Disziplin etabliert. Dies macht aber eine befriedigende Gegenstandsbestimmung um so drängender. Im Folgenden wird eine Historisierung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive vorgeschlagen. Damit könnten sowohl die Wechselwirkungen zwischen Esoterikforschung und Esoterik explizit reflektiert als auch typologische Ansätze überwunden werden, die eine Essentialisierung und Enthistorisierung von Denkformen nach sich zu ziehen drohen.

## II. Kulturwissenschaftliche Perspektiven

Die im Folgenden vorgeschlagene Gegenstandsbestimmung könnte gegenwärtig am besten als eine kulturwissenschaftliche bezeichnet werden. Kulturwissenschaft ist ein oft mehrdeutig gebrauchter Begriff und mitunter auch ein Modewort. Hier wird Kulturwissenschaft verstanden als ein Ansatz, der sich besonders für „die von Menschen hervorgebrachten Einrichtungen, die zwischenmenschlichen, insbesondere die medial vermittelten Handlungs- und Konfliktformen sowie deren Werte- und Normenhorizonte“<sup>55</sup> interessiert. Dabei ist „die Kultur als Ganzes sowohl das Objekt als auch der Rahmen“<sup>56</sup> für die kulturwissenschaftliche Reflexion, so dass die wissenschaftliche Beobachterperspektive in wechselseitiger Aufeinanderbezogenheit zu ihrem Gegenstand steht. Überdies ist der kulturwissenschaftliche Ansatz um eine „Entprivilegierung der sogenannten hohen Kultur“ und eine „Öffnung des Quellenkorpus“ bemüht,<sup>57</sup> was zur Folge hat, dass die Erforschung eines Phänomens wie der Esoterik keiner besonderen Begründung bedarf, sondern selbstverständlich wird. Kulturwissenschaft soll hier darüber hinaus als eine „historische Disziplin“<sup>58</sup> verstanden werden, die in besonderer Weise die Diskursivität und Sprachlichkeit historischer Phänomene reflektiert.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Zu den Leitfragen vgl. ebenfalls den Fortsetzungsantrag.

<sup>55</sup> Böhme Hartmut / Matussek, Peter / Müller, Lothar (Hg.), *Orientierung Kulturwissenschaft*. Was sie kann, was sie will. Reinbeck bei Hamburg 2000, S. 104.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Ebd., S. 108.

<sup>58</sup> Ebd., S. 104.

<sup>59</sup> Vgl. Sarasin, Philipp, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt/M. 2003, S. 10–60.

### 1. Kulturwissenschaftliche Bestimmung von Forschungsgegenständen

In kulturwissenschaftlich orientierten Ansätzen erfolgt die Bestimmung eines Forschungsgegenstandes an der aktuellen diskursiven Praxis einer Gesellschaft, denn Gegenstände kulturwissenschaftlicher Forschung sind nichts anderes als historische Arte- und Menefakte. Terry Eagleton hat dieses Vorgehen bei der Bestimmung von „Literatur“ als Gegenstand der Literaturwissenschaft gut veranschaulicht:

Meiner Meinung nach ist es am sinnvollsten, ‚Literatur‘ als einen Namen anzusehen, den die Menschen verschiedenen Arten des Schreibens innerhalb des ganzen Feldes dessen, was Michel Foucault die ‚diskursiven Praktiken‘ genannt hat, von Zeit zu Zeit aus verschiedenen Gründen geben, und daß, wenn es überhaupt einen Untersuchungsgegenstand geben soll, dieser eher dieses ganze Feld von Praktiken sein sollte, als nur die, die ziemlich obskur [von der Literaturtheorie, M. B.] als ‚Literatur‘ etikettiert werden.<sup>60</sup>

In diesem Sinne könnte auch ‚Esoterik‘ formal als ein Name angesehen werden, den die ‚Menschen‘ (Esoteriker wie Esoterikforscher) einem bestimmten Diskurs über Religion und Wissenschaft geben. Die kritische Reflexion des Zusammenhangs zwischen Esoterik und Esoterikforschung würde in diesem Falle für eine Rekonstruktion des Gegenstands konstitutiv und brauchte nicht länger ausgeblendet zu werden.

Ausgehend von diesem Zusammenhang wird eine weitere kulturwissenschaftliche Annahme wichtig, wonach die wissenschaftliche Beobachterperspektive allgemein in wechselseitiger Aufeinanderbezogenheit zu ihrem Gegenstand steht. Wissenschaftliche und esoterische Perspektive sollten also nicht als absolut getrennt verstanden werden. Dadurch wird, das ist ausdrücklich zu betonen, die akademische Esoterikforschung nicht zur Esoterik oder Religion; es geht nicht um einen Relativismus zwischen wissenschaftlichen und esoterischen Perspektiven. Aber es ist offensichtlich, dass Ergebnisse der Esoterikforschung den esoterischen Diskurs beeinflusst haben und beeinflussen, und, ganz wichtig, dasselbe ist auch umgekehrt der Fall. Für einen kulturwissenschaftlichen Ansatz ist genau diese Wechselbeziehung zentral, wird damit doch die Geschichte der Esoterikforschung auch Teil der Geschichte der Esoterik. Dass die westliche Esoterikforschung keineswegs autonome Alleinherrscherin über ihren Gegenstand ist, ist ja bereits aus dem eingangs Gesagten deutlich geworden, ließe sich aber durch zahlreiche weitere Beispiele vielfach belegen, wie zum Beispiel durch einen genaueren Blick auf

<sup>60</sup> Eagleton, Terry, *Einführung in die Literaturtheorie*. 4. Aufl., Stuttgart 1997, S. 199. Zur Bedeutung dieses Vorschlags von Eagleton für die religionswissenschaftliche Forschung vgl. Nehring, Andreas, Die Erfindung der religiösen Erfahrung, in: Streckler, Christian (Hg.), *Kontexte der Schrift*. Bd. 2, Stuttgart 2005, S. 301–322, hier S. 306.

den Eranoskreis oder durch einen Blick auf die Literaturangaben esoterischer Bücher, wo religionswissenschaftliche Forschungsergebnisse zitiert werden.<sup>61</sup>

Eine derartige kulturwissenschaftliche Bestimmung von Esoterik hat überdies die Vorteile, dass sie leicht operationalisierbar ist und auf keiner vorgängigen inhaltlichen Definition des Gegenstandes aufbaut, sondern weitgehend formal vorgehen kann. Eingehendere theoretische Versuche der kulturwissenschaftlichen Begründung von Forschungsgegenständen fehlen bisher jedoch, weshalb im Folgenden versucht wird, ein solches Vorgehen theoretisch zu erläutern. Ein Großteil der Überlegungen ist dabei wahrscheinlich auch auf andere religionswissenschaftliche Gegenstandsbereiche anwendbar, was hier aber nicht weiter thematisiert werden soll.<sup>62</sup>

## 2. Esoterik als Gegenstand einer kulturwissenschaftlichen Esoterikforschung

### *Esoterik als Identitätspositionierung*

In der kulturwissenschaftlichen Diskussion spielen Identitätsfragen eine zentrale Rolle, die auch für die Konzeptionalisierung von Esoterik fruchtbar gemacht werden können.<sup>63</sup> Esoterik könnte vor diesem Hintergrund zunächst als eine Form der Identitätsmarkierung verstanden werden. Stuart Hall beschreibt Identität als eine fluide und hybride Angelegenheit, die eine Positionierung von Personengruppen anzeigt, oder anders ausgedrückt, als Identitätsmarkierung (identity marker) eingesetzt wird. Identitäten sind dabei zugleich umstritten und das Ergebnis einer konfliktiven Aushandlung innerhalb eines Machtdiskurses. Sie sind „instabile Identifikationspunkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden. Kein Wesen, sondern eine *Positionierung*“.<sup>64</sup> Identitäten als Positionierungen innerhalb eines gesellschaftlichen Diskurses sind vor allem relational und verfügen über keine autonome Essenz.

Dabei ist zu beachten, dass Identitäten Positionierungen in einem konkreten historischen, sozialen und kulturellen Kontext darstellen und in verschiedenen Kontexten unterschiedliche, ja zum Teil sogar gegensätzliche Identitätspositionie-

<sup>61</sup> Vgl. z.B. Wichmann, Jörg, *Die Renaissance der Esoterik. Eine kritische Orientierung*. Stuttgart 1990; Stuckrad, Liliith, (wie Anm. 21).

<sup>62</sup> Vgl. aber in bezug auf den Religionsbegriff Michael Bergunder, „Was sind Religionen?“ (Antrittsvorlesung, Universität Heidelberg, 1.2.2006, Veröffentlichung in Vorbereitung). Allgemein zu einer kulturwissenschaftlichen Grundlegung der Religionswissenschaft, wenn auch z.T. mit leicht anderen Akzenten, Kippenberg / Stuckrad, (wie Anm. 41).

<sup>63</sup> Die folgenden theoretischen Überlegungen orientieren sich maßgeblich an der Art und Weise, wie Philipp Sarasin (Sarasin, wie Anm. 59) und Andreas Nehring (Nehring, Andreas, *Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung. Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung*, in: Schweitzer, Friedrich [Hg.], *Religion, Politik und Gewalt*. Gütersloh 2006.) diskurstheoretische Annahmen für die geschichts- und religionswissenschaftliche Forschung fruchtbar zu machen versuchen.

<sup>64</sup> Hall, Stuart, *Kulturelle Identität und Diaspora*, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften, Bd. 2. Hamburg 1994, S. 26–43, hier S. 30.

rungen vorgenommen werden können. Das heißt, dass die Identifizierung von Individuen oder Personengruppen als Esoteriker keinesfalls die einzig mögliche sein muss, sondern in anderen Kontexten auch anders ausfallen kann. Es widerspricht nicht dem hier vorgeschlagenen Verständnis von Identität, wenn sich Esoteriker zugleich auch als Philosophen, Atheisten, Humanisten, Christen, Juden, Hindus etc. positionieren. Allerdings sind die Möglichkeiten wirksamer Identitätspositionierung nicht beliebig, sondern durch die herrschenden Diskurse determiniert und limitiert.

### *Leere Signifikanten*

Ist Esoterik eine Identitätsmarkierung, dann bezeichnet sie der Sache nach einen Allgemeinbegriff, der Identifizierung ermöglicht. Um zu einer genaueren Bestimmung und Charakterisierung solcher identifikatorischer Allgemeinbegriffe zu gelangen, können einige diskurstheoretische Überlegungen hilfreich sein. Derrida hat die Vorstellung kritisiert, unseren Begriffen liege eine tatsächliche invariante Referenz, ein Eigentliches außerhalb des sprachlichen Zeichensystems, in dem sie ausgedrückt werden, zugrunde. Dadurch, sagt Derrida, werde den Begriffen ein „transzendentes Signifikat“ zugeschrieben und eine Metaphysik vorausgesetzt, deren tatsächlicher Referenzcharakter unklar bleibe und lediglich behauptet werde. Die dafür erforderliche idealistisch-essentialistische Epistemologie sei fragwürdig und die Komplexität diskursiver Begriffsproduktion werde vernachlässigt und unterschätzt. Derrida fordert deshalb, die Vorstellung eines solchen transzendentalen Signifikats aufzugeben, das angeblich die Bedeutung des Signifikanten garantiert. Daraus folgt allerdings zugleich, dass sich „das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche“<sup>65</sup> erweitert. Die Bedeutung sprachlicher Zeichen ist nicht mehr in ihnen selbst gegeben, sondern sie ergibt sich aus der Differenz zu anderen Zeichen, die sich als ein unendliches Spiel fort schreibt, das offen ist und keine festen differentiellen Relationen ausbilden kann, da die Zeichen aufgrund der Differentialität des Verweisens kein Zentrum besitzen.

Damit bleibt aber zunächst unklar, wie sich Bestimmtheiten angesichts der Differentialität der Zeichen überhaupt ausdrücken lassen, und zugleich besteht das logische Problem, dass nur von etwas Bestimmtem differenziert werden kann.<sup>66</sup> Ernesto Laclau und Chantal Mouffe haben diesen Widerspruch zum zentralen Ausgangspunkt eigener weiterführender Überlegungen gemacht. Für sie stellt sich das

<sup>65</sup> Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*. [L'écriture et la différence]. (1967). Frankfurt/M. 1972, S. 424.

<sup>66</sup> Vgl. Frank, Manfred, *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M. 1983, S. 550ff. Derrida thematisiert dieses Problem meist unter dem schillernden Begriff der ‚Spur‘, die sich durch das gegenwärtige Spiel der Differenzen hindurch zieht, weil jedes gegenwärtige Zeichen auch das Merkmal vergangener Beziehungen zu anderen Zeichen enthalte (vgl. Lagemann, Jörg, *Signifikantenpraxis*. Die Einklammerung des Signifikats im Werk von Jacques Derrida. Oldenburg 2001, S. 128–140).

Problem so dar, dass auf der einen Seite ein Diskurs zwar immer unabschließbar bleibt, aber auf der anderen Seite ohne Grenzen nicht als Diskurs beschrieben werden kann, weil „die eigentliche Voraussetzung der Signifikation das System ist und die eigentliche Voraussetzung des Systems dessen Grenzen sind“.<sup>67</sup> Daraus folgert Laclau, dass der unabschließbare Diskurs immer zugleich auch nach seinen Grenzen strebt:

Die Unmöglichkeit einer endgültigen Fixiertheit von Bedeutung impliziert, daß es partielle Fixierungen geben muß – ansonsten wäre das Fließen der Differenzen selbst unmöglich. Gerade um sich zu unterscheiden, um Bedeutungen zu untergraben, muß es *eine* Bedeutung geben. [...] Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren.<sup>68</sup>

Laclau und Mouffe basieren hier ihre Überlegungen auf Einsichten des Psychoanalytikers Jacques Lacan und nennen einen Diskurs ohne Fixiertheit von Bedeutung einen „Diskurs des Psychotikers“.<sup>69</sup> In Anlehnung an Lacan sprechen sie von „Knotenpunkten“, die eine partielle Fixierung des Diskurses bewirken.

Diese vorläufigen Fixierungen durch Knotenpunkte erscheinen aber als eine sehr gute Beschreibung für Identitätsmarkierungen im Sinne Stuart Halls. Wenn das der Fall ist, ließe sich genauer fassen, wie sich derartige Identitätspositionierungen als partielle Fixierungen bilden und welche besonderen Eigenschaften sie besitzen müssen. Aufgrund der Unabschließbarkeit eines Diskurses kann der Diskurs seine eigenen Grenzen nicht selbst bezeichnen und ohne transzendente Signifikate gibt es auch keine Möglichkeit einer Grenzziehung durch ein diskursives Außen.<sup>70</sup> Laclau vertritt deshalb die These, dass sich diese Grenzen nur als „Unterbrechung“, „Zusammenbruch“ oder „Subversion“ des Signifikationsprozesses zeigen können.

So stehen wir vor der paradoxen Situation: was die Bedingung der Möglichkeit eines Bezeichnungssystems bildet – seine Grenzen –, bildet auch die Bedingung seiner Unmöglichkeit – eine Blockade der fortgesetzten Ausweitung des Bezeichnungssystems.<sup>71</sup>

Um Systemgrenzen in diesem Sinne bezeichnen zu können, müssen diese antagonistisch bzw. ausschließlich sein, denn eine einfache Grenze der Differenz, die sich durch die differentielle Relation ihrer beiden Seiten bildet, kann kein System der Differenzen eingrenzen, denn beide Seiten jenseits der Grenze wären immer noch Teil desselben Differenzsystems.

<sup>67</sup> Laclau, Ernesto, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?, in: *Mesotes* 4 (1994), S. 157–165, hier S. 158.

<sup>68</sup> Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, *Hegemonie und radikale Demokratie*. Zur Dekonstruktion des Marxismus. [Hegemony and Socialist Strategy]. (1985). Wien 1991, S. 164.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Vgl. Laclau, (wie Anm. 67), S. 158.

<sup>71</sup> Ebd.

Im Gegensatz zur Logik der Differenz, welche die Signifikation bestimmt, ist die „Logik der Subversion von Differenzen“ eine „Logik der Äquivalenz“.<sup>72</sup> Diese Logik der Äquivalenz stellt keine einfache Identität her, denn die Signifikanten, die äquivalent gesetzt werden, sind voneinander verschieden. Die Äquivalenz ist deshalb nur möglich durch die Subversion des differentiellen Charakters der Signifikanten.<sup>73</sup>

Innerhalb eines Systems werden alle Differenzen einander äquivalent im Bezug auf die ausschließende Grenze des Systems. Genauer gesagt entsteht die Systemhaftigkeit des Systems erst durch diese ausschließende Grenze, denn es ist „allein diese Ausschließung, welche das System als solches gründet“.<sup>74</sup> Um zu betonen, dass die hergestellte Äquivalenz innerhalb des ausschließenden Systems nicht auf ein gemeinsames positives Signifikat aller beteiligten Signifikanten basiert, spricht Laclau nur von einem „Prinzip“ der Positivität, oder, wahrscheinlich in Anspielung auf Hegel, von „reinem Sein“.<sup>75</sup> Genauso ist das, was „jenseits der Grenze der Ausschließung liegt“, nur „reine Negativität“, denn

um Signifikanten des Ausgeschlossenen zu sein [...] müssen die verschiedenen ausgeschlossenen Kategorien ihre Differenzen auslöschen durch die Bildung einer Äquivalenzkette von dem, was vom System dämonisiert wird, um sich selbst zu bezeichnen.<sup>76</sup>

Zur Fixierung eines Diskurses fallen demnach positive und negative Äquivalenzketten zusammen und bilden beständige Oppositionen, so dass „Bedeutungsproduktionen“ über „oppositionserzeugende Inklusions- und Exklusionsmechanismen“ geschehen.<sup>77</sup>

Diese Äquivalenzketten werden durch Signifikanten zusammengehalten, die ihrer Differentialität entleert worden sind und von Laclau als „leere Signifikanten“ bezeichnet werden. „Knotenpunkte“ oder, im hier vorgeschlagenen Sinne, Identitätsmarkierungen werden also durch leere Signifikanten geformt. Die „Leerheit“ des Signifikanten bringt es aber mit sich, dass dieser „immer konstitutiv unangemessen“ sein wird, d.h. seine konkrete Bildung in einer bestimmten Form ist durch das System nicht zwangsläufig vorgegeben, sondern theoretisch erst einmal beliebig und vor allem auch temporär und brüchig. Da jede zeitweise Fixierung eines Diskurses „das Ergebnis eines unbeständigen Kompromisses zwischen Äquivalenz und Differenz“<sup>78</sup> ist, bleibt diese immer auch angefochten und strittig.

Die Bildung leerer Signifikanten ist für jeden Diskurs, in dem Identitäten ausgehandelt werden, notwendig, nicht jedoch welcher bestimmte Signifikant in einem

<sup>72</sup> Laclau / Mouffe, (wie Anm. 68), S. 185f.; Laclau, (wie Anm. 67), S. 159.

<sup>73</sup> Vgl. Laclau / Mouffe, (wie Anm. 68), S. 184.

<sup>74</sup> Vgl. Laclau, (wie Anm. 67), S. 158.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Nehring, Religion und Gewalt, (wie Anm. 77), S. 820.

<sup>78</sup> Laclau, (wie Anm. 67), S. 160.

konkreten Kontext entleert wird. Das Konzept der leeren Signifikanten ist zunächst ein formales.

Nach Laclau und Mouffe ist die Bildung leerer Signifikanten Ausdruck der politischen Willensbildung und Ergebnis hegemonialen Handelns von politischen Interessenvertretern. Dabei haben Laclau und Mouffe, übrigens in gewissem Sinne auch Stuart Hall,<sup>79</sup> vor allem politische Kampfbegriffe, im Blick und interessieren sich für die Konsequenzen und praktische Anwendung ihrer Überlegungen für politische Mobilisierungsstrategien. Dies verdeckt etwas die grundlegenden Einsichten, die sich aus ihrem Theoriemodell generell für einen kulturwissenschaftlichen Ansatz gewinnen lassen, denn es spricht meines Erachtens nichts dagegen, das Modell der leeren Signifikanten allgemein für die Analyse von Allgemeinbegriffen, die Identifikation ermöglichen, heranzuziehen, wie zum Beispiel die Esoterik. Das kulturwissenschaftliche Erkenntnisinteresse sucht dabei keine unmittelbare Anleitung zum politischen Handeln, sondern ist ein historisches, das sich mit dem späten Foucault als „permanente Kritik unseres historischen Seins“<sup>80</sup> fassen ließe und von ihm in historisierender Umwandlung der drei kritischen Fragen Kants folgendermaßen programmatisch formuliert worden ist:

Wie haben wir uns als Subjekte unseres eigenen Wissens konstituiert? Wie haben wir uns als Subjekte konstituiert, die Machtbeziehungen ausüben oder sich ihnen unterwerfen? Wie haben wir uns als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert?<sup>81</sup>

Konkret auf die Untersuchung identifikatorischer Allgemeinbegriffe gewandt, geht es darum, ihre historische Genealogie und Kontingenz herauszuarbeiten und ihre Einbettung in den jeweiligen herrschenden gesellschaftlichen Diskurs aufzuzeigen. Die immanente Ideologiekritik einer solchen Art der historischen Forschung kann natürlich in der Konsequenz auch politische Implikationen haben.<sup>82</sup>

Leere Signifikanten zeigen also ganz allgemein nur ein besonderes aber zentrales Moment diskursiver Sinnproduktion auf. Sie wären damit nicht auf das Politische im engeren Sinne beschränkt, sondern Teil jedes identifikatorischen Diskurses

<sup>79</sup> Die Cultural and Postcolonial Studies sind traditionell stark mit politischen Emanzipationsbewegungen verbunden, vgl. z.B. Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000, S. 29–58.

<sup>80</sup> Foucault, Michel, Was ist Aufklärung? (1984), in: Erdmann, Eva / Forst, Rainer / Honneth, Axel (Hg.), *Ethos der Moderne*. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt/M. 1990, S. 35–54, hier S. 45.

<sup>81</sup> Foucault, Aufklärung, (wie Anm. 80), S. 52. Vgl. auch Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*. Foucault als Historiker. Köln 1998, S. 599–628; Hemminger, Andrea, *Kritik und Geschichte*. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin 2004.

<sup>82</sup> Dies ist natürlich auch erklärtes Anliegen von Foucault, weswegen der den Zusammenhang von Wissen und Macht auch zum zentralen Fokus macht: „Wie kann die Unlöslichkeit des Wissens und der Macht im Spiel der vielfältigen Interaktionen und Strategien zu Singularitäten führen, die sich aufgrund ihrer Akzeptabilitätsbedingungen fixieren, und zugleich zu einem Feld von möglichen Öffnungen und Unentschiedenheiten, von eventuellen Umwendungen und Verschiebungen [...]?“ (Foucault, Michel, Was ist Kritik? Berlin 1992, S. 40). Vgl. auch Hemminger, (wie Anm. 81), S. 176–184.

über Kultur und Gesellschaft und dabei eingebettet in die dominanten Diskurse der Zeit und die diese durchziehenden Machtmechanismen.

Die Rede von leeren Signifikanten ist in diesem Sinne ohne weiteres anschlussfähig an postkoloniale Entwürfe, die in eine ähnliche Richtung zielen. Homi Bhabha spricht z.B. vom Stereotyp als „arretierte, fixierte Form der Repräsentation“, die „das Spiel der Differenz [...] verbietet“,<sup>83</sup> was dem Konzept der leeren Signifikanten sehr nahe kommt. Hier sind Laclaus und Mouffes Überlegungen zum leeren Signifikanten aber erheblich umfassender und systematischer als die Bhabhas zum Stereotyp. Allerdings gibt es bei Laclau und Mouffe eine andere Unzulänglichkeit. Sie thematisieren die Strittigkeit der partiellen Fixierungen nur sehr flüchtig, auch wenn Laclau wiederholt darauf verweist, dass die Logik der Äquivalenz immer wieder von der Logik der Differenz konterkariert wird.<sup>84</sup> Bhabha und mit ihm die meisten postkolonialen Theorieansätze entfalten aber genau hier ihre Stärke. Sie sind besonders an den umkämpften Grenzziehungen oder Knotenpunkten kolonialer Herrschaftsdiskurse interessiert und arbeiten deren komplexe und hybride Formen heraus.<sup>85</sup> Insofern lassen sich postkoloniale Theorien als notwendige Weiterführungen der Überlegungen von Laclau und Mouffe verstehen, um so die leeren Signifikanten in der komplexen Dynamik kultureller Aushandlungsprozesse angemessen verorten zu können.

#### *Diskurs als gesellschaftliche Praxis*

Angesichts der bisherigen weitgehend formalen Argumentation gilt es nun die Frage zu erörtern, „welche bestimmte Differenz zum Ort äquivalenter Effekte“ wird, bzw. wie die „soziale Produktion leerer Signifikanten“ sich in einem konkreten gesellschaftlichen Kontext herstellt.<sup>86</sup> Dazu ist es zunächst notwendig, darauf hinzuweisen, dass hier Diskurs als gesellschaftliche Praxis verstanden wird und damit auch über einen materiellen Charakter verfügt und nicht als etwas rein Geistiges missverstanden werden darf. Es wird dabei versucht, die bisher übliche, aber unbefriedigende, Dichotomisierung in diskursiv und nicht-diskursiv, in Denken und Wirklichkeit oder in Basis und Überbau etc. im Konzept des Diskurses zu überwinden. Wie eingangs mit Verweis auf Derrida angesprochen, kann Sprache nicht als Repräsentanz von etwas außer ihr Liegendem fungieren, woraus aber natürlich keine Leugnung einer Welt außerhalb der Sprache folgt:

<sup>83</sup> Bhabha, (wie Anm. 79), S. 111.

<sup>84</sup> Vgl. Laclau, (wie Anm. 67), S. 162.

<sup>85</sup> Vgl. z.B. Williams, Patrick / Chrisman, Laura (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. A Reader. New York 1994; Moore-Gilbert, Bart, *Postcolonial Theory*. Contexts, Practices, Politics. London 1997; King, Richard, *Orientalism and Religion*. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'. London 1999; Young, Robert J. C., *Postcolonialism*. An Historical Introduction. London 2001; Conrad, Sebastian / Randeria, Shalini (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/M. 2002.

<sup>86</sup> Laclau, (wie Anm. 67), S. 163.

Die Tatsache, daß jedes Objekt als Objekt des Diskurses konstituiert ist, hat *überhaupt nichts zu tun* mit dem Gegensatz von Realismus und Idealismus oder damit, ob es eine Welt außerhalb unseres Denkens gibt. Ein Erdbeben oder der Fall eines Ziegelsteins sind Ereignisse, die zweifellos in dem Sinne existieren, daß sie hier und jetzt unabhängig von meinem Willen stattfinden. Ob aber ihre gegenständliche Spezifik in der Form von ‚natürlichen Phänomenen‘ oder als ‚Zornesäußerung Gottes‘ konstruiert wird, hängt von der Strukturierung des diskursiven Feldes ab. Nicht die Existenz von Gegenständen außerhalb unseres Denkens wird bestritten, sondern die ganz andere Behauptung, daß sie sich außerhalb jeder diskursiven Bedingung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren können.<sup>87</sup>

Leere Signifikanten markieren demnach eine gesellschaftliche Praxis. Die Fixierung eines Systems von Differenzen durch einen leeren Signifikanten ist kein reines sprachliches Phänomen, sondern durchdringt „die gesamte materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen, durch die eine Diskursformation strukturiert wird“.<sup>88</sup>

#### *Diskursgemeinschaft und Diskursfelder*

Esoterik als diskursiver Knotenpunkt stellt also eine gesellschaftliche Praxis dar. Diese eher theoretische Feststellung verlangt nun nach einer methodischen Umsetzung für die konkrete empirische Bestimmung der gesellschaftlichen Bedeutung und Reichweite von Esoterik. Produktion und Reproduktion eines leeren Signifikanten hängen von der Artikulation durch eine diskursive Gemeinschaft ab, aber diese Diskursgemeinschaft ist nicht identisch mit denjenigen, die sich mit dem leeren Signifikanten identifizieren. Im Falle der Esoterik ist sie deshalb nicht identisch mit den „Esoterikern“, sondern umfasst zum Beispiel auch diejenigen, die Esoterik bekämpfen oder auch Journalisten, die über Esoterik in öffentlichen Medien berichten, kurzum alle, die an einer Artikulation beteiligt sind, die die entsprechenden Äquivalenzketten, die durch den leeren Signifikanten hergestellt werden, reproduzieren, wobei jede Artikulation auch eine Variation beinhalten und damit zugleich eine Aushandlung des Esoterikverständnisses darstellen kann.

Um dieses Problem genauer zu fassen, ist wiederholt vorgeschlagen worden, in Anlehnung an den Feldbegriff bei Pierre Bourdieu, von „Diskursfeldern“ zu sprechen, um auf diese Weise der Diskurstheorie ein Konzept des sozialen Raums als Ort diskursiver Aushandlungsprozesse zur Seite zu stellen.<sup>89</sup> Damit soll deutlich

<sup>87</sup> Laclau / Mouffe, (wie Anm. 68), S. 158. Vgl. auch Sarasin, (wie Anm. 59), S. 100–121.

<sup>88</sup> Laclau / Mouffe, (wie Anm. 68), S. 160.

<sup>89</sup> Vgl. z.B. Schiffauer, Werner, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt/M. 2000, S. 315–331; Schwab-Trapp, Michael, Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse, in: Keller, Reiner / Hirsland, Andreas / Schneider, Werner / Viehöver, Willy (Hg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 1, Opladen 2001, S. 261–283, hier S. 268f. Es ist dabei zu beachten, dass der Begriff ‚Diskursfelder‘ in der deutschen Soziologie auch in anderen Zusammenhängen und vor allem vor dem Hintergrund völlig anderer theoretischer Ansätze verwendet wird, wie z.B. bei Ullrich, Rüdiger, *Diskursfelder. Eine Analyse der Handlungs- und Spannungsfelder ethnologischer Tätigkeit*, dargestellt am Beispiel der strukturalen Analyse von Claude Lévi-Strauss. Göttingen 1992.

gemacht werden, dass Diskurse an verschiedenen Orten artikuliert werden, die zwar miteinander zusammenhängen und vernetzt sind, aber dennoch jeweils über besondere Gegenstände, Begriffe, Äußerungsmodalitäten und Strategien verfügen. So gibt es wissenschaftliche, journalistische, literarische, religiöse und politische Diskursfelder etc., die sich jeweils unterscheiden lassen. Es spricht sicher nichts gegen diesen Vorschlag, so lange im Feldbegriff nicht eine Ordnungskategorie verborgen ist, die eine außerdiskursive Referenz aufweist. Diskursfelder müssen in der diskursiven Artikulation selbst hervortreten.

Auf die Esoterik angewendet könnte man davon sprechen, dass die Reproduktion des leeren Signifikanten Esoterik durch die Artikulation einer Diskursgemeinschaft in unterschiedlichen Diskursfeldern erfolgt. Esoterik als Identitätspositionierung hat ihren Ort in einem religiösen Diskursfeld. Die Artikulation der Äquivalenzketten und deren Reproduktion erfolgt aber auch in anderen Diskursfeldern. Die Diskursgemeinschaft separiert sich überdies nicht notwendigerweise ebenfalls entsprechend den jeweiligen Diskursfeldern, weil dieselben Individuen auch in mehreren Diskursfeldern zugleich artikulatorisch aktiv sein können: Wissenschaftler können Esoteriker sein oder Journalisten können Anti-Esoteriker sein etc.

Die Rede von Diskursgemeinschaft und Diskursfeldern hat den Vorteil großer Anschaulichkeit und einer formalen Nähe zu soziologischen Theoriebildungen,<sup>90</sup> wobei allerdings die grundsätzlichen epistemologischen Unterschiede zwischen Diskurstheorie und soziologischen Ansätzen nicht verwischt werden dürfen, weil sonst ein theoretischer Eklektizismus droht.

In diesem Zusammenhang wäre auch eine teilweise Einbeziehung der Überlegungen und Beobachtungen Hanegraaffs möglich. In der Einleitung zum *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* schreibt Hanegraaff, dass die Stereotypisierung des Hermetismus im 18. und 19. Jahrhundert durch seine protestantischen und aufgeklärten Kritiker die Entstehung und das Selbstverständnis esoterischer Strömungen derselben Zeit maßgeblich beeinflusst hat. Esoterische Identitätspositionierungen sind hier demzufolge nur im Zusammenhang des herrschenden anti-hermetischen Diskurses zu verstehen. Während der herrschende Diskurs Hermetismus als eine „geschlossene Gegenkultur des Aberglaubens und der Irrationalität“ beschrieb, invertierten die Anhänger dieser Traditionen dieses Bild dadurch, dass sie sich selbst als gegenkulturelle Bewegung stilisierten, aber die Stigmata in Überlegenheit uminterpretierten, indem sie „eine überlegene Weltanschauung mit antiken Wurzeln, und in Opposition zu religiösen Dogmen und engstirnigem Rationalismus“ für sich beanspruchten.<sup>91</sup> Die Nachzeichnung derartiger komplexer Zusammenhänge ist für den hier vorgeschlagenen Ansatz zentral und

<sup>90</sup> Vgl. z.B. Knoblauch, Hubert, *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*. Berlin 1995, S. 308–310; Schwab-Trapp, (wie Anm. 89), S. 270f.

<sup>91</sup> Hanegraaff, Wouter, Introduction, in: *Dictionary of Gnosis*, (wie Anm. 11), S. X.

gerade die subalternen Inversionen herrschender diskursiver Stigmatisierungen sind häufig anzutreffen.<sup>92</sup>

Aufgrund der bisherigen Überlegungen lässt sich folglich Esoterik als identifikatorischer Allgemeinbegriff in Form eines leeren Signifikanten verstehen, der durch eine Diskursgemeinschaft und in verschiedenen Diskursfeldern artikuliert und reproduziert wird. In diesem Sinne ist Esoterik ein historisches Phänomen und wird weder nominalistisch noch idealistisch verstanden, sondern als kontingenter Knotenpunkt bzw. Fixierung eines strittigen Machtdiskurses. In diesem Sinne wird Esoterik hier als Gegenstand der religionswissenschaftlichen Esoterikforschung bestimmt.

#### *Diskursives Netzwerk*

Um die Brauchbarkeit einer solchen Gegenstandsbestimmung für die konkrete religionswissenschaftliche Arbeit aufzuzeigen, muss dieser Ansatz noch weiter operationalisiert und veranschaulicht werden. Eine Möglichkeit dafür ist, Esoterik als diskursives Netzwerk zu konzeptionalisieren, in dem Diskursgemeinschaft und Diskursfelder miteinander verbunden sind. Das Bild eines Netzwerks steht in großer Nähe zur Rede von Knotenpunkten und ist besonders anschaulich. Außerdem ergeben sich methodische Anchlüsse an die gegenwärtig sehr populäre Netzwerkanalyse.<sup>93</sup> Um Esoterik als historischen Gegenstand der Esoterikforschung rekonstruieren zu können, muss dieses diskursive Netzwerk über eine diachrone und eine synchrone Dimension verfügen. In synchroner Betrachtung wird das zur Esoterik gerechnet, was zu demselben Zeitpunkt Anteil an ein und demselben diskursiven Netzwerk hat. Dabei gilt es besonders zu beachten, dass das Modell des Netzwerks nichts weiter als eine methodische Umsetzung der theoretischen Begründung von Identitätsmarkierungen als leere Signifikanten sein will. Selbstredend wird deshalb vorausgesetzt, dass innerhalb dieses Netzwerkes die Repräsentationsmacht keineswegs gleich verteilt und zudem strittig ist. Die Intensität der Beziehungen innerhalb des synchronen Netzwerkes ist ebenfalls ungleich verteilt, so dass Esoterik zu einer fluiden und offenen Größe wird, deren Ein- und Abgrenzung keineswegs eindeutig ist, und die notwendigerweise eine große Zahl von strittigen Grenzfällen beinhaltet. Dazu gehört auch, dass das esoterische Netzwerk viele deutlich sichtbare Teilbereiche umfassen kann (z.B. New Age, Moderne Rosenkreuzer, Neopaganismus). Unter den Beteiligten finden ständig Aushand-

<sup>92</sup> Vgl. z.B. Bergunder, Michael, *Anti-Brahmanical and Hindu nationalist reconstructions of the Indian prehistory*, in: *Historiographia Linguistica* 31 (2004), S. 59–104; ders., ‚Östliche‘ Religionen und Gewalt, in: Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*. Gütersloh 2006, S. 136–157.

<sup>93</sup> Vgl. z.B. Loimeier, Roman (Hg.), *Die islamische Welt als Netzwerk*. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext. Würzburg 2000; Hollstein, Bettina / Straus, Florian (Hg.), *Qualitative Netzwerkanalyse*. Konzepte, Methoden, Anwendungen. Wiesbaden 2006.

lungsprozesse um die Grenzen des Netzwerkes statt. Bochinger hat zum Beispiel darauf hingewiesen, dass Esoteriker gerne zwischen „wahrer“ und „falscher“ Esoterik unterscheiden, oft sogar mit sich zum Teil gegeneinander ausschließenden Selbstansprüchen.<sup>94</sup>

Weiterhin kann ein solches synchrones Netzwerk nur dann sinnvoll beschrieben werden, wenn es in die Gesamtheit gesellschaftlicher Diskurse bzw. Diskursfelder seiner Zeit eingeschrieben wird, wobei es in bestimmten Konstellationen unter Umständen auch selbst Teilbereich anderer diskursiver Netzwerke sein kann (z.B. Anti-Materialismus, Szientismus, Religion).

Neben dem synchronen Kriterium wird noch ein zweites benötigt, um Esoterik als historischen Gegenstand der Esoterikforschung fassen zu können. Dieses zweite, diachrone Kriterium verlangt, dass nur dann von Esoterik in der Geschichte gesprochen werden kann, wenn das synchrone esoterische Netzwerk in einer diachronen, unmittelbaren, kontinuierlichen historischen Beziehung zu vorgängigen synchronen Netzwerken steht, d.h. in einem historisch nachweisbaren Rezeptions- und Traditionszusammenhang. Esoterik wird damit als ein singuläres historisches Gebilde verstanden, und parallele Phänomene, die in keinen etablierten historischen Beziehungen zu ihr stehen, werden von ihr deutlich abgegrenzt. Weiterhin ist zu beachten, dass die Feststellung, ob bestimmte Strömungen oder Personen innerhalb oder außerhalb der Esoterik anzusiedeln sind, stets deskriptiv und nur für den Beobachtungszeitpunkt getroffen werden. Es ist ohne weiteres möglich, in der Vergangenheit dazugehört zu haben, oder in der Zukunft (wieder oder erstmals) dazuzugehören.

Die hier zuletzt vorgestellten praktischen Überlegungen zur Gegenstandsbestimmung beanspruchen in keiner Weise besondere Originalität, sondern orientieren sich bewusst an allgemeinen Verfahren der historischen Forschung. Die vorgenommene diskurstheoretische Begründung und die damit verbundene konsequente Historisierung des Gegenstandes steht jedoch im Gegensatz zu einigen eingangs beschriebenen Tendenzen in der Esoterikforschung und könnte von daher vielleicht eine bedenkenswerte Alternative darstellen. Eine so verstandene Esoterikforschung würde erst mit und bei der Rekonstruktion des esoterischen Netzwerkes ihren Gegenstand *inhaltlich* näher bestimmen müssen und damit ohne die Annahme bestimmter Denkformen auskommen sowie überdies die genaue Gegenstandsbestimmung offen für Kritik und unterschiedliche Interpretation historischer Quellen halten.

<sup>94</sup> Vgl. Bochinger, Rückseite der Aufklärung, (wie Anm. 5), S. 242.

## 3. Konkretisierung

Wie könnte nun die Rekonstruktion eines solchen Netzwerkes konkret erfolgen? Dazu werden im Folgenden einige allgemeine Überlegungen angestellt. Von besonderem Interesse ist die Frage des Einstiegspunktes, mit dem die Bestimmung begonnen wird. Das kann in unserem Falle nur der Bereich sein, in dem, mit Egleton gesprochen, „die Menschen“ einer diskursiven Praktik den Namen „Esoterik“ geben, und es sollte dort eingesetzt werden, wo dies zum letzten Mal in der Geschichte der Fall war, also in der Gegenwart. Dabei geht es nicht um das nominale Auftreten des Begriffs Esoterik, sondern um Esoterik als leeren Signifikanten und insbesondere um die damit verbundenen Äquivalenzketten.

Die Rekonstruktion eines synchronen esoterischen Netzwerkes für die Gegenwart ist nicht unumstritten, wie die erwähnte New-Age-Debatte zwischen Bochinger und Hanegraaff gezeigt hat. Folgt man Hanegraaff, dann ließe sich die zeitgenössische moderne Esoterik über diachron voneinander abhängige synchrone Netzwerke bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert zurückverfolgen.<sup>95</sup> Wir hätten dann zunächst einen Gegenstand Esoterik, der sich bis dorthin durch eine ununterbrochene Rezeptions- und Traditionslinie überzeugend zurückverfolgen lässt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gibt es ein dichtes synchrones esoterisches Netzwerk mit der Theosophischen Gesellschaft und ihr verwandter Organisationen als Leitinstanzen.<sup>96</sup>

Folgt man Bochinger, der die Existenz von New Age als eigenständige Bewegung bestreitet, dann kommt man unter Umständen zu dem Schluss, dass es heute so etwas wie ein diskursives Netzwerk Esoterik, das sich separat rekonstruieren lässt, gar nicht gibt. In diesem Falle müsste man den Einstiegspunkt früher wählen, unter Umständen schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, was hieße, dass für die Zeit danach nicht mehr sinnvoll von Esoterik gesprochen werden kann.

Die Entscheidung zwischen den beiden Möglichkeiten ist aber nicht der willkürlichen Entscheidung der Forschung überlassen, sondern wird im Rückgriff auf die konkrete Interpretation der jeweiligen historischen Quellen gefällt. Damit beansprucht diese Entscheidung natürlich keine realistische Objektivität, noch verbleibt sie auf der Ebene der Deskription, sondern sie ermöglicht es, unterschiedliche Auffassungen als unterschiedliche Gewichtungen der Quelleninterpretation zu verstehen und nicht als unversöhnliche, unvermittelt nebeneinander stehende Grundsatzpositionen. Dies ist eine wichtige Intention des hier vorgeschlagenen

<sup>95</sup> Vgl. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, (wie Anm. 5), S. 411–513; Stuckrad, *Was ist Esoterik?*, (wie Anm. 2), S. 256f., Anm. 23.

<sup>96</sup> Vgl. z.B. Campbell, Bruce F., *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*. Berkeley 1980; Washington, Peter, *Madame Blavatsky's Baboon. Theosophy and the Emergence of the Western Guru*. London 1993; van der Veer, Peter, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton 2001; Dixon, Joy, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*. Baltimore 2001; Owen, Alex, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago 2004.

nen Modells, weil die Frage nach der Gewichtung von Kontinuität und Diskontinuität immer umstritten bleiben muss, aber grundlegend dafür ist, ob historische Forschung einen Gegenstand ‚Esoterik‘ rekonstruieren kann oder nicht.

Diese an sich nicht besonders spektakuläre Vorgehensweise unterscheidet sich deutlich von der bisher üblichen Konstruktion einer Geschichte der Esoterik, die ihren Einstiegspunkt am Anfang der vermeintlichen Tradition sucht, die sie dann bis in die Gegenwart fortschreibt. In diesem Falle bleibt Esoterik immer ein ‚Konstrukt‘ und keine historische Rekonstruktion, wie sie hier vorgeschlagen wird. Ist Esoterik aber ein bloßes Konstrukt der Esoterikforscher, dann hat sie strenggenommen keine historische Existenz, und es entsteht die anfangs bereits diskutierte Frage, warum ein solcher Gegenstand überhaupt konstruiert werden soll. Hanegraaff hat gezeigt, dass in den meisten der esoterischen ‚Konstruktionen‘ von Esoterik sich dann auch zusätzliche Annahmen zum ontologischen Status des jeweiligen Konstrukts finden, die ihm dann doch ‚Existenz‘ verleihen und nicht selten parallel zum esoterischen Perennialismus gehen.<sup>97</sup>

Dennoch steht auch der hier vorgeschlagene Ansatz in der Gefahr, bestimmte Rezeptionslinien von vorneherein zu privilegieren, um eine esoterische Tradition zu sichern. Hier gilt es noch einmal daran zu erinnern, dass Esoterik lediglich als Identitätsmarkierung verstanden wird. So war Esoterik zum Beispiel in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lediglich *eine* mögliche Identitätspositionierung der Beteiligten, die eingebettet in zahlreiche andere war, wie z.B. Hinduismus,<sup>98</sup> Buddhismus, Christentum,<sup>99</sup> Religionswissenschaft oder Naturwissenschaft.<sup>100</sup> So zeigt es sich, dass die Esoterik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts maßgeblichen Einfluss in einem globalen religiösen Diskurs hatte, der ein synchrones esoterisches Netzwerk sprengt und weit über dieses hinausweist. Dies gilt es bei der jeweiligen synchronen Rekonstruktion eines esoterischen Netzwerkes zu beachten, damit die darauf aufbauende diachrone Rekonstruktion nicht unreflektiert eine esoterische Tradition reifiziert und privilegiert. Dass es sich bei der Forderung nach einer umfassenden synchronen Rekonstruktion nicht um Haarspaltereien handelt, kann man daraus ersehen, dass die bisherigen Beiträge aus der Esoterikforschung dieser Dimension kaum Aufmerksamkeit schenken. Der entsprechende

<sup>97</sup> Vgl. Hanegraaff, *Construction of Esoteric Traditions*, (wie Anm. 2).

<sup>98</sup> Vgl. z.B. Bergunder, Michael, Gandhi, Esoterik und das Christentum, in: Bergunder, Michael / Cyranka, Daniel (Hg.), *Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven*. Leipzig 2005; ders., *Die Bhagavadgita*, (wie Anm. 92).

<sup>99</sup> Vgl. z.B. Cyranka, Daniel, Esoterik als theologisches Argument? Christentum und Spiritismus bei Gottfried Gentzel, in: Bergunder / Cyranka, (wie Anm. 98), S. 98–118.

<sup>100</sup> Vgl. z.B. Bergunder, Michael, Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik, in: Herms, Eilert (Hg.), *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*. Gütersloh 2005, S. 559–578.

Artikel zur Theosophischen Gesellschaft im *Dictionary of Gnosis and Esotericism* ist ein gutes Beispiel dafür, wie real dieses Problem ist.<sup>101</sup>

Wenn wir nun versuchen, in der Rekonstruktion einer esoterischen Tradition vor die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückzugehen, dann entstehen zunächst einige Schwierigkeiten, denn davor kennen „die Menschen“ kein explizites Konzept „Esoterik“. Dies ist an sich aber kein Argument gegen einen weiter zurückreichenden diachronen Rezeptions- und Traditionszusammenhang, denn es ist ja denkbar, dass auch vor der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts synchrone Netzwerke existierten, die ohne explizite Selbstrepräsentation als Esoterik so viele Gemeinsamkeiten und historische Beziehungen zur späteren Esoterik aufweisen, dass sie auf diese Weise an dieser Esoterik partizipieren und in diesem Sinne ihr zugerechnet werden können. Um dies zu entscheiden, sind die unmittelbaren und direkten Vorgänger der Esoterik der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts genau zu rekonstruieren, was bisher noch nicht ausreichend geschehen ist.<sup>102</sup> Sind diese rekonstruiert, müssen sie ebenfalls auf eventuelle synchrone Zusammenhänge untersucht werden. Nun deutet die bisherige Forschung darauf hin, dass die bekannten unmittelbaren Vorgänger wie Spiritismus / Spiritualismus und Französischer Okkultismus ebenfalls in einem inneren synchronen Zusammenhang miteinander standen.<sup>103</sup> Die Rekonstruktion bleibt immer eine Abwägung. Insofern man hier aber die historische Kontinuität gut begründen kann, könnte man diese Vorläufer in diesem speziellen Sinne zur Esoterik rechnen. Bei jedem dieser diachronen Rekonstruktionsschritte ist aber zu erwarten, dass das Selbstverständnis der Vorläufer an vielen Punkten von denen der Nachfolger differiert und sich durch Akkumulation dieser Differenzen in längerer zeitlicher Sicht gravierende inhaltliche Unterschiede ergeben, so dass die Rekonstruktion einer esoterischen Tradition nicht gleichbedeutend sein muss mit der Rekonstruktion gemeinsamer inhaltlicher Kernstücke, sondern mit dem Aufweis von konzeptionellen Transformationsprozessen und Brüchen einhergehen kann.

In dieser Weise ließe sich nun auch eine Rezeptions- und Traditionsgeschichte gegebenenfalls beliebig weit zurückverfolgen, muss aber an jedem Punkt konkret und entsprechend abwägend diskutiert werden. An jedem einzelnen Punkt muss Rezeption, Kontinuität und Bruch genau analysiert werden. Indem diese diachrone

Rekonstruktion von der Gegenwart ihren Ausgangspunkt nimmt und zurück geht, wird eine Teleologisierung der Rekonstruktion wirksam verhindert, und die „Chimäre des Ursprungs“ wird erfolgreich „vertrieben“.<sup>104</sup>

Wird nun im Sinne dieses Ansatzes versucht, die Rezeptions- und Traditionslinie weiter zurückzuverfolgen, dann könnte dies wahrscheinlich bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, also zu Romantik und Mesmerismus mit einem gewissen Recht erfolgen.<sup>105</sup> Nun ist es auffällig, dass diese bis auf den Beginn des 19. Jahrhunderts zurückzuverfolgenden ‚esoterischen‘ Strömungen auch Traditionen des 16. und 17. Jahrhunderts rezipieren, und an zentraler Stelle sind dies häufig die Texte aus dem, was Faivre ‚esoterisches Corpus‘ nennt. Esoterik und die verschiedenen Strömungen, deren Texte im esoterischen Corpus zusammengefasst werden, als einen gemeinsamen Forschungsgegenstand ‚Esoterik‘ zu etablieren, wäre im Rahmen der hier vorgegebenen Gegenstandsbestimmung aber nur dann sinnvoll, wenn sich eine sinnvolle diachrone Kontinuität über das gesamte 18. Jahrhundert zurück zu diesen Strömungen in das 17. Jahrhundert verfolgen ließe. Die Frage nach synchronen ‚esoterischen‘ Diskursen im 18. Jahrhundert und ihrer Vor- und Rückbezüglichkeit ist ein zentrales Thema der von Neugebauer-Wölk geleiteten Halleschen Forschergruppe und hat sich dabei als ein sehr komplexes Problem herausgestellt. Dies kann am Beispiel Swedenborgs veranschaulicht werden, bei dem für die Beteiligten weitgehend unerwartet festgestellt wurde, dass er selbst zu seinen Lebzeiten in keinerlei erkennbarem ‚esoterischen‘ Diskurs eingebunden war und erst durch die Rezeption nach seinem Tode am Anfang des 19. Jahrhunderts in diesen involviert wird.<sup>106</sup> Ein weiteres Beispiel wären die Seelenwanderungsvorstellungen bei Lessing, die der zeitgenössischen deistisch-antideistischen Debatte entstammen und ebenfalls erst im 19. Jahrhundert eine esoterische Verortung erfahren haben.<sup>107</sup> Vieles deutet darauf hin, dass die esoterische Rezeption von Hermetik, okkulten Künsten, Christlicher Kabbala, Paracelsismus, christliche Theosophie, Rosenkruzertum etc., am Anfang des 19. Jahrhunderts einen Neuanfang darstellte und nicht über ein diachron fassbares esoterisches Netzwerk vermittelt wurde. Wenn dies der Fall sein sollte, wäre es sinnvoller, nicht von Esoterik vor dem 19. Jahrhundert zu sprechen. In der Tat bevorzugen zahlreiche Studien

<sup>101</sup> Vgl. Santucci, James A., Artikel: Theosophical Society, in: Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis*, (wie Anm. 11), S. 1114–1123.

<sup>102</sup> Dadurch generiert dieser Vorgang eigene Forschungsfragen. So plant der Verfasser eine historisch-kritische Ausgabe der „Secret Doctrine“ von Blavatsky, um hier weiterzukommen.

<sup>103</sup> Vgl. z.B. Judah, J. Stillson, *The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America*. Philadelphia 1967; McIntosh, Christopher, *Eliphas Lévi and the French Occult Revival*. London 1972; Brandon, Ruth, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the 19th and 20th Centuries*. London 1983; Oppenheim, Janet, *The Other World. Spiritualism and Psychological Research in England 1850–1914*. Cambridge 1985; Sawicki, Diethard, *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn 2002.

<sup>104</sup> Foucault, Michel, Nietzsche, die Genealogie und die Historie, in: Ders., *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt/M. 1987, S. 69–90, hier S. 73.

<sup>105</sup> Vgl. wieder Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, (wie Anm. 5), S. 411–513.

<sup>106</sup> Vgl. den Beitrag von Friedemann Stengel im vorliegenden Band. Ähnlich argumentiert auch Hanegraaff, Wouter J., Introduction. Swedenborg's Magnum Opus, in: Rose, Jonathan (Hg.), *Emanuel Swedenborg, Secrets of Heaven*. West Chester 2007. Vgl. auch Stengel, Friedemann, *Emanuel Swedenborg – ein visionärer Rationalist?*, in: Bergunder / Cyranka, (wie Anm. 98), S. 58–97.

<sup>107</sup> Vgl. Cyranka, Daniel, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung*. Göttingen 2005.

über die entsprechenden Phänomene vor dem 19. Jahrhundert die Bezeichnung „Hermetismus“ und kommen ohne ein weiterführendes Esoterik-Konzept aus.<sup>108</sup>

Allerdings ist die Frage alles andere als geklärt, denn wir haben auch im 18. Jahrhundert durchaus Hinweise für synchrone Netzwerke, die für die Etablierung eines diachronen Zusammenhangs in Frage kämen. So schreibt Friedrich Christoph Oetinger über seinen Kontakt mit Coppel Hecht, einem befreundeten jüdischen Kabbalisten aus Frankfurt, im Jahre 1729:

Ich liebte ihn immer mehr und erkundigte mich bei ihm, wie ich es angreifen müsse, um die Kabbalisten zu verstehen. Er sagte, ich solle mir diese Arbeit sparen, ich werde es nicht dahin bringen; ich solle beim Text der Heiligen Schrift bleiben. Was die Kabbala betreffe, so hätten wir Christen ein Buch, das noch viel deutlicher von der Kabbala rede als das Buch Sohar. Ich fragte: ‚Welches?‘ Er antwortete: ‚Jakob Böhme!‘ und zeigte mir sogleich die Übereinstimmung seiner Aussagen mit den kabbalistischen.<sup>109</sup>

Aus diesem Zitat geht klar hervor, dass Oetinger zu dieser Zeit in Frankfurt in einem Umfeld agierte, in dem jüdische und christliche Kabbala und die christliche Theosophie als zusammengehörig gelesen wurden. Oetinger wurde bekanntlich in der Esoterik des frühen 19. Jahrhunderts seinerseits geschätzt. Ein weiterer einschlägiger Fall ist die schottische Hochgradfreimaurerei ab Mitte des 18. Jahrhunderts, in der ebenfalls zahlreiche Strömungen des 16. und 17. Jahrhunderts, wie Hermetik, okkulte Künste, Kabbala, Theosophie, Rosenkruzertum etc., als zusammengehörig gelesen wurden.<sup>110</sup> Auch die Freimaurerei ist von der Esoterik des frühen 19. Jahrhunderts ausgiebig rezipiert wurden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt bleiben hier nur die Ergebnisse der weiteren Forschungen zur Esoterik im 18. Jahrhundert, nicht zuletzt die Ergebnisse aus der Halleschen Forschergruppe, abzuwarten, bevor weitere Schlüsse gezogen werden können.

## Fazit

Ziel dieser Ausführungen war ein Plädoyer für eine historisierende kulturwissenschaftliche Bestimmung von Esoterik als Gegenstand der Esoterikforschung. Eso-

terik wurde als identifikatorischer Allgemeinbegriff in Form eines leeren Signifikanten verstanden, der durch eine Diskursgemeinschaft und in verschiedenen Diskursfeldern artikuliert und reproduziert wird. Esoterik zeigt sich als Gegenstand in der konkreten historischen Forschung und seine Bestimmung hängt davon ab, ob bestimmte Rezeptions- und Traditionszusammenhänge als kontinuierlich oder diskontinuierlich bewertet werden.

<sup>108</sup> Vgl. z.B. Trepp / Lehmann, *Antike Weisheit*, (wie Anm. 27); Mulsow, *Ende des Hermetismus*, (wie Anm. 27).

<sup>109</sup> Oetinger, Friedrich Christoph, *Selbstbiographie*. Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten, hg. u. mit Einführung u. Anmerkungen versehen von J. Roessle. Metzingen 1961, S. 52. Vgl. auch Weyer-Menkhoff, Martin, *Christus, das Heil der Natur*. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers. Göttingen 1990, S. 53f. Ich danke Friedemann Stengel für den Hinweis auf diese Stelle.

<sup>110</sup> Vgl. Neugebauer-Wölk, Monika, *Das Geheimnis der Maurer*. Plädoyer für die Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 21 (1997), S. 15–32; dies., *Zur Konzipierung der bürgerlichen Gesellschaft*. Freimaurerei und Esoterik, in: Berger, Joachim / Grün, Klaus-Jürgen (Hg.), *Geheime Gesellschaft*. Weimar und die deutsche Freimaurerei. München 2002, S. 80–89.

## Inhalt

Vorwort .....	1
MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK (Halle): Aufklärung – Esoterik – Wissen. Transformationen des Religiösen im Säkularisierungsprozess. Eine Einführung .....	5
HANS-GEORG KEMPER (Tübingen): „Eins in All! Und all in Eins!“ ‚Christliche Hermetik‘ als trojanisches Pferd der Aufklärung .....	29
KRISTINE HANNAK (Halle): Die „alte, vernünftige Philosophie“ als „Weg=Weiser“ zur Aufklärung: Johann Conrad Dippel als Grenzgänger zwischen Pietismus, Hermetik und Frühaufklärung .....	53
MARKUS MEUMANN (Halle): Diskursive Formationen zwischen Esoterik, Pietismus und Aufklärung: Halle um 1700 .....	77
RENKO GEFFARTH (Halle): Von Geistern und Begeisterten. Semler und die ‚Dämonen‘ .....	115
MANFRED BEETZ (Halle): Lessings vernünftige Palingenesie .....	131
FRIEDEMANN STENGEL (Halle): Swedenborg als Rationalist .....	149
HANNS-PETER NEUMANN (Halle): Atome, Sonnenstäubchen, Monaden. Zum Pythagoreismus im 17. und 18. Jahrhundert .....	205
KARIN HARTBECKE (Bielefeld): „Ein Evangelischer Theologus und Platonischer Philosoph“ – Sigmund Ferdinand Weißmüller und die pythagoreische Tetraktys .....	283

ALLISON COUDERT (Davis): The Kabbalah, Science, and the Enlightenment: the Doctrines of <i>Gilgul</i> and <i>Tikkun</i> as Factors in the Anthropological Revolution of the Eighteenth Century .....	299
PETER HANNS REILL (Los Angeles): The Hermetic Imagination in the High and Late Enlightenment .....	317
MARTIN MULSOW (Erfurt / Gotha): Aufklärung versus Esoterik? Vermessung des intellektuellen Feldes anhand einer Kabale zwischen Weißmüller, Ludovici und den Gottscheds .....	331
HANS ADLER (Madison): Die Legitimität des Obskuren .....	377
ANDRE RUDOLPH (Halle): Proteusfiguren esoterischer Ästhetik bei Wieland, Hamann und Goethe ...	395
BERIT RUGE (Berlin): Esoterische Symbollandschaften in deutschen Gärten der Spätaufklärung. Orte zum Erproben neuer Sinnsysteme? .....	429
DETLEF KREMER (Münster): Die romantische Theorie der Unverständlichkeit als ästhetisches Residuum der Esoterik .....	457
MICHAEL BERGUNDER (Heidelberg): Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung .....	477
Personenregister .....	509