

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Cyranka, Daniel
Title: "Eingrenzungen und Ausgrenzungen: Elemente europäischer Ausgrenzung"
Published in: Christentum und Europa: XVI. Europäischer Kongress für Theologie (10.-13. September 2017 in Wien).
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt
Volume: Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie / Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie; Bd. 57
Year: 2019
Pages: 731 – 747
ISBN: 978-3-374-05758-0

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Eingrenzungen und Ausgrenzungen

Elemente europäischer Religionsgeschichte

Daniel Cyranka

1. Vorüberlegungen

Anlass für diese Fragestellung ist das Kongressthema: »Christentum und Europa«. Die heutige Sektion bezieht sich auf die Einheit oder Vielfalt der in Rede kommenden Themen »Religion« und »Europa« unter dem Titel »Europäische Religionsgeschichte«. Das setzt einen spezifischen Rahmen, der auf das Kongressthema und das Hauptprogramm reagiert. Europa ist hier demnach der thematisch vorgegebene Bezugsrahmen, und das verstehe ich angesichts globalgeschichtlicher Perspektiven und interkultureller Verwobenheiten nicht als eine programmatische, sondern als eine pragmatische Eingrenzung. Mein Interesse ist dabei ein religionshistorisches. Es geht um unsere heutige Religionsgeschichtsschreibung als die Art und Weise, das Thema »Religion« zu konstituieren und zu konstruieren, indem wir Ein- und Ausgrenzungen vornehmen. Diese Prozesse sollten sichtbar gemacht und reflektiert werden. Dass Konstruktionen von Europa notwendig an ihr Anderes, ihr »Nicht-Europa« gebunden sind, setze ich dabei voraus.¹ Die (wie auch immer vorgenommene) Eingrenzung »Europa« impliziert und erzeugt immer »Nicht-Europa« als Ausgrenzung.² Das ist ein unvermeidlicher Prozess. Europäische Religionsgeschichte ist global verwoben.

Was aber sind Elemente europäischer Religionsgeschichte respektive Religionsgeschichtsschreibung? Ich beginne mit schlichten Fragen: Ist die »Religi-

¹ Einführend ist nach wie vor sehr empfehlenswert die 2010 erschienene Aufsatzsammlung von DIPESH CHAKRABARTY, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt / New York 2010.

² Vgl. MICHAEL BERGUNDER, »Religion« and »Science« within a Global Religious History, in: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 16 (2016), 86–141, bes. 87 f. sowie DANIEL CYRANKA, Thesenpapier: *The Western as Positioning. Preliminary reflections: The »Western« and its »East«*, Aarhus 2017, <http://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=47762&elem=3093396> (abgerufen am 12.01.2018).

onsgeschichte in Europa«, die »Religionsgeschichte Europas« oder die »E/europäische Religionsgeschichte« ein gewissermaßen selbstwachsendes Kulturphänomen, das man als Religionswissenschaftler nur beobachtet und beschreibt? Ist europäische Religionsgeschichte also etwas, das man nur besser oder schlechter – oder mehr oder weniger vollständig erfassen kann? Ist europäische Religionsgeschichte ein Bereich fester Phänomene, den man entdecken und analysieren kann? In diesem Sinne meine ich jedenfalls »selbstwachsend« oder »naturwüchsig« – als etwas, das immer schon vor der Betrachtung da war, wie ein Baum, ein Berg, oder ein Fluss, die man beschreiben oder benutzen kann. Die angerissenen Fragen sind wohl nicht einfach mit »Ja« zu beantworten, wie nicht zuletzt die eben gehörte und diskutierte Konzeptionsleistung von Helmut Zander eindrucksvoll zeigt, die Spezifika des Sektionsthemas aufzuzeigen versucht.³

Das Thema »Religion« ist kein isoliertes Kulturphänomen, das sich trennscharf von anderen Kulturphänomenen, von Wissenschaft, von Politik oder auch etwa von Wirtschaft abgrenzen ließe. Dazu gibt es lange Debatten. Ähnliches gilt für den Ausdruck »Europa«. Das will ich an dieser Stelle nicht wiederholen.

Bleiben wir zunächst bei der ersten Frage: Ist die europäische Religionsgeschichte ein gewissermaßen naturwüchsiges Phänomen, das man als Religionswissenschaftler nur beobachtet und beschreibt? Neben der konzeptionellen Debatte, die 1995 von Burkhard Gladigow angestoßen wurde, und die weiter geführt wird, sehe ich eine weitere Möglichkeit, sich diesem Thema zu nähern und ich will darum zunächst eine weitere Frage stellen: Wie wird europäische Religionsgeschichte geschrieben? Genauer: Welche Elemente werden ihr zu- oder eingeschrieben, welche Elemente werden – stillschweigend oder explizit – ausgeblendet oder hinausgeschoben? (Der Ausdruck »Element« ist vermutlich nicht besonders glücklich, aber die weiteren Überlegungen werden vielleicht deutlich machen, was ich damit zu beschreiben versuche. Letztlich geht es im strengen Sinne nicht um das Vorhandensein von »Elementen«, sondern um den jeweils konstruierten Zusammenhang »Religionsgeschichte«, also um »Namen«, die als »Elemente« in diese Geschichte gesetzt werden.⁴)

Hat die Frage, was man als europäische Religionsgeschichte oder Religionsgeschichte Europas bestimmt, selbst eine Geschichte, die man nachzeichnen kann? Wir wollen das heute knapp versuchen, um uns darüber zu informieren, in welcher Weise unter- oder überbetonte Elemente europäischer Religionsgeschichte sinnvoll konzeptionalisiert und beschrieben werden können. Helmut

³ Das Referat von HELMUT ZANDER bezieht sich auf sein jüngst erschienenes Buch: »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin / Boston 2016.

⁴ Vgl. MICHAEL BERGUNDER, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19 (2011), 3–55; zum Thema »Name« und »Begriff« vgl. bes. 28–47.

Zander versucht es mit dem Thema »Zugehörigkeit durch Entscheidung« und zieht eine vergleichende Perspektive heran.⁵ Adrian Hermann und Jürgen Mohn sammeln Aspekte unter dem Rubrum »Orte der europäischen Religionsgeschichte« und versuchen auf diese Weise, die Debatte um das Forschungsfeld und das Forschungsfeld selbst voranzubringen.⁶ Sieht man sich in den Darstellungen und Konzeptionen der Vergangenheit um, so findet man Eingrenzungen und Ausgrenzungen mit Blick auf das, was ich für heute »Elemente europäischer Religionsgeschichte« nennen möchte.

Fragt man also nach den Gegenständen oder Elementen europäischer Religionsgeschichte, bekommt man durchaus unterschiedliche Antworten. Was wird in diesen thematischen Rahmen eingeschrieben, was nicht? Ich will zunächst auf einige Darstellungen und Konzepte verweisen, die zwischen 1903 und 2016 zum Thema erschienen sind. Mit Hilfe dieser Konzepte werde ich noch einmal auf eine Spannung aufmerksam zu machen versuchen, die sich m. E. beim Thema »Religionsgeschichte Europas« bzw. »europäische Religionsgeschichte« zeigt, und die nicht ohne Weiteres durch systematische Vergleiche mit anders geprägten Weltgegenden sichtbar zu machen ist, auch nicht durch »interreligiöse« Vergleiche. Diese Ausgrenzungen respektive Eingrenzungen verweisen vielmehr auf kontingente historische Prozesse, die als Untersuchungsgegenstände der religionsgeschichtlichen Betrachtung zugänglich gemacht werden können und sollten. In diesem Sinne geht es mir um »Elemente«.

Um mein heutiges Anliegen vorwegzunehmen: Man sollte das Thema »Esoterikforschung« nicht vom Tisch nehmen, weil es hier und dort programmatisch in Anschlag gebracht wird, um Randständiges oder Marginalisiertes in einer Art Rückschlag zum eigentlichen Kern der Religionsgeschichte zu erklären. Dies wäre genau die Agenda, die man bei Spiritisten, Okkultisten bzw. bei sogenannten Esoterikern schon im 19. Jahrhundert finden kann. Die Konzentration auf das Thema »Esoterik« in den letzten ca. 20 bis 25 Jahren hat allerdings diverse, teils äußerst produktive Debatten ausgelöst, die m. E. noch nicht am Ende sind, denn hier kamen und kommen wichtige Themen und Hinsichten in den Blick. Man denke nur an das sich verschiebende Verständnis von Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik.⁷ Die dazugehörigen Forschungskonzepte will ich jetzt nicht im Einzelnen diskutieren, sondern auf ein inhaltliches Moment aufmerksam machen: Aus meiner Sicht sollte es darum gehen, die Verwobenheiten sichtbar zu machen, die gemeinsamen Debattenlagen vermeintlich ant-

⁵ Vgl. ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte (Anm. 3).

⁶ ADRIAN HERMANN / JÜRGEN MOHN, Das Konzept der »Europäischen Religionsgeschichte« und die Orte ihrer Verdichtung und Verflechtung. Eine Einführung, in: Dies. (Hg.), Orte der europäischen Religionsgeschichte (Diskurs Religion 6), Würzburg 2014, 9-33.

⁷ Vgl. den Bericht der Hallenser Forschergruppe: http://www.izea.uni-halle.de/fileadmin/content/Forschung/Abgeschlossene_Projekte/ergebnisse.pdf (abgerufen am 10.01.2018).

agonistischer Konzepte, Optionen oder Positionierungen an bestimmten Knotenpunkten innerhalb – nicht nur, aber heute hier in Rede stehender – europäischer Religionsgeschichte. Es geht also nicht darum, »alternative Traditionen wie z. B. die »Esoterik« als Teil oder gar als Gegengeschichte zur christlichen Religionsgeschichte Europas« zu konstruieren, wie zuletzt Adrian Hermann und Jürgen Mohn zu recht kritisieren, die diversen Versuchen, »eine bloße Gegengeschichte zu den etablierten europäischen Großtraditionen des Christentums und den kleineren Traditionen des Judentums und des Islams zu schreiben« attestieren, »von der gleichen, wenn auch umgekehrten Einseitigkeit geprägt« zu sein.⁸ Vielmehr geht es mir darum, welche Debattenstränge (oder Elemente) sich als ineinander verwoben erweisen. Michael Bergunder hat mit Blick auf das Thema »Religion und Wissenschaft« ab dem Ende des 19. Jahrhunderts auf die Verwobenheiten von Religion, Wissenschaft und Esoterik aufmerksam gemacht.⁹

Es geht mir im Zusammenhang des Sektionsthemas darum, noch einmal zu betonen, wie wichtig sogenannte »Esoterikforschung« ist und wie hilfreich es gleichzeitig sein kann, diverse Positionierungen aufeinander zu beziehen: Religion, Wissenschaft und Politik, um nur einige relevante Bereiche zu nennen, spielen ineinander, so meine These. In dem (in einem zweiten Teil folgenden und) auf den Präsidenten der Akademie Leopoldina Nees von Esenbeck abstellenden Beispiel sind es Deutschkatholizismus und Spiritualismus, Medizin, Mesmerismus, Naturphilosophie und Revolution respektive Gesellschaftsreform, die ineinandergreifen. Leitfrage für den (nur punktuellen) ersten Durchgang ist zunächst aber, was in Darstellungen oder Konzepten europäischer Religionsgeschichte eingeschrieben und was stillschweigend oder explizit nicht eingeschrieben wird. Es geht um Eingrenzungen und Ausgrenzungen.

2. Religionsgeschichte und Europa – einige Darstellungen und Konzepte (1903–2016)

2.1 Tiele / Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte (1903)

Nathan Söderblom (1866–1931) schrieb das *Kompendium der Religionsgeschichte* von Cornelis Peter Tiele (1830–1902) nach dessen Tod fort.¹⁰ In diesem Werk wird die Religionsgeschichte Europas letztlich als Vorgeschichte zur Kirchengeschichte konzipiert. Zur Religionsgeschichte Europas gehört also alles, was vor

⁸ HERMANN / MOHN, Das Konzept der »Europäischen Religionsgeschichte« (Anm. 6), 9 f.

⁹ Vgl. BERGUNDER, »Religion« and »Science« (Anm. 2).

¹⁰ KORNELIS PIETER TIELE, Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte, übers. von Lic. Dr. Friedrich Wilhelm Theodor Weber, 3. dt. Aufl., durchges. u. umgearb. von D. Nathan Söderblom, Breslau 1903: Verlag von Theophil Biller.

der Ausbreitung des Christentums an Religionen oder religiösen Phänomenen da war. Mögliche weitere Elemente (z. B. Judentum, Islam) werden in eine Art Vorgeschichte versetzt. »Die Religion Israels musste sterben, um ihre Aufgabe zu erfüllen. Im Christentum, dem sie sterbend das Leben gab, lebt das Bleibende im Judentum fort und ist so das Eigentum der Menschheit geworden. Jahve hat gesiegt und die Götter des Polytheismus sind vernichtet.«¹¹ Dass es also in der europäischen Geschichte wie in der Gegenwart Tielez bzw. auch Söderbloms Juden und damit Judentum gibt, ist kein Gegenstand der Religionsgeschichte. Das Gleichzeitige ist damit gewissermaßen ungleichzeitig dargestellt.

Der Islam wird aus diesem Bild auf eine andere Weise ausgegrenzt: »Der Islam steht in seiner Lehre, namentlich in seinem Gottesbegriff und vor allem in seiner Ethik nicht nur gegen das Christentum, sondern auch gegen den hebräischen Prophetismus und das Judentum weit zurück.«¹² Hier entscheidet nicht das historische *Vorhandensein* einer Religion, sondern ihre *Klassifizierung* darüber, ob sie überhaupt als Elemente einer Religionsgeschichte Europas repräsentiert werden sollen. Der Islam sei »einseitig semitisch«¹³ und damit nicht europäisch, das Judentum sei gestorben, was von ihm bleibe, lebe im Christentum weiter – so das Kompendium. Das Judentum als Vergangenheit, der Islam als außereuropäische Religion. So könnte man die Ausschließungskriterien benennen, die sich aus der Darstellung ergeben.

2.2 Carl Clemen: Religionsgeschichte Europas (1926/1931)

Der frühere Hallenser Privatdozent und erste Direktor des Bonner Seminars für Religionswissenschaft (ab 1920) Carl Clemen (1865–1940) legte erstmals eine *explizit* so genannte *Religionsgeschichte Europas* vor.¹⁴ Er geht – anders als Söderblom – in zweifacher Hinsicht auf die europäische Religionsgeschichte zu. In einem ersten Band seiner *Religionsgeschichte Europas* beschreibt er die untergegangenen Religionen, in einem zweiten Band, erschienen 1931, die ihm zeitgenössischen. Clemen stellt im zweiten Band Judentum, Christentum, Islam und Lamaismus vor, weil diese Religionen auf dem Boden Europas vorhanden seien. Den Lamaismus findet Clemen bei den Kalmücken in Südrussland, von wo aus auch eine noch durch den Zaren initiierte Repräsentanz in Leningrad vorhanden sei.

¹¹ A. a. O., 143.

¹² A. a. O., 185.

¹³ A. a. O., 183.

¹⁴ CARL CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas*, Bd. 1: Bis zum Untergang der Nichtchristlichen Religionen, Heidelberg 1926; Bd. 2: Die noch bestehenden Religionen, Heidelberg 1931.

Bemerkenswert ist aber vor allem, was Clemen in einer Schlussbemerkung aus der Religionsgeschichte Europas *ausschließt*, wobei er jeweils in unterschiedlicher Weise begründet, dass es sich nicht um Religion handele. Einige seiner Ausschließungen seien kurz erwähnt:

Der 1903 in Leipzig gegründete *buddhistische Missionsverein*, der inzwischen in der ceylonesischen *Mahabodhi-Vereinigung* aufgegangen sei sowie der 1917 von Halle aus gegründete *Bund für buddhistisches Leben* verkündeten nach Clemen einen Buddhismus, »der ein modernes Phantasie-Produkt ist, nämlich zugleich die *wahrhaft wissenschaftliche* Welt- und Lebensanschauung darstellen soll«¹⁵. Clemen operiert von einem bestimmten Vorverständnis aus, das von einer Opposition von Religion und Wissenschaft geprägt ist. Religionen, Religionsgemeinschaften oder -gruppen, denen Clemen eine wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensanschauung zuschreibt, können seinem Grundverständnis nach keine Religionen sein und werden somit aus der Darstellung der Religionsgeschichte Europas herausgeschoben. Das zeigt sich an weiteren Ausgrenzungen: Die englische *Buddhist Society* und die *Pali Text Society* wollten nur den Buddhismus bekannter machen, verfolgten also wissenschaftliche Zwecke mit Blick auf den Buddhismus, der ursprünglich ja gar keine Religion, sondern eine Selbsterlösungslehre gewesen sei. Darum wäre auch die historisch von ihm abhängige jainistische *Mahavira-Brotherhood* [statt »-hand«] nicht im Rahmen der Religionsgeschichte zu verhandeln. *Vivekananda* (Narendranath Datta, 1863–1902) gehöre ebenfalls nicht in diesen Rahmen, auch wenn er Anhänger nicht nur in Indien und Amerika, sondern auch in Deutschland und England gefunden habe. Er verkünde nämlich die Lehre von der Einheit aller Dinge, »bei der wieder wirkliche Religion nicht möglich ist«¹⁶.

Damit grenzt Clemen offenbar Religion gegen monistische Konzepte wie z. B. den Monismus Ernst Haeckels (1834–1919) ab. Haeckel wird übrigens oft als Zeuge für eine rein materialistische, naturwissenschaftliche Weltansicht in Anspruch genommen. Korrekt ist, dass Haeckel naturphilosophisch eine Einheit von Materie und Geist annimmt, Vorstellungen einer anderen Welt oder einer anderen Sphäre, Transzendenzvorstellungen aus seiner monistischen Naturphilosophie ausklammert. Übersehen wird bei dieser Lesart allerdings, dass die Natur nach Haeckels Auffassung grundsätzlich beseelt ist. Die Vorstellung von Gott und die Konzeption des Naturgesetzes sind nach Haeckel keine Gegensätze, sondern identisch, Monismus ist für ihn reinster Monotheismus.¹⁷ Haeckel vertritt also keine naturwissenschaftliche Eliminierung des Gottesgedankens, sondern eine

¹⁵ A. a. O., 323.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Man vergleiche dazu etwa seine *Generelle Morphologie* von 1866 sowie das späte Werk *Die Welträthsel* (1899). Zu Haeckel im Kontext von Theologie und Religionsphilosophie vgl. JAN ROHLS, *Gott, Trinität und Geist*, Bd. 2, 942 f.

Art pantheistischen Monismus wie etwa Baruch de Spinoza oder Johann Wolfgang von Goethe ihn erörtert haben, um nur zwei in der Religions- und Kulturgeschichte gern zitierte Namen zu nennen. Dieser Ansatz bringt Haeckel bei näherer Betrachtung in die Nähe von philosophischen und religiösen Konzepten, die in der Forschung unter dem Stichwort »moderne Esoterik« firmieren.

Für Carl Clemen, dessen Bestimmung der Elemente europäischer Religionsgeschichte uns hier interessiert, gilt ganz offensichtlich ein strikter Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion – zwischen Materie und Geist. Wenn man diesen Gegensatz voraussetzt, kann man Vivekanandas Monismus nicht in den derart als Gegensatz definierten Bereich der Religion aufnehmen und wird ihn – wie Clemen – ausschließen. Wissenschaft ist keine Religion und Religion ist keine Wissenschaft.

Clemen benennt vier große Traditionen als Elemente seiner europäischen Religionsgeschichte um 1930: Judentum, Christentum, Islam und Lamaismus. Neue religiöse Bewegungen wie die eben genannten grenzt er explizit, und esoterische Gemeinschaften wie Theosophie oder Anthroposophie grenzt er stillschweigend aus. Die in Anlehnung an die Anthroposophie Rudolf Steiners entwickelte Christengemeinschaft gehört bei ihm zur hochkirchlichen Bewegung. Es zeigt sich, dass es für Clemen um 1930 einen relativ hohen Ausgrenzungsbedarf zu geben scheint. Wir machen einen Sprung in die 1970er Jahre.

2.3 Günter Lanczkowski: Religionsgeschichte Europas (1971)

In der *Religionsgeschichte Europas* des Heidelberger Religionswissenschaftlers Günter Lanczkowski (1917–1993) ist Europa nicht durch physische Fakten bestimmt, sondern seine Eigenständigkeit sei vielmehr »vom Geiste bewirkt«¹⁸. Hier ist nicht das Thema »Religion« leitend, sondern die Frage, was eigentlich Europa sei und wie Europa bestimmt werde. Lanczkowski definiert Europa in Gegensätzen und Verbindungen historischer Art, er redet über »Abwehr« des Ostens und »Aufnahme« asiatischen Gedankenguts, worunter etwa das »frühöstliche Indoeuropäertum« (Bsp. Dyaus pita – Zeus pater – Ju-piter) und die durch Öffnung nach Osten »überfremdete« antike Mittelmeerwelt Griechenlands und Roms gehören.¹⁹ Mit der Hellenisierung seien weitere östliche Gottheiten nach Rom gekommen, so Isis (aus Ägypten), Adonis (aus dem syrischen Byblos) oder Mithras (aus Persien). Diesen Weg aus Osten sei auch Paulus mit dem Christentum gekommen, das den europäischen Religionen mit Christus einen Stifter und ein Zentrum gegeben habe. Ähnliches gelte für Mani, dessen ausgebreitete Religion das Christentum phasenweise bedroht habe. Der kulturell abgeschottete

¹⁸ GÜNTER LANCKOWSKI, *Religionsgeschichte Europas*, Freiburg i. Br. 1971, 11.

¹⁹ A. a. O., 12.

Islam (Bsp. Übersetzungsverbot des Koran; Sure 26, 195) wird von Lanczkowski als eine Bedrohung Europas dargestellt, wie auch der Mithras-Kult oder der »Ansturm« durch Bogomilen (»Neumanichäismus«) auf dem Balkan und Katharer in Südfrankreich und Oberitalien.

Nach Lanczkowski ist das Christentum letztlich *kein* Bestandteil – *kein* Element – der Religionsgeschichte, insofern er mit ihm den »Übergang von der Religions- zur Kirchengeschichte« markiert.²⁰ Die Kirche sei Abschluss der Religionsgeschichte (Harnack) in einem als christlich verstandenen Europa. Das ist nun allerdings weder ein religionsgeschichtlich verifizierbares noch ein theologisch unstrittiges Argument, im Gegenteil!

Lanczkowskis Ausschließungskriterien sind: erstens das »Nicht-europäisch-Sein«, schon weil der als »geistig« konzipierte Europa-Begriff vom Christentum abhängt, und zweitens das »Vergangen-Sein« als missionierte Vorgeschichte Europas. Lanczkowskis Religionsgeschichte Europas besteht letztlich aus gar keinen zeitgenössischen Elementen, sondern nur aus Vergangenheiten, denn das Christentum gehört nicht zur Religions-, sondern zur Kirchengeschichte. Religionen kommen letztlich nicht als zeitgenössische Phänomene, sondern als Momente der Vergangenheit in den Blick.

2.4 Christoph Elsas: Religionsgeschichte Europas (2002)

Christoph Elsas (geb. 1945) legte 2002 die jüngste zusammenhängende *Religionsgeschichte Europas* vor.²¹ Daneben wäre noch die zweibändige Sammlung *Europäische Religionsgeschichte* zu nennen, die Hans-Georg Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad 2009 vorgelegt haben, sowie Helmut Zanders bereits genanntes Buch von 2016.²²

Von Christoph Elsas werden in der europäischen Religionsgeschichte (neben der vorgeschichtlichen Zeit) *inhaltlich* bestimmte Elemente und Traditionen verortet, die in der Regel unter den Oberbegriffen Judentum, Christentum, Islam, etc. geführt werden und in unterschiedlichen historischen Konstellationen erscheinen. Daneben benennt er unter dem Stichwort der »Integration von orientalischen Weisheiten und Kultgemeinschaften in den hellenistisch-römischen Weltreichen«²³ neben der Tolerierung des jüdischen Monotheismus z. B. auch die Hermetik. Dem historisierenden Ansatz geschuldet ist die Tatsache, dass sich in Elsas' *Religionsgeschichte Europas* keine knappe, nach religiösen Traditionen

²⁰ A. a. O., 24.

²¹ CHRISTOPH ELSAS, *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002.

²² ZANDER, »Europäische« *Religionsgeschichte* (Anm. 3).

²³ ELSAS, *Religionsgeschichte* (Anm. 21), 122.

geordnete Struktur mit wenigen Überschriften wie in den zuvor vorgestellten Entwürfen findet. Sucht man wiederkehrende einzelne Elemente, ist man jeweils an die diversen historischen Zusammenhänge verwiesen.

Mit wenigen Worten deutet Elsas einen Kontext an, der hier beachtet zu werden verdient. Nachdem er – wie bereits 1931 auch Carl Clemen – die süd-russischen Kalmücken als Beispiel für europäischen Buddhismus genannt hat, wechselt er zu Repräsentationen östlicher Religionen in westlicher Literatur: Er nennt (etwas rhapsodisch) Voltaires friedlichen Brahmanen als Gegensatz zum gewalttätigen Europäer, Friedrich Rückerts sechsbändige *Weisheit des Brahmanen* und verweist auf den Namen Schopenhauer.²⁴

Eine zweite Phase sieht er in diesem Zusammenhang in der Konversion der Theosophen Helena Petrowna Blavatsky (1831–1891) und Henry Steel Olcott (1832–1907) zum Buddhismus bzw. Annie Besants (1847–1933) zum Hinduismus. Hier verweist er auf das *Weltparlament der Religionen in Chicago 1893*, das »Auftakt der organisierten Ausbreitung östlicher Religionen«²⁵ geworden sei. Doch es bleibt bei dieser kurzen Andeutung, die neben den genannten Personen auch den von Clemen explizit ausgeschlossenen Swami Vivekananda (1863–1902) einschließt.

Elemente sind bei Elsas also auch Theosophie bzw. westlicher Buddhismus und Hinduismus, auch wenn dies nicht weiter ausgeführt wird. Diese Andeutung, die Elsas macht, konvergiert mit Entwicklungen der letzten Jahre zum Thema »Esoterik«. Was Clemen aus seiner *Religionsgeschichte Europas* ausschloss (explizit wie auch stillschweigend), was Lanczkowski übergang, deutet Elsas teilweise an und konzipiert damit das Thema »religiöse Vielfalt in Europa« neu.

2.5 Elemente europäischer Religionsgeschichte in neueren Beiträgen (2009–2016)

Die Vielfalt der Themen – also »Elemente« – in diesen 2009 erschienenen zwei Bänden *Europäische Religionsgeschichte* ist enorm.²⁶ Im Anschluss an Gladigow ist Vielfalt dieser *Europäischen Religionsgeschichte* Programm. Dies zeigt sich in allen Beiträgen jüngerer Datums.²⁷ Allerdings fällt sowohl in den zwei Bänden

²⁴ A. a. O., 208.

²⁵ A. a. O., 203.

²⁶ HANS G. KIPPENBERG / JÖRG RÜPKE / KOCKU VON STUCKRAD, *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen 2009.

²⁷ Vgl. z. B. BERNADETTE BIGALKE / JEANNINE KUNERT / KATHARINA NEEF, *Europa als religionswissenschaftliches Feld. Europäische Religionsgeschichte revisited*, in: *Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen* 12 (2011), 317–342.

der *Europäischen Religionsgeschichte* als auch in den *Orten der europäischen Religionsgeschichte* von Hermann und Mohn (2015) wie auch im neuesten Buch von Helmut Zander (2016) das Thema »Esoterik« nahezu vollständig aus. Im Falle von Hermann und Mohn, wie eingangs erwähnt, programmatisch. Spiritismus, Okkultismus oder Theosophie werden aber auch von Helmut Zander so gut wie gar nicht thematisiert.²⁸ Während wir bei Clemen die Opposition von Religion und Wissenschaft als Ausschlusskriterium finden, operieren die meisten Konzepte von »Esoterik« als Forschungsgegenstand genau entgegengesetzt. Esoterik wird, wie etwa auch Spiritismus und Okkultismus als Nicht-Wissenschaft aus der Betrachtung ausgeschlossen. Indirekt wird »Religion« so gegenüber »Wissenschaftlichkeit« oder »Wissenschaft« gesichert. Die hier nur kurz erwähnten neueren Beiträge zum Thema verfahren genau auf dieselbe Weise wie Teile der Esoterikforschung und die Esoterik des 19. Jahrhunderts selbst: Religion, Wissenschaft und »Esoterik« werden in konkurrierende, sich gegenseitig ausschließende Rahmen gesetzt: Religion vs. Wissenschaft vs. Esoterik. Man könnte die drei Bereiche in einem Dreiecksverhältnis darstellen, in dem unterschiedliche Ausschlussprozeduren zu entdecken sind: Esoterik als höhere Wissenschaft und *eigentliche* oder *wahre* Religion; Esoterik als Wissenschaft und darum gerade *keine* Religion; Wissenschaft als der Religion *entgegengesetzt* und die Esoterik entlarvend; Religion als etwas *ganz Anderes* als Wissenschaft und Esoterik als *pseudowissenschaftliche* Nicht-Religion etc. Diese Reihungen ließen sich fortsetzen und zeigen die in sich völlig verschränkten und verhakten Debattenlagen auf.

Zur Diskussion einer solchen Behauptung oder vorläufigen Arbeitshypothese soll nun exemplarisch der Zusammenhang von Deutschkatholizismus, Spiritismus, Wissenschaft und Sozialismus in den Blick kommen.

3. Deutschkatholizismus zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Sozialismus

Was *innerhalb* einer Formation wie Religion oder Wissenschaft verortet wird und was *außerhalb* sein soll, ist Gegenstand von Aushandlungsprozessen: was christlich ist oder nicht, was kirchlich ist oder häretisch, was wahrer Buddhismus (Ur-Buddhismus) oder was als Depravationserscheinung zu gelten hat, was als »Wissenschaft« Geltung beanspruchen darf und was als »Pseudo-Wissenschaft« (also eine Art wissenschaftliche Häresie) auszuschließen ist. Gleiches gilt für das komplexe und ständig umkämpfte Verhältnis von Religion und Wissenschaft zueinander. Bei genauerer Betrachtung konkreter Kontexte erweisen sich divers

²⁸ Dies verwundert umso mehr, als Helmut Zander als einer der wichtigsten und produktivsten deutschsprachigen Autoren zu diesen Themenfeldern anzusehen ist.

erscheinende Aspekte als ineinander verwoben. Anhand eines Beispiels will ich solche Verwobenheiten kurz erläutern. Es geht um den langjährigen Präsidenten der Kaiserlichen Akademie Leopoldina, Nees von Esenbeck. Die intensivere Beschäftigung mit Nees ist hervorragend dazu geeignet, Verwobenheiten von religiösen und alternativ-religiösen Bewegungen mit wissenschaftlichen und politisch-gesellschaftlichen Reformen im 19. Jahrhundert sichtbar zu machen.

Christian Gottfried Nees von Esenbeck (1776–1858), Professor für Botanik in Erlangen, ab 1820 in Bonn und ab 1830 in Breslau, war von 1818–1858 Präsident der Kaiserlich Leopoldino-Carolinischen Akademie der Naturforscher Leopoldina, der heutigen Nationalen Akademie der Wissenschaften. 1848 wirkte er als radikaler linker Demokrat im preußischen Parlament, er war außerdem seit 1845 in der Breslauer Deutschkatholischen Gemeinde und in Arbeitervereinen aktiv.²⁹ Nees hat eine ganze Reihe von teilweise sehr disparaten Texten publiziert, die in der Forschung z. T. noch gar nicht aufgearbeitet wurden.³⁰ Neben vielen Gelegenheitstexten im Rahmen der deutschkatholischen Bewegung publizierte er auch zu Magnetismus und Somnambulismus, zu Vitalismus und Spiritualismus, z. B. begonnene Übersetzungen von Visionen des US-Amerikaners Andrew Jackson Davis (1826–1910), auch bekannt als »Seher von Poughkeepsie«, der als eine der Gründerfiguren des Spiritualismus respektive Spiritismus gilt. Nees' Bedeutung für die Rezeption des US-amerikanischen Spiritualismus in Deutschland ist Gegenstand laufender Untersuchungen.³¹ Mit Bezug darauf ist aber auch weiter nach seinen deutschkatholischen und politischen (das ist nicht immer leicht zu trennen) Publikationen zu fragen.

Nees von Esenbecks diverse Aktivitäten finden ihren Niederschlag in revolutionären oder eben auch religiösen Zukunftsprogrammen, die sich auch in Veröffentlichungen wie *Die Offenbarung der Vernunft im Christenthum des Verstandes und ihre Verfolgung* (1852), *Das Leben in der Religion* (1853) oder auch in seinen *Beobachtungen und Betrachtungen auf dem Gebiete des Lebens-Magnetismus oder Vitalismus* sowie *Der Spiritualismus* (zusammen publiziert in Bremen 1853) niederschlugen.

Einige Aktivitäten und Publikationen Nees' erscheinen als Knotenpunkte zwischen Spiritisten bzw. Spiritualisten, Gesellschaftsreformern und Revolutionären vor und nach 1848, Deutschkatholiken und Lichtfreunden sowie im

²⁹ DANIEL CYRANKA, Wofür steht das Jahr 1848? Religionsgeschichtliche Erkundungen im Kontext von Religion, Wissenschaft und Politik, in: BThZ 32 (2015), 289–318 sowie DERS., Religious revolutionaries and Spiritualism in Germany around 1848, in: Aries 16 (2016), 13–48; dort auch weitere Literatur.

³⁰ Vgl. aber GÜNTHER HÖPFNER, Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776–1858) – ein deutscher Gelehrter an der Seite der Arbeiter, in: Nachmärz-Forschungen. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier, 47 (1994), 9–102.

³¹ Vgl. <http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/274348785> (abgerufen am 10.01.2018).

Wissenschaftsdiskurs aktiven Akademikern. Er war an politischen, wissenschaftlichen und religiösen Veränderungsprozessen massiv beteiligt und verband seine Tätigkeit als Universitätsprofessor mit dem Amt als Akademiepräsident, war als radikal-demokratischer, linker Politiker und als Deutschkatholik im Vormärz und darüber hinaus aktiv. Nees beschäftigte sich neben seinem Hauptgebiet, der Botanik, auch mit dem animalischen Magnetismus (Mesmerismus), mit Naturphilosophie und Vitalismus, mit harmonischer Philosophie und Spiritualismus, mit deutschkatholischer Religion und Theologie sowie mit Lebens- bzw. Gesellschaftsreform. Mit Blick auf seine vierzigjährige Tätigkeit als Präsident der Leopoldina lässt sich Folgendes festhalten:

In der Akademiegeschichtsschreibung werden die drei Präsidenten Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck, Dietrich Georg Kieser (1779–1862) und Carl Gustav Carus (1789–1869), die mit Blick auf die Themen Mesmerismus und Naturphilosophie Gemeinsamkeiten aufweisen, sehr ambivalent geschildert.³² Auf der einen Seite werden Verdienste aufgezählt, auf der anderen, und dies gilt besonders für Nees, werden Defizite benannt, die sich auf das Wissenschaftsverständnis und auf die Diskrepanz zwischen der radikaldemokratischen Politik Nees' in der Revolutionszeit und seinen Leitungsstil innerhalb der Leopoldina in derselben Zeit beziehen.³³ Für die wissenschaftsgeschichtliche Beurteilung von Nees, Kieser und Carus werden Ausdrücke verwendet, die sich auf »Romantik«

³² Vgl. dazu: KAI TORSTEN KANZ / JOHANNA BOHLEY / DIETRICH VON ENGELHARDT, Die Leopoldina zwischen Französischer Revolution und innerer Reform: Die Präsidenschaften von Nees von Esenbeck, Kieser und Carus von 1818 bis 1869, in: 350 Jahre Leopoldina – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina 1652–2002, hg. v. Benno Parthier und Dietrich von Engelhardt, Halle 2002, 121–150 sowie JOHANNA BOHLEY, Christian Gottfried Nees von Esenbeck. Ein Lebensbild (Acta Historica Leopoldina 42), Halle 2003.

³³ Vgl. dazu z. B. DIETRICH VON ENGELHARDT, Bildung, Politik und Gesellschaft im Denken der romantischen Naturforscher um 1800, in: Christian Gottfried Nees von Esenbeck. Politik und Naturwissenschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Leopoldina-Meeting am 20. und 21. Juni 2003 in Halle (Saale), hg. v. Dietrich von Engelhardt, Andreas Kleinert und Johanna Bohley (Acta Historica Leopoldina 43), Halle / Stuttgart 2004, 149–162. Der gesamte Band kommt ohne Bezüge auf Nees' Breslauer deutschkatholische und radikaldemokratische Zeitgenossen wie Johannes Ronge (1813–1887) oder Theodor Hofferichter (1815–1886) aus, deren Spuren sich in publizierten zeitgenössischen Texten, aber auch leicht in Nees' Briefwechsel finden lassen; vgl. CHRISTIAN GOTTFRIED NEES VON ESENBECK, Ausgewählter Briefwechsel mit Schriftstellern und Verlegern (Johann Friedrich von Cotta, Johann Georg von Cotta, Therese Huber, Ernst Otto Lindner, Friederike Kempner), bearb. von Johanna Bohley (Acta Historica Leopoldina 41), Halle 2003.

beziehen: romantische Medizin, romantische Naturphilosophie etc.³⁴ Sie werden als wissenschaftsgeschichtliche Anachronismen repräsentiert und daher aus dem fortschrittsorientierten Kanon der wissenschaftsgeschichtlichen Betrachtung ausgegrenzt, zumindest aber marginalisiert, indem sie etwa als Altersschwäche oder Altersmystizismus senilisiert bzw. pathologisiert werden.³⁵ Die Verbindungen zu Themen wie Mesmerismus, Spiritualismus und Deutschkatholizismus, die für den Wissenschaftler Nees als solche – und auch untereinander – zunächst widersprüchlich wirken, bleiben in der wissenschaftsgeschichtlichen Betrachtung ebenso ausgespart wie in der Geschichte des Sozialismus, für die in Anschlag gebracht wird, dass Nees' Sozialismus jedenfalls nicht religiös gewesen sei.³⁶ Die Verwobenheiten dieser Felder sind Gegenstand neuerer Untersuchungen.³⁷

Dass der Spiritualismus, der Vitalismus oder auch naturphilosophisch beeinflusste Konzeptionen als wissenschaftsgeschichtlich überholt, oder – im Falle des Spiritismus – auch als Betrug oder Wahnsinn beschrieben werden, darf allerdings nicht zu dem Fehlschluss führen, sie wären in ihrer wahnsinnigen Falschheit oder auch nur in ihrer Unwissenschaftlichkeit wirkungslos, und damit keine Gegenstände der Betrachtung, keine Elemente der politischen, wissenschaftlichen oder religiösen Kultur des 19. Jahrhunderts. Der Spiritualismus gehört in die Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts ebenso hinein wie der Sozialismus, und beide sind ineinander verwoben.³⁸

Konfiguriert man Nees' Beiträge als Teil des Forschungsthemas »Moderne Esoterik«, so werden die Verbindungslinien zum Spiritualismus betont. Versteht man dies als »Esoterik« in einem entweder klar definierten oder abgegrenzten Sinn etwa als *forbidden knowledge* (Wouter Hanegraaff) oder als zu Unrecht ge-

³⁴ Zum Thema Romantik und Religionen vgl. den Tagungsband DANIEL CYRANKA / DIANA MATUT / CHRISTIAN SOBOTH (Hg.), Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen, [erscheint 2018 in der Schriftenreihe der Stiftung für Romantikforschung im Verlag Königshausen & Neumann in Würzburg].

³⁵ CYRANKA, Religious revolutionaries (Anm. 29) sowie DERS., Wofür steht das Jahr 1848 (Anm. 29).

³⁶ HÖPFNER, Nees von Esenbeck (Anm. 30), erwähnt das Thema »Spiritualismus« nur einmal und abschließend in seiner biographischen Skizze zu Nees (vgl. a. a. O., 23). Außerdem ist für Höpfner klar, dass Nees Sozialist, nicht aber religiöser Sozialist gewesen sei (vgl. a. a. O., 57 u. bes. 99).

³⁷ Vgl. dazu neben mehreren einzelnen Beiträgen v. a. die Promotionsschrift von JULIAN STRUBE, Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 69), Berlin / Boston 2016.

³⁸ Vgl. CYRANKA, Religious revolutionaries (Anm. 29) sowie DERS., Wofür steht das Jahr 1848 (Anm. 29); STRUBE, Sozialismus (Anm. 37).

hyptes Marginalthema, verpasst man allerdings, nach den Knotenpunkten zu suchen, die diese ambivalenten Prozesse auszeichneten. Ich plädiere also entschieden für eine Integrierung der Forschungsthemen, die für die Zeit seit dem mittleren 19. Jahrhundert forschungspragmatisch durchaus als »Esoterik« bezeichnet werden können, in die global verwobene europäische Religionsgeschichte. Das Beispiel Nees von Esenbeck kann dazu dienen, Marginalisiertes nicht per se in den Vordergrund zu stellen und aus meiner Sicht damit auch über Gebühr (etwa als »Esoterik«) zu vereinheitlichen, sondern in den jeweiligen Debattenlagen historisch zu kontextualisieren und die verwobenen Bereiche in gewissermaßen als *entanglements* zwischen regional und sektoral oftmals getrennt untersuchten und dargestellten Bereichen zu verorten. Lässt sich an den Debatten, die Nees und andere führten, jeweils ein »Entweder-Oder« ablesen, das zu disziplinären respektive kategorialen Ausgrenzungen führt? Oder lässt sich, so meine Hypothese, ein »Sowohl-als-auch« mit all seinen Spannungen, Brüchen und Ambivalenzen, aber auch mit seinen gegenseitigen Beeinflussungen rekonstruieren?

Mit Konzentration auf Nees ist dann zu fragen, welche Teile seines Wirkens und seiner Publikationen aus einer solchen, von einem bestimmten fortschrittsorientierten Wissenschaftsparadigma bzw. -verständnis geprägten Geschichtsschreibung herausfallen, die »Religiöses« oder gar »Esoterisches« nicht integrieren kann. Dabei ist es eben durchaus von Bedeutung, dass Nees neben seinen botanischen und naturphilosophischen Arbeiten auch über Revolution, Deutschkatholizismus, Bildung, Ehe, Gesellschaftsreform, sowie spätestens seit 1818 über Mesmerismus und seit 1853 neben Magnetismus und Vitalismus auch über Spiritualismus publizierte. Seine Texte scheinen immer wieder von diversen Reform- und Zukunftskonzepten durchzogen zu sein, die zu kontextualisieren sind.

Nees' Arbeiten zum Mesmerismus verschwinden in der bisherigen Forschung als naturphilosophische Literaturwissenschaft (im Gegensatz zu experimentellem Vorgehen) in der paradigmatischen Gestrigkeit seines als anachronistisch, mindestens aber als überholt dargestellten Wissenschaftsverständnisses – ein Verdikt, das auch über Nees' Nachfolger im Amt des Akademiepräsidenten – Kieser und Carus – gefällt wird.³⁹ Seine Beschäftigung mit dem Spiritualismus und der harmonischen Philosophie wie auch mit der populären spiritistischen Welle ab 1853 werden bislang ganz übergangen,⁴⁰ senilisiert oder pathologisiert⁴¹. Ein ähnlicher Umgang ist mit seinen Schriften und Aktivitäten im Umfeld des Deutschkatholizismus zu verzeichnen. *Über die Religion* wird entweder als Kinderkatechismus⁴²

³⁹ Vgl. zu allen drei genannten Aspekten KANZ u. a., Leopoldina (Anm. 32).

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. BOHLEY, Nees von Esenbeck. Ein Lebensbild (Anm. 32).

⁴² Vgl. ebd.

oder als Schrift zur Sozialreform⁴³ bezeichnet und nicht weiter analysiert oder gar kontextualisiert. Beide Interpretationen sind zwar partiell zutreffend, die bisherige Forschung übergeht aber den religiösen und religionspolitischen Kontext ebenso wie die Tatsache, dass es eine erhebliche Anzahl von Texten Nees' zu diesem Themenfeld, wie – in geringerem Maße – auch zum eben genannten Spiritualismus gibt.⁴⁴ Der Spiritualismus von Andrew Jackson Davis etwa, den Nees rezipierte, ist seinerseits massiv sozialreformerisch ausgerichtet. Spiritualismus auf Séancen und Tischerrücken zu reduzieren, ist ein bereits zeitgenössisch zu beobachtender Vorgang, der aufgrund der Ablehnung dieser »Moden« aber entscheidende inhaltliche Aspekte ausblendet.⁴⁵ Die religionsgeschichtliche Forschung sollte also nicht über die Wahrheitsfrage stolpern und Spiritualismus respektive Spiritismus als Betrug und/oder Wahnsinn aus der Betrachtung ausgrenzen. Vielmehr sollten die Debatten um Deutschkatholizismus, Revolution, spiritualistische Reform und Wissenschaft beachtet werden. Hier sind Knotenpunkte sichtbar zu machen.

Ein letzter Blick gilt Gregor Konstantin Wittig (1834–1908), einem Vertrauten von Nees in Breslau, der in der deutschkatholischen Bewegung aktiv war und auf Anregung von Nees einige Schriften von Andrew Jackson Davis ins Deutsche übersetzte, bevor er Mitherausgeber der Zeitschrift *Psychische Studien* wurde. Wittig bezieht in seinem Vorwort zu Davis' »Prinzipien der Natur« seine Beschäftigung mit diesem amerikanischen Spiritualisten auf die freireligiöse Bewegung und auf die rationalistische Theologie. Er schreibt die rationalistische Theologie in Davis bzw. Davis in die rationalistische Theologie folgendermaßen ein: Davis lese sich, so betont Wittig, als habe er David Friedrich Strauß' »Leben Jesu« fortgeschrieben.⁴⁶ Diese aus dem Rückblick von 1869 auf die 1840er und 50er Jahre geschriebene Bemerkung soll als ein Lesehinweis genutzt werden, um die zu vermutenden Verwobenheiten zwischen rationalistischer Theologie und harmonischer Philosophie sichtbar zu machen. Hier scheinen sich diverse religionsgeschichtliche Elemente beeinflusst oder gar durchdrungen zu haben, die m. E. in ihrem historischen Kontext untersucht werden sollten. Weitere Beispiele,

⁴³ Vgl. Kanz u. a., Leopoldina (Anm. 32).

⁴⁴ Vgl. DANIEL CYRANKA, Wofür steht das Jahr 1848 (Anm. 29), 289–318 so DERS., Religious revolutionaries (Anm. 29), 13–48.

⁴⁵ Aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive findet sich dies sehr gut zusammengefasst von Johanna Bohley, vgl. JOHANNA BOHLEY, Klopffzeichen, Experiment, Apparat. Geisterbefragungen im deutschen Spiritismus der 1850er Jahre, in: Dirk Rupnow u. a. (Hg.), Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt a. M. 2008, 100–127.

⁴⁶ Vgl. GREGOR KONSTANTIN WITTIG, Vorwort des Uebersetzers, in: A J Davis, Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen und eine Stimme an die Menschheit, Bd. 1, Leipzig 1869, XLVII–LXV, bes. LX–LXI.

wie etwa der vom Rationalismus zum Spiritualismus »konvertierte« Theologe Gottfried Gentzel ließen sich anfügen.⁴⁷

4. Schlussbemerkungen

Es wird zunehmend deutlich – aber auch ebenso deutlich immer wieder angefragt, bestritten oder verschwiegen –, dass sogenannte »Esoterik« eine wesentliche Rolle im modernen Diskurs um Religion und Wissenschaft gespielt hat, so dass eine forschungspragmatische oder auch forschungsstrategische Trennung in Wissenschaft / Nicht-Wissenschaft oder Religion / Nicht-Religion bzw. Christentum / Nicht-Christentum kaum produktive Ansätze und Fragen generieren könnte. Die Erforschung der Felder, die im Rahmen der Esoterik-Forschung teilweise *erstmalig überhaupt* in der modernen Religionsgeschichte thematisiert werden, ist dabei m. E. von erheblicher Bedeutung.

Damit will ich nicht behaupten, dass es *die Esoterik* seit Jahrhunderten so gäbe, wie sie von einigen Vertretern neuerer Esoterik-Forschung teilweise bestimmt wird. Es zeigt sich, dass Esoterik hier teilweise als historisch übergreifende Alternativ-Religion definiert, aufgesucht und damit als *eigenständiges* Element über die *gesamte* Religionsgeschichte Europas seit der Antike hinweg eingeschrieben wird.

Dieser Vorgang ist kritisch wahrzunehmen. Als religiöse Alternative zum Christentum erscheint Esoterik m. E. erst in dem Moment, in dem etablierter Religion und Kirchlichkeit angesichts der Debatten um Wissenschaftlichkeit und universale Wahrheitsansprüche Alternativ-Religionen gegenübergestellt werden, die als *wissenschaftlich und universal* gelten sollen. Diese Alternativen setzen durchaus auch Vergemeinschaftungsformen aus sich heraus: Theosophie, mit ihren Vorläufern im Okkultismus und Spiritismus des 19. Jahrhunderts und mit ihren Spuren in Anthroposophie wie auch etwa im Hinduismus. Mit dem Hinweis auf Vergemeinschaftungs- oder Institutionalisierungsprozesse wird hier allerdings nicht intendiert, dass die Themen der sogenannten Esoterikforschung sich auf derartige Prozesse beschränken sollten oder in diesen aufgingen. Auch wird nicht intendiert, die Geschichte einer einzelnen Religion⁴⁸ – »Esoterik« – zu er-

⁴⁷ Vgl. DANIEL CYRANKA, Esoterik als theologisches Argument? Christentum und Spiritismus bei G. Gentzel, in: Michael Bergunder / Daniel Cyranka (Hg.), Esoterik und Christentum, Leipzig 2005, 98–118.

⁴⁸ Helmut Zander grenzt sein Projekt auch deutlich von einer solchen Perspektive ab; vgl. ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte (Anm. 3), 24: »Die Geschichte einzelner Religionen in Europa [...] ist zwar intensiv bearbeitet. Diese Forschungen sind hier aber nicht in Betracht zu ziehen, da sie ein kategorial anderes Interesse verfolgten, nämlich

forschen, die es so gar nicht gibt. (Und das gilt möglicherweise nicht nur für die sogenannte »Esoterik«, sondern für jede, als *einzelne* Religion konzipierte Religion. Das Hervorheben der »Einzelhaftigkeit« *einer* Religion ist ohne eine gedachte oder produzierte *andere* Religion nämlich gar nicht zu haben. Vielmehr geht es mir um Aspekte historisch konkreter »Religions-«Kultur, die allerdings nicht als isoliertes Kulturphänomen, sondern nur in ihren konkreten historischen Verwobenheiten, in ihren Ein- und Ausgrenzungen zu greifen ist.

einzelne Religionen zu erforschen und keine Analyse einer die einzelnen Religionen übergreifenden oder vernetzenden Religionskultur zu bieten.«