

Esoterik und Neuzeit

Überlegungen zur historischen Tiefenstruktur religiösen Denkens im Nationalsozialismus

von **Monika Neugebauer-Wölk**

Zusammenfassung

Der Beitrag wird mit dem Blick auf das heute breit diskutierte Konzept 'Politischer Religionen' der Moderne eröffnet und befasst sich dementsprechend zunächst mit dessen Grundlegung im Werk von Eric Voegelin. Anknüpfend an dessen Gnosisthese werden dann Grundlinien eines Verständnisses von 'Esoterik' entwickelt, die den zeitlichen Bogen von der europäischen Renaissance des 15. Jahrhunderts bis zum frühen 20. Jahrhundert schlagen. Elementare Strukturen des esoterischen Denkens werden so herausgestellt und in ihrer historischen Variabilität und in ihrem Verhältnis zur dominanten Religion des Christentums analysiert. Der Abschnitt zu 'Hitlers Religion' wendet diese Strukturbilder schließlich – ausgehend von der Ariosophie – auf Quellenzeugnisse zu einer spezifisch esoterischen Religiosität im Nationalsozialismus an und stellt die so gewonnenen Einsichten vergleichend neben den bisherigen Forschungsstand zu diesem Thema.

<1> Geschichtswissenschaftliche Religionsforschung heute steht vor der Grundfrage nach der Einheit der Religionsgeschichte der Neuzeit. Oder anders gewendet: Wie erklärt der Historiker die Etablierung des religiösen Spektrums der Moderne? Handelt es sich um etwas grundsätzlich Neues gegenüber der Frühen Neuzeit? Sind die 'neuen Religionen' neu, oder enthalten sie Elemente der Kontinuität? Wenn man nach Kontinuität fragt, wo ist sie situiert? Greift der Bezug auf das Alte vor die Neuzeit zurück, auf das Heidentum der klassischen Antike oder der Germanen, und transzendiert damit den neuzeitlichen Zeithorizont? Oder erwächst die Struktur der modernen Religionen aus einer anarchischen Aneignung christlicher Traditionen, die durch keine Aufsicht eines kirchlichen Lehramts mehr gebändigt werden kann? Sind die modernen Religionen die Erben von Apokalyptik und christlicher Häresie? Diese Fragen wurden durchaus schon gestellt. Vor allem in der Entstehungsphase des Konzepts der 'Politischen Religionen', also der spezifischen Religiosität im Totalitarismus des 20. Jahrhunderts, wurde die historische Tiefenstruktur der religiösen Moderne überdacht. Wie hat sich die Diskussion darüber seither entwickelt? Gibt es überzeugende Antworten, und wie stehen die Historiker zu diesem in Staatswissenschaft und Politologie situierten Modell? Der folgende Beitrag will Überlegungen dazu entwickeln und bezieht sich dabei auf den Nationalsozialismus. Die Zeitgeschichte wird auf die Frühe Neuzeit bezogen und so der Bogen vom 15.

zum 20. Jahrhundert geschlagen. Geltung und Aussagekraft dieses Ansatzes werden zu diskutieren sein.¹[

Eric Voegelin: Apokalypse und Gnosis als Ratio der Moderne

<2> Dass das Konzept der 'Politischen Religionen' in seiner elaborierten Form auf Eric Voegelin zurückgeht, ist bekannt. Voegelin war seit 1936 außerordentlicher Professor für Staatslehre und Soziologie in Wien. Im gleichen Jahr veröffentlichte er eine Arbeit über den 'Autoritären Staat', mit der er angesichts der faschistischen Gefahr die katholisch-ständestaatliche Diktatur von Dollfuß und Schuschnigg unterstützte.² Die dennoch unaufhaltsame Entwicklung zum Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland provozierte dann jene berühmte kleine Schrift, die bis heute den Ausgangspunkt der einschlägigen Debatte bildet, und die eine erste Ausgabe noch in Wien erlebte, im April 1938,³ als die deutschen Truppen bereits einmarschierten. Voegelin wurde aus dem Universitätsdienst entlassen; kurze Zeit später gelang ihm die Flucht in die Vereinigten Staaten.⁴

<3> Die Abhandlung von den 'Politischen Religionen' entwickelte ein Grundmodell gegenseitiger Komplementarität der Sphären von Religion und Politik: "die Bewegungen unserer Zeit nicht nur als politische, sondern auch, und vor allem, als religiöse zu deuten, versteht sich heute noch nicht von selbst".⁵ Voraussetzung für diese Diagnose sei allerdings ein neues Begriffsverständnis: "Um die politischen Religionen angemessen zu erfassen, müssen wir (...) den Begriff des Religiösen so erweitern, daß nicht nur die Erlösungsreligionen (...) darunter fallen".⁶ Diese Erweiterung des religiösen Spektrums vollzieht Voegelin jedoch nicht aus wissenschaftlicher Distanz. Die Dramatik der Situation generiert ein extrem asymmetrisches Paradigma, dessen Wertsetzungen nicht mehr steigerungsfähig sind: Den "Politischen Religionen" unterstellt Voegelin den Verlust des Transzendenzbezugs, der ein "Abfall von Gott" sei.⁷ Damit eröffneten sie einen Bezug zum Bösen: "Eine religiöse Betrachtung des Nationalsozialismus muss von der Annahme ausgehen dürfen, daß es Böses in der Welt gebe; und zwar (...) als eine echte, in der Welt wirksame Substanz und Kraft."⁸

<4> Die Vorstellung von einer möglichen Begrenzung des religiösen Horizontes auf die Diesseitigkeit wird in einen großen Rahmen kultur- und staatengeschichtlicher Entwicklung hineingestellt. Als entscheidende Weichenstellung für die europäische Neuzeit erscheint die Wiederbelebung apoka-

¹ Die Autorin knüpft damit an eine frühere Studie an und schreibt sie fort: Monika Neugebauer-Wölk: Esoterik in der Frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, in: Zeitschrift für Historische Forschung 27 (2000), 321-364.

² Vgl. Michael Henkel: Eric Voegelin zur Einführung, Hamburg 1998, 21f.

³ Siehe das Vorwort zu Eric Voegelin: Die Politischen Religionen, Stockholm 1939, 7.

⁴ Vgl. den Neudruck: Eric Voegelin: Die Politischen Religionen, hg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München 1993, 69.

⁵ Voegelin: Politische Religionen (wie Anm. 3), 11.

⁶ Voegelin: Politische Religionen (wie Anm. 4), 12. Mit dem Begriff der "Erlösungsreligionen" meint Voegelin die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen Judentum, Christentum und Islam.

⁷ Voegelin: Politische Religionen (wie Anm. 4), 65.

⁸ Voegelin: Politische Religionen (wie Anm. 4), 8.

lyptischer Vorstellungen im Mittelalter.⁹ Näher ausgeführt wird dies nicht – der Text von 1938 ist ein Essay, der kein System entwickelt, sondern Ideen vermittelt. Dies sollte sich ändern. Als Professor für 'Political Science' an der Louisiana State University baut Voegelin sein Konzept aus und entwirft ein umfassendes Modell, das er als "Neue Wissenschaft der Politik" versteht.¹⁰ Jetzt geht es um eine religiöse Disposition der gesamten Neuzeit als Verfallsprozess. Dessen konsequentes Ziel sind die menschenverachtenden totalitären Systeme der Moderne. Das historische Referenzsystem dafür ist nun nicht mehr die Apokalyptik, sondern ein Modell des 'Gnostizismus' als 'Wesen der Modernität', ein Wechsel zwischen zwei religionsgeschichtlichen Paradigmen, deren Verhältnis zueinander Voegelin nie systematisch geklärt hat.¹¹ Dies sollte für die weitere einschlägige Debatte noch deutliche Folgen haben.

<5> Ausgangspunkt für Voegelins Konstrukt der modernen politischen 'Gnosis' war ein spezifisches Grundverständnis der antiken religiösen Bewegung dieses Namens, die sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Verbindung und parallel zum Christentum entwickelt hatte.¹² Diese antike Gnosis sei durch eine pagane Vergöttlichung des Menschen gekennzeichnet gewesen. Die an sie anknüpfenden Sektenbewegungen des Mittelalters hätten diese Form der Religiosität in das christliche Abendland tradiert.¹³ Mit voller Wucht sei diese 'Neugnosis' im Zeitalter des Humanismus zum Durchbruch gekommen. Die humanistischen Denker hätten das Verständnis menschlicher Existenz auf die Immanenz verkürzt. Strukturmerkmal dieses "Immanentismus" sei der Rückgriff auf die gnostische Selbstvergottung.¹⁴ Sie realisiere sich in der Zielsetzung einer Vernichtung der alten und des Übergangs in eine neue Welt. Die elementaren Tendenzen in Richtung auf dieses Ziel bezeichnete Voegelin als Utopismus, Progressivismus und revolutionären Aktivismus.¹⁵ Damit war noch über den Renaissancehumanismus hinaus auch das Fortschrittsdenken der Aufklärung in den neugnostischen Prozess einbezogen. Instrument der Selbsterlösung des Menschen sei das 'Wissen', altgriechische Bedeutung des Gnosis-Begriffs.¹⁶ "Der Totalitarismus als existentielle Herrschaft gnostischer Aktivisten ist die Endform der progressiven Zivilisation."¹⁷ Der Begriff der 'Politischen Religionen' bezog sich nun wesentlich auf dieses historisch-systematische Modell.

⁹ Voegelin: Politische Religionen (wie Anm. 4), 40-42, Zitat 41.

¹⁰ Vgl. Henkel: Eric Voegelin (wie Anm. 2), 24 und Eric Voegelin: The New Science of Politics. An Introduction, Chicago 1952.

¹¹ Vgl. zu Voegelins Gnosisthese die entscheidenden Abschlusskapitel der 'New Science of Politics': Eric Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung, 4. Aufl. München 1991, 158-266. Zur Problematik des Übergangs zwischen Apokalypse und Gnosis als Bezugfeld siehe Wouter J. Hanegraaff: On the Construction of 'Esoteric Traditions', in: Antoine Faivre / Wouter J. Hanegraaff (Hg.): Western Esotericism and the Science of Religion, Leuven 1998, 11-62, bes. 33: "It seems indeed that Voegelin never reached clarity about the relation between gnosticism and millenarism, and was unable to resist the temptation of anachronistically reading the present back into the past."

¹² Das auf die Antike bezogene Gnosisverständnis Voegelins kann hier nur erwähnt, nicht diskutiert werden. Zum gegenwärtigen Forschungsstand siehe Christoph Markschies: Die Gnosis, München 2001.

¹³ Peter J. Opitz: Die Gnosis-These. Anmerkungen zu Voegelins Interpretation der westlichen Moderne, in: Eric Voegelin: Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis, hg. v. Peter J. Opitz, München 1999, 7-35, 15f.

¹⁴ Vgl. dazu Dietmar Herz: Der Begriff der "politischen Religionen" im Denken Eric Voegelins, in: Hans Maier (Hg.): 'Totalitarismus' und 'Politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn u.a. 1996, 191-210, bes. 196, sowie Voegelin: Neue Wissenschaft der Politik (wie Anm. 11), 181

¹⁵ Voegelin: Neue Wissenschaft der Politik (wie Anm. 11), Inhaltsverzeichnis zu IV.3.

¹⁶ Opitz: Gnosis-These (wie Anm. 13), 28.

¹⁷ Voegelin: Neue Wissenschaft der Politik (wie Anm. 14), 191.

<6> 1958 erhält Eric Voegelin einen Ruf an die Universität München, als erster Inhaber eines Lehrstuhls für Politikwissenschaft.¹⁸ Hier wirkt er bis zu seiner Emeritierung 1969 und entfaltet eine ausgedehnte Publikations- und Vortragstätigkeit. Die Resonanz in der deutschen Politologie aber bleibt begrenzt, und nach Gründen dafür muss man in der Phase, die mit den sechziger Jahren beginnt, nicht suchen. Die Bestimmungsfaktoren historisch-politischer Entwicklung werden sozial- und wirtschaftsgeschichtlich, nicht ideengeschichtlich konzipiert. Voegelins gegen die Logik von Aufklärung und Revolution gerichteter Politikentwurf widerspricht dramatisch dem Zeitgeist bis weit in die achtziger Jahre hinein.¹⁹ Nach dem Ende seiner Münchner Lehrtätigkeit geht Voegelin in die USA zurück, wo er 1985 stirbt.

Voegelin redivivus? 'Religionspolitologie' und Zeitgeschichte

<7> Nach der Wende von 1989/90 entsteht ein neues Interesse an der Diskussion von Totalitarismustheorien und damit auch die Möglichkeit, über das Modell der 'Politischen Religionen' in eine neue Debatte einzutreten. Voegelins langjähriger Mitarbeiter, Peter J. Opitz, beginnt 1990 mit dem Aufbau des Münchner Eric-Voegelin-Archivs und initiiert kommentierte Neuausgaben seiner Werke.²⁰ Der Sozialwissenschaftler Michael Ley veranstaltet 1995 eine Tagung an der Wiener Universität, von der Voegelin 1938 vertrieben worden war. Seine Einführung stellt Ley unter das Thema "Apokalyptische Bewegungen in der Moderne".²¹ Hans-Christof Kraus gibt einen ersten Überblick über die Neuausgaben der Werke Voegelins und nennt seinen Beitrag "Eric Voegelin redivivus?"²²

<8> Das Zentrum dieser Rückgewinnung ist München. Hans Maier konzipiert ein großes Forschungsprojekt, das zum Generalthema "Totalitarismus und Politische Religionen" über ein Jahrzehnt hinweg zwischen 1992 und 2002 durchgeführt wird. 1996 findet die zweite große Tagung statt. Unter den Teilnehmern ist Hans Mommsen, renommierter Zeithistoriker. Sein Beitrag zum Thema "Nationalsozialismus als politische Religion" lehnt das Verständnis der NS-Bewegung als eines religiösen Phänomens rundheraus ab: Bestenfalls habe der Hitler-Kult ein "pseudoreligiöses Moment" enthalten.²³ Es habe des "Konzepts einer alternativen Religion" nicht bedurft, und dies sei auch gar nicht möglich gewesen, denn es mangelte dem Nationalsozialismus schlechthin an "der ideologischen Substanz, um eine 'politische Religion' mehr als zu simulieren".²⁴ Mommsen will die neue Debatte aus Sicht der Zeitgeschichte sofort wieder beenden.

<9> Das gelingt nicht, und die Diskussion, die nun mit großer Heftigkeit ausbricht, ist im Berichtsband dokumentiert. Hauptkontrahent Mommsens ist Claus-Ekkehard Bärsch, Schüler Voegelins und Professor für Politische Wissenschaft an der Universität Duisburg, wo er gerade dabei ist, ein

¹⁸ Henkel: Eric Voegelin (wie Anm. 2), 32.

¹⁹ Henkel: Eric Voegelin (wie Anm. 2), 33.

²⁰ Internet-Adresse: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>. [Datum des Abrufs: 1.12.2005]

²¹ Michael Ley / Julius H. Schoeps (Hg.): Der Nationalsozialismus als politische Religion, Bodenheim bei Mainz 1997, Einleitung 12-29.

²² Hans-Christof Kraus: Eric Voegelin redivivus? Politische Wissenschaft als Politische Theologie, in: Ley / Schoeps: Nationalsozialismus (wie Anm. 21), 74-88.

²³ Hans Mommsen: Der Nationalsozialismus als politische Religion, in: Hans Maier / Michael Schäfer (Hg.): 'Totalitarismus' und 'Politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs Bd. 2, Paderborn u.a. 1997, 173-181, Zitat 180.

²⁴ Mommsen: Nationalsozialismus (wie Anm. 23), 179.

"Institut für Religionspolitologie" zu gründen.²⁵ Mommsen hält er ideengeschichtliche Abstinenz vor, er erforsche vorwiegend die Ereignisgeschichte und beachte nicht die ideologischen Grundlagen.²⁶ Dies will Mommsen in der Tat nicht. Er empfindet Widerwillen dagegen, etwa die Texte oder Äußerungen Hitlers einer ernsthaften inhaltlichen Analyse zu unterziehen:²⁷ "Ich warne davor, (...), dem, was man nationalsozialistische Weltanschauung nennt, irgendeinen systematischen Sinn zu geben."²⁸

<10> Zwei Jahre nach dieser Diskussion, 1998, erscheint die Monographie von Claus Bärtsch zur "Politischen Religion des Nationalsozialismus". Hier wird der 1996 vorgetragene Forschungsansatz konsequent durchgeführt. Texte führender Nationalsozialisten erfahren eine "umfangreiche Darstellung und intensive Auslegung". Die Auffassung von "Hitlers politischer Religion" ist nahezu durchgängig aus der Interpretation von "Mein Kampf" abgeleitet.²⁹ Resultat des Buches ist die These, das "Tausendjährige Reich" stehe in der "religiösen Tradition der Apokalyptik".³⁰ Zum Beleg dieser These zieht Bärtsch die Johannesapokalypse heran, die letzte Schrift des Neuen Testaments.

<11> Damit bezieht sich Bärtsch zwar auf die frühe These Voegelins, die Politische Religion des Nationalsozialismus gehe auf Apokalypse und Chiliasmus zurück; er verlässt jedoch vollständig dessen Methode, dies aus historischen Studien zur Darstellung zu bringen. Der Ansatz Voegelins wird enthistorisiert und schrumpft auf die Referenz zu einem einzigen Text zusammen, dem in seiner kanonischen Geltung ausreichende Autorität zugeschrieben wird, um das gesamte Modell zu tragen. Dies hat gravierende Folgen für das Ergebnis: Während Voegelin aufgrund seiner Untersuchungen der Entwicklung des Chiliasmus in den Sektenbewegungen des Mittelalters diese Tendenzen als Persionen des Christentums begreift, wird die apokalyptische Weltsicht bei Bärtsch nun als authentisch christlich verstanden: "Gewiß haben die christlichen Großkirchen die Offenbarung des Johannes immer mißtrauisch behandelt (...). Aber sie ist nun einmal der allerletzte Teil der kanonisierten christlichen Quellen, der christlichen Bibel."³¹ Bärtsch ging damit weitgehend konform mit Michael Ley, der die Wurzeln der messianisch-völkischen Bewegung ebenfalls im Christentum sah. Und nicht nur die Wurzeln der völkischen Bewegung, sondern auch die Konsequenz des Holocaust.³² Bei Claus Bärtsch ging die Judenvernichtung letztlich auf religiöse Strukturen des Christentums zurück, und so ist es nicht verwunderlich, dass das Buch Skandal erregte. Der Autor sah sich gezwungen, sich in einer zweiten Auflage umfänglich zu den Reaktionen zu äußern. Die Häresiefrage hielt er nun stärker in der Schwebe – von seinen Grundthesen jedoch rückte er nicht ab: "Die nationalsozialistische Anschauung von Welt wäre ohne die christliche Religion und ohne die davon abhängigen Kognitions- und Wahrnehmungsmuster der deutschen kultu-

²⁵ Insgesamt dazu die Homepage des Instituts im Internet: <http://www.religionspolitologie.de>. [Datum des Abrufs: 1.12.2005]

²⁶ Maier / Schäfer: 'Totalitarismus' (wie Anm. 23), 192.

²⁷ Mommsen in: Maier / Schäfer: 'Totalitarismus' (wie Anm. 23), 221: "Und dann brauchen wir aber zur Abgewöhnung sehr viel Alkohol, um das überhaupt auszuhalten."

²⁸ Maier / Schäfer: 'Totalitarismus' (wie Anm. 23), 222.

²⁹ Claus-Ekkehard Bärtsch: Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler, München 1998, 267-324.

³⁰ Bärtsch: Die politische Religion (wie Anm. 29), 325.

³¹ Bärtsch: Die politische Religion (wie Anm. 29), 344.

³² Michael Ley: Genozid und Heilserwartung. Zum nationalsozialistischen Mord am europäischen Judentum, Wien 1993.

rellen Tradition nicht entstanden. Man kann darüber streiten, ob die politische Religion des Nationalsozialismus eine Transformation der christlichen Religion selbst oder nur die Transformation ihrer Entgleisungen ist. Nicht zu bestreiten ist hingegen, daß die nationalsozialistische Weltanschauung in der deutschen christlich-kulturellen Tradition entstanden ist."³³

<12> Es bedurfte einer zweiten aktuell-politischen Entwicklung, um nun auch bei den Zeithistorikern eine Befassung mit der Frage nach den 'Politischen Religionen' einzuleiten. Das Aufkommen des politischen Islamismus an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert machte unübersehbar deutlich, dass der Faktor 'Religion' auch im Zeitalter der Säkularisierung eine erhebliche Wirkung entfalten konnte. In diesem Problemhorizont stand die Planung eines Kolloquiums des Münchner Historischen Kollegs, das sich das Thema "Politische Religiosität, Politische Theologie und Politische Religion" zur Aufgabe gemacht hatte, und als sich der Kreis versammelte, lag der 11. September 2001 nur wenige Wochen zurück.³⁴ Das Ergebnis blieb allerdings im Wesentlichen dasselbe. Der Unterschied lag darin, dass die Denkblockade aufgehoben und nun ernsthaft gegen das Konzept der 'Politischen Religion' argumentiert wurde. Der Münchner Zeithistoriker Hans Günter Hockerts stellte die Kontroverse in einem Forschungsüberblick zusammen: Der Ansatz von Claus Bärsch, den Nationalsozialismus in die Nähe des Christentums zu stellen, wurde zurückgewiesen. Hitler und Himmler seien christentumsfeindlich gewesen: "Hitler war alles andere als ein 'Erfüllungsgehilfe christlicher Apokalyptiker'."³⁵ Dahinter stand eine grundsätzliche Kontroverse. In der Zeitgeschichte lehnte man generell die These von der religiösen Grundierung des Nationalsozialismus ab und suchte den ideologischen Bezug in einem spezifischen Wissenschaftsverständnis: "Wer in der Shoa eine Erfüllung oder Transformation der christlichen Apokalypse sieht, verfehlt den entscheidenden Zusammenhang. Dieser liegt im ethnisch bzw. eugenisch begründeten Rassismus."³⁶ Hitler habe seine Bewegung generell nicht als eine religiöse verstanden. "Im Gegenteil: Er betonte immerzu, daß die nationalsozialistische 'Weltanschauung' auf Wissenschaft basiere."³⁷

<13> In einem Bericht über die anschließenden Debatten brachte Hans-Christof Kraus den forschungsgeschichtlichen Stellenwert der Veranstaltung auf den Punkt: "Worin also könnte das Fazit des Kolloquiums liegen? Auf jeden Fall in der Feststellung, daß die in den letzten Jahren hauptsächlich von Politikwissenschaftlern (...) geführte Diskussion um den heuristischen Wert des Konzepts 'politische Religion' jetzt auch von den (...) Historikern aufgenommen worden ist."³⁸ Aber Kraus fügte gleich hinzu, dass eben diese Historiker doch eher skeptisch geblieben seien, und er leitet daraus ab, dass die Debatte gerade erst begonnen habe. Wie aber soll sie fortgeführt werden? Um voranzukommen, müssten die Historiker genau das leisten, was ihre eigentliche Aufgabe ist, nämlich die Erarbeitung historischer Tiefenschärfe. Wie ist es denn aus geschichtswissen-

³³ Claus-Ekkehard Bärsch: Die politische Religion des Nationalsozialismus, 2. vollst. überarb. Aufl. München 2002, Zitat: Vorwort zur 2. Auflage, 9.

³⁴ Klaus Hildebrand (Hg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus, München 2003. Vgl. zum Bezug auf den Islamismus die Einleitung von Hildebrand, VII – XI, sowie den Beitrag von Ulrike Freitag (139-155).

³⁵ Hans Günter Hockerts: War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells, in: Hildebrand: Zwischen Politik und Religion (wie Anm. 34), 45-72, Zitat 66.

³⁶ Hockerts: Nationalsozialismus (wie Anm. 35), 66.

³⁷ Hockerts: Nationalsozialismus (wie Anm. 35), 56.

³⁸ Hans-Christof Kraus: Seht euch doch mal ihr Götzenbild an! Das mit den gekreuzten Haken auf dem Kopf: Nicht alle Historiker glauben an politische Religion, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 19. Dezember 2001.

schaftlicher Sicht zu beurteilen, das Modell Eric Voegelins? Claus-Ekkehard Bärsch hatte das 'gnostische Argument' völlig beiseite gelassen und sich nur auf die Apokalypse bezogen.³⁹ Wenn das falsch war, was war dann mit der 'Gnosis', jener antiken Verbindung von 'Wissen' und Glauben, die für den späteren Voegelin im Mittelpunkt stand? Es gibt nicht einmal den Ansatz einer geschichtswissenschaftlichen Diskussion zu dieser Frage, und man ist versucht zu sagen: Es kann eine solche Diskussion nicht geben. Das Fach ist nicht so organisiert, dass entsprechende Kompetenz entsteht. Was weiß der Zeithistoriker von der Geschichte antiker Religionen und mittelalterlicher Sektenbewegungen, was wissen Historiker der Vormoderne vom Dritten Reich, dass sie sich auf das dünne Eis einer solchen Debatte begeben würden?⁴⁰ Historische Forschung ist heute mit großer Konsequenz nach Epochen strukturiert, und chronologisch übergreifende Professuren für Religionsgeschichte gibt es nicht. Man muss gegen die Regeln fachlicher Zuständigkeit verstoßen, wenn man sich diesem Problem zuwenden will.

Konstituierung und Strukturen frühneuzeitlicher Esoterik

<14> Eric Voegelin war nicht der einzige, der sich in seiner Zeit mit einem Modell politischer Gnosis befasste. Es gehörte überhaupt zu den Denkweisen besonders der zwanziger bis sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, in der Entwicklungsgeschichte zur Moderne nach religiös bestimmten Wirkmustern zu suchen. Die "Politische Theologie" Carl Schmitts von 1922 ist ein früher Auftakt, mit Hans Blumenbergs "Legitimität der Neuzeit" von 1966 findet die Debatte einen gewissen Abschluss. Blumenberg stellte das Werturteil Voegelins auf den Kopf; er sah die Neuzeit als zweite und endgültige Überwindung der 'Gnosis', nicht als deren Signatur.⁴¹ Wie kann der Historiker heute mit diesen Entwürfen umgehen?

<15> Die moderne Religionswissenschaft bietet einen Ansatz, der es erlaubt, die Gnosisthese in ein religionsgeschichtliches Konzept einzuordnen. Seit etwa zehn Jahren hat sich hier eine neue Teildisziplin entwickelt, die ihren Namen von einem Zentralbegriff moderner Religiosität ableitet, von den Spielarten westlicher Esoterik.⁴² Esoterikforschung bezieht sich jedoch keineswegs nur auf die Moderne. Dieser Zugang geht von einem ganzen Spektrum religiöser Strömungen aus, deren Profil sich aus der spezifischen Aneignung antiker religiöser Quellen durch die Renaissance entwickelt.⁴³ Dabei geht es nicht um die Religiosität der Antike, sondern um deren neuzeitliche Rezeptionsgeschichte, die zu etwas Eigenem wird. Es ist also bei der Untersuchung des Gnosisbegriffs der europäischen Neuzeit nicht erforderlich, historische Kompetenz für antike Religionen zu

³⁹ Bärsch: Die politische Religion (wie Anm. 29), 354-357 geht er kurz und äußerst skeptisch auf die Gnosisthese ein.

⁴⁰ Mit Bezug auf das Verhältnis zwischen modernem Führertum und messianischen Traditionen vgl. den Beitrag des Mediävisten Klaus Schreiner als eines der wenigen Beispiele einer epochenübergreifenden Sichtweise. Klaus Schreiner: Messianismus. Bedeutungs- und Funktionswandel eines heilsgeschichtlichen Denk- und Handlungsmusters, in: Hildebrand: Zwischen Politik und Religion (wie Anm. 34), 1-44.

⁴¹ Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, erneuerte Ausgabe Frankfurt a. M. 1996, bes. der zweite Teil. Vgl. zu diesen Ansätzen Jacob Taubes (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München u.a. 1983, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u.a. 1984.

⁴² Vgl. Wouter J. Hanegraaff: The Birth of a Discipline, in: Antoine Faivre / Wouter J. Hanegraaff (Hg.): Western Esotericism and the Science of Religion, Leuven 1998, VII-XVII sowie die Fachzeitschrift: Aries. Journal for the Study of Western Esotericism 1 (2001) ff.

⁴³ Vgl. grundlegend Antoine Faivre: Esoterik im Überblick [zuerst frz. 1992], Freiburg / Basel / Wien 2001.

entwickeln, denn zur Gnosis des Altertums besteht keine empirisch fassbare religionsgeschichtliche Kontinuität.⁴⁴ 'Gnosis' im hier relevanten Sinn ist vielmehr ein religiöses Grundmotiv der Neuzeit, das sich aus der Antikerezeption humanistischer Gelehrter entwickelt hat, das Grundmotiv eines 'erlösenden esoterischen Wissens': "Das Motiv der Selbstermächtigung und Erkenntnis absoluter Wahrheit, unabhängig davon, ob man es 'Gnosis' nennt oder nicht, taucht in esoterischen Diskursen an vielen Stellen wieder auf."⁴⁵ 'Gnosis' in diesem Sinne ist eine Leitfigur im Spektrum europäischer Religionsgeschichte der Neuzeit. Die Herausforderung für die Historiker besteht also nicht darin, einen wissenschaftlichen Zugang zur Religionsgeschichte vom 2. bis zum 20. Jahrhundert zu entwickeln, wohl aber darin, die Zäsur zwischen Früher Neuzeit und Moderne religionsgeschichtlich zu überschreiten.

<16> Der Anspruch auf den Besitz von Gnosis oder 'höherem Wissen' charakterisiert esoterische Religiosität in paradigmatischer Weise. Der Zugang dazu wurde als ein doppelter vorgestellt: Höheres Wissen konnte ein Mensch durch Visions- oder Imaginationserlebnisse erlangen, d. h. durch Erleuchtung – oder durch den Anschluss der eigenen Erkenntnis an das Urwissen der Menschheit, das Schöpfungswissen Adams. Letzteres imaginierte die Möglichkeit einer Art spiritueller Gedächtnisgeschichte, deren Inhalte über die Aneignung ältester überlieferter Schriften aus der religiösen Kultur aller Völker erschließbar sein sollten. Die humanistischen Gelehrten des 15. Jahrhunderts richteten ihre philologische Kompetenz auch in diesem Sinne auf die Wiedergewinnung und Rekonstruktion alter Texte. Als älteste Religionsstifter galten vor allem zwei mythische Figuren: 'Hermes Trismegistos', der als altägyptischer Weiser vorgestellt wurde, im Besitz okkulten göttlicher Kenntnisse.⁴⁶ Ihm wurden die 'hermetischen Schriften' zugeschrieben, Texte, die auch in der Alchemiegeschichte der Frühen Neuzeit eine bedeutende Rolle spielen sollten.⁴⁷ Und zweitens Zarathushtra, griechisch 'Zoroaster', legendärer Stifter der altpersischen Religion. Entsprechend der fehlenden Differenzierung zwischen Persien und dem Zweistromland war Zarathushtra schon in der Antike mit der religiösen Kultur Babylons, der 'Chaldäer', in Verbindung gebracht worden.⁴⁸ Daraus war eine pseudozoroastrische Literatur magischen und astrologischen Inhalts hervorgegangen, in deren Mittelpunkt die so genannten 'Chaldäischen Orakel' standen.⁴⁹ Diese Suche nach der 'Urreligion' war verbunden mit der Suche nach der 'Ursprache', in der Gott mit Adam gesprochen hatte, und in der er den Dingen der Schöpfung ihre authentischen Namen gegeben hatte. Da es nahe lag, diese Ursprache mit dem Hebräischen in Verbindung zu bringen, der Sprache, in der der Schöpfungsbericht geschrieben war, begannen die Humanisten um 1500 damit, sich auch dem jüdischen Schrifttum zuzuwenden, besonders der Kabbala, deren viel späterer, mittelalterlicher Entstehungs-

⁴⁴ Wouter J. Hanegraaff: Introduction, in: Ders. (Hg.): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Bd. 1, Leiden / Boston 2005, VII-XIII, bes. VIII.

⁴⁵ Kocku von Stuckrad: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004, 47. Vgl. auch den Beitrag von Stuckrad in diesem Heft.

⁴⁶ Antoine Faivre: *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids 1995. Zur Renaissancezeption: Sebastiano Gentile / Carlos Gilly (Hg.): *Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Florenz / Amsterdam 1999.

⁴⁷ Vgl. z.B. Alexander Roob: *Das Hermetische Museum. Alchemie & Mystik*, Köln u.a. 1996.

⁴⁸ Grundlegend dazu Michael Stausberg: *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin / New York 1998. Siehe bes. Teil B: Die Renaissance Zoroasters; darin 132-135: "Zoroaster, Hermes Trismegistos und die sechs 'alten Theologen'".

⁴⁹ Stausberg: *Faszination Zarathushtra* (wie Anm. 48), 11f. und 44-48.

kontext unbekannt war.⁵⁰ All diese Rezeptionen galten nicht als Einzelwissen, sondern konvergieren in der Vorstellung der Zeit von einer integralen Weisheit und Theologie, dem Erlösungswissen der Menschheit.⁵¹

<17> Aus philosophiehistorischer Sicht steht diese Formierung esoterischer Religiosität seit dem 15. Jahrhundert vor allem im Kontext der Rezeption des Neuplatonismus. Fast alle im dargestellten Sinne 'heiligen Texte' der Renaissancegelehrten waren im Umkreis neuplatonischer Literatur des 3. bis 6. nachchristlichen Jahrhunderts entstanden oder von ihr beeinflusst. Neuplatonische Quellen wurden vor allem mit dem Interesse an Praktiken gelesen, die die Einswerdung des Menschen mit dem Göttlichen zum Ziel hatten.⁵² Ein Aufstieg der Seele zu ihrem Ursprung war gedanklich möglich durch die Vorstellung, das Urprinzip allen Seins ergieße sich in seiner Überfülle in die verschiedenen Formen der Schöpfung oder lasse sie aus sich hervorgehen, so dass eine substantielle Einheit von Transzendenz und Immanenz gedacht wird. Diese Grundidee ist die Voraussetzung für den Zusammenhang alles Geschaffenen, die Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos und die Vorstellung von der 'Kette der Wesen', die beide Sphären verbindet und die Frühe Neuzeit in einem so weitgehenden Maße prägt.⁵³ Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben, sind im Verständnis des Neuplatonismus und der daraus hervorgehenden 'pia philosophia' der Frühen Neuzeit eins: Der Mensch kommt zur Vollendung im Wissen um die Zusammenhänge des Seins.⁵⁴

<18> Das Selbstverständnis des humanistischen Gelehrten kann auf der Basis esoterischen Kompetenzgewinns zum Selbstbild des 'Magus' erhöht werden, eines aus der Menge herausgehobenen Menschen, der aus seinem Wissen Macht gewinnt. Die Kenntnis des Magus von den Strukturen von Schöpfung und Kosmos betreibt nicht nur sein eigenes Erlösungswerk; sie gibt ihm die Möglichkeit, weltimmanent in diese Strukturen einzugreifen: als Alchemist durch den schöpferischen Umgang mit den Substanzen, als Kabbalist mit zahlenmystischen Berechnungen, als Magier mit einer Wirkungsmacht, die die Reichweite menschlichen Handelns ins Unermessliche erweitert.⁵⁵ Dies ist der Hintergrund dafür, wieso die Esoterik der Neuzeit in einer so engen Verbindung mit der Sphäre des Politischen steht. Der gedachte Machtgewinn aus Gnosis, also privilegiertem Wissen, war von hohem Interesse für herrschaftliches Handeln, die fürstliche Welt der Vormoderne ist durchsetzt mit dem Anspruch auf Realisierung esoterischer Kompetenz.⁵⁶ Eine esoterische Elite konnte die Überzeugung entwickeln, dass sie verborgenes, also 'okkultes' Wissen erwirbt und in

⁵⁰ Vgl. zur frühneuzeitlichen Wirkungsgeschichte Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.): *Christliche Kabbala*, Ostfildern 2003.

⁵¹ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main 1998

⁵² Vgl. Werner Beierwaltes: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985.

⁵³ Klassisch dazu: Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard 1936 (dt. 1993).

⁵⁴ Vgl. im knappen Überblick Clemens Zintzen: Neuplatonismus, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg 1998, 769-772

⁵⁵ Vgl. Anthony Grafton / Moshe Idel (Hg.): *Der Magus. Seine Ursprünge und seine Geschichte in verschiedenen Kulturen*, Berlin 2001.

⁵⁶ Ausführlich dazu Monika Neugebauer-Wölk: *Arkanwelten im 18. Jahrhundert. Zur Struktur des Politischen im Kontext von Aufklärung und frühmoderner Staatlichkeit*, in: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 15 (2003), 7-65, bes. 34-61

einer Weise praktisch umgesetzt, die im Rahmen nicht nur der irdischen Welt, sondern im kosmologischen Gesamtzusammenhang nicht mehr übertroffen werden kann.

Esoterische Religiosität in ihrem Umfeld

<19> Es ist eine der interessantesten Fragen, die die Religionsgeschichte heute stellen kann, in welchem Verhältnis diese esoterische Glaubenswelt zum Christentum steht. Das Problem hat mindestens zwei Aspekte, nämlich erstens die Frage nach den strukturellen Unterschieden zwischen beiden Sinnsystemen, und zweitens die Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen ihrer Koexistenz.

<20> Stellt man zunächst die Frage nach den strukturellen Unterschieden, so bietet der elitäre Charakter esoterischer Glaubensgewissheit einen guten Ausgangspunkt, um die Relevanz der Unterschiede zum Christentum deutlich zu machen.⁵⁷ Die religiöse Grundkonzeption des Christentums besitzt im Gegensatz zur Esoterik kein hierarchisch geordnetes Menschenbild, dessen Strukturen sich vom Zugang zum heiligen Wissen ableiten. Prinzipiell ist die Offenbarung für alle Menschen dieselbe und ist auch allen zugänglich. Es gibt keine höhere Offenbarung, die dem Nicht-Wissenden verschlossen wäre; es gibt keine privilegierte Heilswisheit. Wunder, d. h. Überschreitungen der regulären Funktionsweisen der Natur, sind im Christentum nur auf der Basis göttlichen Wirkens möglich, d. h. Wunder tut Gott, nicht der Magus. Ja, man kann darüber hinausgehen und formulieren, dass der Begriff des 'Wunders' nur im religiösen Horizont des Christentums überhaupt Sinn macht, esoterisch dagegen nicht. Es hat nichts 'Wunderbares', also Irreguläres, wenn der Weise Blei in Gold verwandelt, Kontakt zu Engeln oder Toten aufnimmt, wenn er die Zukunft kennt, sondern es ist das erwartbare Resultat höheren Wissens und höherer Kompetenz und entspricht den Funktionszusammenhängen von Makro- und Mikrokosmos. Es ist das Wissen um die verborgenen Qualitäten aller Dinge, das Gestaltungsmacht verleiht, und dieses Wissen ist das Wissen Adams vor dem Sündenfall. Der Christ kann den Folgen der Erbsünde nur durch die Gnade Gottes und das Heilswerk seines Sohnes entgehen. Der Esoteriker ist immer auf dem Weg, dieses Ziel durch Erkenntnis zu erreichen.

<21> Die Feststellung dieser und anderer Differenzen zwischen christlicher und esoterischer Religiosität ist eine wissenschaftliche Abstraktion, aber sie findet durchaus Bestätigung im Denken der Zeit. Auch Zeitgenossen der frühneuzeitlichen religiösen Szenerie haben die tiefe und prinzipielle Kluft zwischen beiden Glaubensentwürfen gesehen. Es ist ein wichtiger Teil der Herausbildung der konfessionellen Orthodoxien, diese Entwicklung der Abgrenzung gegen die esoterische Religiosität, und sie ist noch kaum untersucht. Wenn der "erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer" sich auf der Galeere wieder findet,⁵⁸ wenn die Päpste Bullen gegen die Freimaurer erlassen,⁵⁹ wenn sich Lutheraner gegen die hermetischen Anfänge des Pietismus wehren, dann sind das Ver-

⁵⁷ Dieses äußerst komplexe Beziehungsproblem kann hier nur überblicksweise skizziert werden. Vgl. ausführlicher Monika Neugebauer-Wölk: *Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz*, in: Aries. Journal for the Study of Western Esotericism 3 (2003), 127-165.

⁵⁸ Carlos Gilly: Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer, Amsterdam 1994, bes. 152-178.

⁵⁹ Vgl. zum Beispiel José A. Ferrer Benimeli: Rom und die Verfolgung der Freimaurer in Österreich, in: Eva H. Balázcz u.a. (Hg.): *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa. Freimaurer, Gesellschaften, Clubs*, Berlin 1979, 87-102.

suche, das Christentum gegen esoterische Bewegungen abzugrenzen.⁶⁰ Entsprechend dem Herrschaftscharakter der vormodernen Kirchen geschieht dies bekanntlich nicht nur in der polemischen Debatte, sondern als Verfolgung des anderen Glaubens und seiner Anhänger. Die Spannung zwischen Esoterik und Christentum ist ein Teil der Häretisierungsgeschichte der Frühen Neuzeit.

<22> Der Frage nach den Differenzen zwischen Christentum und Esoterik muss aber die Frage nach den Bedingungen ihrer Koexistenz folgen, denn es ist ja unbestreitbar, dass esoterische Religiosität trotz aller Beispiele von Verfolgung frühneuzeitlich präsent war und blieb, dass die Unterdrückung von Seiten der kirchlichen Institutionen keineswegs konsequent erfolgte, dass den Bemühungen um programmatische Abgrenzung ein religiöses Selbstverständnis gegenüberstand, das eine solche Abgrenzung gerade nicht vollzog oder nicht vollziehen wollte. Blickt man etwa auf die spiritualistischen Bewegungen, so erkennt man in der Vorstellung von der privilegierten Erleuchtung herausgehobener Personen Schnittmengen zwischen Christentum und Esoterik. Wie kann ein solcher Widerspruch aufgelöst werden? Wie können zwei Glaubensrichtungen, deren Unterschiede zu wissenschaftlicher Differenzierung herausfordern, im Selbstverständnis vieler Menschen miteinander kompatibel sein? Die Religionswissenschaft hat für eine solche integrative Sicht ein neues Verständnis von den Strukturen religiöser Identifikation entwickelt. Herausgebildet wurde dieses Modell im Gesamtkontext einer 'Europäischen Religionsgeschichte', die entstehen konnte, nachdem die Religionswissenschaft ihre traditionelle Begrenzung auf die Erforschung außereuropäischer Kulturen überwunden und den Anspruch auf Zuständigkeit auch für den Raum des 'christlichen Abendlandes' erhoben hatte. Man entdeckte, dass die bisher "unhinterfragte Voraussetzung, die europäische Identität und Wertegemeinschaft sei fest mit der christlichen Religion verknüpft, eine religiöse Pluralität und Diversität folglich nie Bestandteil europäischer Geschichte gewesen", nicht mehr aufrechtzuerhalten war.⁶¹ Es war vor allem Burkhard Gladigow, der die systematischen Grundlagen für die neue Sichtweise legte: "Weder ist 'Europa' durch 'eine' Religion allein definierbar, wie von der christlichen Kirchengeschichte vorausgesetzt, noch darf wie selbstverständlich angenommen werden, daß ein Mensch nur 'eine' Religion habe, – oder 'Religion' so definiert werden, dass nur das möglich ist."⁶² Vielmehr sei zu beobachten, dass "höchst unterschiedliche, sich gegebenenfalls logisch gegenseitig ausschließende Sinnsysteme" in einer religiösen Identität miteinander verbunden werden können.⁶³ Diese Verbindung versteht Gladigow weniger als Synkretismus, also als Überlagerung verschiedener Sinnsysteme, denn als eine Form religiöser 'Semiotik', "die die einzelnen Kulte und Religionen (...) wie Zeichen eines gemeinsamen Zeichensystems zusammenstellt".⁶⁴

⁶⁰ Hans Schneider: Das "Platonisch-hermetische Christentum". Ehre Gott Daniel Colbergs Bild des frühneuzeitlichen Spiritualismus, in: Nicola Kaminski u.a. (Hg.): Hermetik. Literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace, Tübingen 2002, 21-42.

⁶¹ Vgl. Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003, bes. 126-135, Zitat 127.

⁶² Burkhard Gladigow: Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte. Zur Genese eines Fachkonzepts, in: H.F.J. Horstmanshoff u.a. (Hg.): Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel, Leiden / Boston / Köln 2002, 49-67, Zitat: 50.

⁶³ Burkhard Gladigow: Religion in der Kultur - Kultur in der Religion, in: Friedrich Jaeger / Jörn Rüsen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen, Stuttgart / Weimar 2004, 21-33, Zitat: 25.

⁶⁴ Gladigow: Religion in der Kultur (wie Anm. 63), 26.

<23> Gerade auf der Basis eines solchen Modells darf aber nicht übersehen werden, dass es relevant ist, wer es denn ist, der dieses integrierte Zeichensystem zusammenstellt, und in welcher Weise dies geschieht. Es ist vielfach belegbar, dass es die frühneuzeitlichen esoterischen Strömungen sind, die diese Deutungshoheit entwickeln. Die Integration christlicher und esoterischer Glaubensmuster zu einer authentischen religiösen Identität ist vor allem eine esoterische Konstruktion, die durchaus auch bewusste Strategie sein kann. Dort, wo sich Esoterik mit dem Christentum verbindet – und das ist frühneuzeitlich nahezu durchgängig der Fall –, da entwickelt sich das Selbstverständnis eines 'höheren', eines 'wahren' Christentums.⁶⁵ Entsprechend dem Selbstbild des Esoterikers als des Angehörigen einer Elite, die über 'höheres Wissen' verfügt, wird dem institutionellen Herrschaftsanspruch der Kirchen ein geistiger Herrschaftsanspruch entgegengesetzt. Das 'wahre Christentum' ist eine privilegierte Beziehung zu Gott, die sich in der Vorstellung einer Offenbarung über der Offenbarung konkretisiert. In der paracelsistischen Interpretation des späten 16. Jahrhunderts kann dies folgendermaßen formuliert werden: "Obwohl wir gläubig bekennen, daß Christus alles offenbart hat, was zu unserem Heil notwendig ist, wollte er doch, daß nicht jenes offenbart werde, was er für sich und die Seinen in Schatztruhen aufbewahrt (...). Das also ist das Salz der Weisen, das deren Schriften in solcher Mischung durchwaltet, daß sie den Unwürdigen oder nicht Berufenen verborgen sind, den Kindern der Weisheit aber, die dessen gewürdigt werden, offenbart sind."⁶⁶

<24> Im Selbstverständnis der Anhänger esoterischer Religiosität also sprengt ihre Position das Christentum nicht; sie führt vielmehr zu dessen Überhöhung und Vollendung. Dass dabei differente Glaubensformen aufeinander treffen, wird nicht gesehen, denn im Selbstbild der Protagonisten geht es nicht um Glauben, sondern um Wissen. Es sind die Erkenntnisse der Weisen, die dem offiziellen und öffentlichen System christlicher Verkündigung eine verborgene, unendlich weitere Dimension verleihen, und die christliche Lehre damit auszeichnen. Daher wird Häretisierung als Unrecht empfunden, das auf Unkenntnis und geistiger Borniertheit beruht. Der Hohn, den die 'Wissenden' über die christlichen Orthodoxien ausgießen, entspringt einer tiefen Überzeugung von der eigenen intellektuellen und spirituellen Überlegenheit und wird zu einem religionsgeschichtlichen Topos der Frühen Neuzeit. Die so fundierte Kirchenkritik 'esoterischer Christen' ist eines der wesentlichen Elemente in jener langen Entwicklungsgeschichte, die unaufhaltsam zum dramatischen Verlust der Bindekraft der christlichen Kirchen in der Moderne führt.

Esoterik in der Eingrenzung: Von Adam zu den Germanen

<25> Niemand wird bestreiten, dass das Christentum im Verlauf seiner Existenz Wandel und Veränderungen erfahren hat, und es wird daher niemanden erstaunen, dass es sich auch beim Formenkreis esoterischer Religiosität nicht um eine ahistorische Größe handelt, die ein für allemal in einem Paradigma wissenschaftlich beschrieben werden könnte. Esoterik unterliegt im Vergleich zum Christentum umso mehr der Entwicklung, als hier die institutionalisierte Aufsicht fehlt, die Kontinuität und Kohärenz des Lehrgebäudes überwacht und im Sinne eines Dogmenschutzes zu ga-

⁶⁵ Vgl. dazu eingehend Neugebauer-Wölk: *Esoterik und Christentum* (wie Anm. 57), bes. 144-150.

⁶⁶ Schreiben des Arztes und Schriftstellers Gerhard Dorn an Samuel Siderocrates (1584), in: Wilhelm Kühlmann / Joachim Telle (Hg.): *Der Frühparacelsismus*, 2. Teil, Tübingen 2004, 948-956, Zitat 952, 953 in der Übersetzung der Herausgeber aus dem Lateinischen.

rantieren unternimmt. Man kann also Strukturen eines esoterischen Modells beschreiben, aber gerade Historiker müssen sich dessen bewusst sein, dass diese Modellbildung an der jeweils untersuchten Zeitlage und gesellschaftlichen bzw. raumbezogenen Situierung immer wieder neu der Überprüfung und Anpassung bedarf.

<26> Eines dieser Spezifika ist die Ausdifferenzierung esoterischer Vorstellungsgehalte aus dem Universalismus des Anfangs in raumbezogene Ursprungskonzepte. Die Verortung der Genesis im adamitischen Paradies, der ganze alttestamentarische Rahmen des Ursprungswissens, konnte auch verstanden werden als eine Privilegierung der altjüdischen Kultur und der hebräischen Sprache gegenüber einer nur sekundären Dignität anderer Nationen. Schon in der Konstituierungsphase des esoterischen Weltbildes, um 1500, entstanden Ursprungsvarianten, deren Strategie es war, die Modellvorstellungen so anzupassen, dass sie auch auf andere Völker und andere Räume bezogen werden konnten. Eine der denkbaren Möglichkeiten, dieses Ziel zu erreichen, lag darin, nicht auf das erste Stadium des biblischen Schöpfungsberichts zu rekurrieren, sondern auf die 'zweite Genesis', den Neubeginn der Menschheit nach der Sintflut. Noahs Söhne galten als Stammväter der Nationen; hier konnten entsprechende nationale Konstruktionen ansetzen.⁶⁷

<27> Dass sich diese Konkurrenz auch auf diejenigen Völker beziehen konnte, die nördlich des humanistischen Italiens angesiedelt waren, geht ebenfalls auf die Wiedergewinnung eines antiken Textes zurück. Die "Germania" des Tacitus wird in der Mitte des 15. Jahrhunderts entdeckt und geht ab 1458 in die literarische Diskussion ein;⁶⁸ Der Text wird zum Steinbruch von Informationen und Argumentationsbausteinen, die in der nationenbezogenen Ursprungsdebatte eine frühe Funktion erhalten. 1498 publiziert der Dominikanermönch Annius von Viterbo eine Fälschung, die angeblichen Aufzeichnungen eines babylonischen Priesterkönigs.⁶⁹ Der Text enthält die Stammtafeln Noahs, und der Autor ist bemüht, seiner Fiktion dadurch Akzeptanz zu verschaffen, dass er auf Parallelen zum Werk des Tacitus verweist. Neben den drei biblischen Söhnen habe Noah weitere Nachkommen gehabt, darunter einen gewissen Tuyscon, Stammvater der Germanen. Damit war die Ursprungsgenealogie der Germanen an die universelle biblische Menschheitsgenealogie angeschlossen.⁷⁰ Bei Annius war dies übrigens kein Privileg der Germanen – auch Gallier und Kelten konnten von seinen 'babylonischen' Genealogien profitieren.⁷¹

<28> Zwei Jahre später, 1500, veranstaltet der deutsche Humanist Conrad Celtis eine Textausgabe der "Germania". Vorausgegangen waren ein Aufenthalt in Florenz, Studien hermetischer Schrif-

⁶⁷ m Überblick Norman Cohn: Noah's Flood. The Genesis Story in Western Thought, New Haven / London 1996. Zum aktuellen Forschungsstand vgl. demnächst den Publikationsband eines Arbeitsgesprächs, das im November 2003 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel unter der Leitung von Jan Assmann und Martin Mulsow stattgefunden hat: "Sintflut. Erinnerung und Vergessen des Ursprungs. Frühneuzeitliche Orientalistik als Gedächtnisgeschichte".

⁶⁸ Die ausführliche Fundgeschichte bei Ludwig Krapf: Germanenmythos und Reichsideologie. Frühhumanistische Rezeptionsweisen der taciteischen "Germania", Tübingen 1979, bes. 23-39.

⁶⁹ Krapf: Germanenmythos (wie Anm. 68), hier: 61-66, Anm. 22 zur Person des Autors.

⁷⁰ Vgl. zu dieser Konstruktion insgesamt Gernot Michael Müller: Die "Germania generalis" des Conrad Celtis. Studien mit Edition, Übersetzung und Kommentar, Tübingen 2001, bes. 341-346.

⁷¹ Vgl. R(onald) E. Asher: National Myths in Renaissance France. Francus, Samothres and the Druids, Oxford 1993, 44-87. Hier auch Text und Übersetzung der Fragmente des Annius, 191-226. Herfried Münkler / Hans Grünberger / Kathrin Mayer (Hg.): Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland, Berlin 1998; zu Annius 242-262.

ten, von Astrologie und Kosmologie.⁷² Sein Interesse ist über die Dokumentation hinaus aber auch die eigenständige Aneignung der Schrift des Tacitus. So entsteht eine deutsche Landesbeschreibung mit dem Titel "Germania generalis".⁷³ Sie enthält ein Element äußerster Brisanz, mit dem Celtis über die Fiktionen des Annius weit hinausgeht und den gordischen Knoten zerschlägt, der mit dem esoterischen Bezug auf die biblische Schöpfungsgeschichte geschürzt worden war: Conrad Celtis weicht nicht mehr auf die Nachkommen des Noah aus – er gibt den Bibelbezug vollständig auf. Seine Kosmogonie bezieht sich auf einen neuplatonisch konstruierten Schöpfergott, und der erschafft unmittelbar und direkt die Germanen: die "nationale Dimension" des Konzepts kommt damit "bereits im Moment der Weltentstehung zum Tragen".⁷⁴ Die Germanen sind im Ursprung angekommen.

<29> Zwei Jahrzehnte später, 1518, erscheint mit den "Zwölf Büchern germanischer Geschichte" des Franciscus Irenicus ein erster Vorläufertext der Skandinavischen Renaissance. Irenicus steht am Beginn der Gotenbegeisterung, die im politischen Gründungsmythos des Gotizismus im Schweden des 17. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichen wird. In der Mitte des 16. Jahrhunderts setzt dann die Folge der einschlägigen Publikationen ein. Johannes Magnus führt – gestützt auf Annius von Viterbo – die Goten auf einen Enkel Noahs zurück.⁷⁵ Schweden sei das erste Land gewesen, das nach der Sintflut wieder besiedelt worden war, und – für esoterische Ursprungskonstruktionen von besonderer Bedeutung – "vor der Sintflut oder gleich danach" hätten die Goten die Kunst des Schreibens beherrscht.⁷⁶ Eben diese Schrift gewann nun ein ganz eigenes Interesse. Johannes Bureus, einer der Lehrer des jungen Gustav Adolf, beginnt am Ende des 16. Jahrhunderts mit der Sammlung von Runensteinen, transkribiert die Zeichen und setzt sie mit der Kabbala in Verbindung.⁷⁷ Der Däne Ole Worm bringt 1643 das erste große Werk zur Erforschung der Runenschrift heraus. Worm war 1611 während einer Deutschlandreise in den Besitz eines Manuskripts des wichtigsten der rosenkreuzerischen Manifeste gelangt, einer der Zentralquellen der esoterischen Bewegung des 17. Jahrhunderts. 1619 hatte er sich mit einer eigenen Arbeit an der europaweiten Suche nach den Rosenkreuzern beteiligt.⁷⁸ Für ihn waren die Runen Zeichen mit magischer Kraft.⁷⁹ 1675 wird die Kultur Skandinaviens zur ältesten Kultur der Menschheit erklärt: Der Historiker Olaf Rudbeck verlegt das Paradies der Bibel kurzerhand nach Schweden.⁸⁰

⁷² Müller: "Germania generalis" (wie Anm. 70), 310-318.

⁷³ Lewis W. Spitz: *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge / Mass. 1963, 84f.

⁷⁴ Müller: "Germania generalis" (wie Anm. 70), 331.

⁷⁵ Olaf Mörke: *Bataver, Eidgenossen und Goten. Gründungs- und Begründungsmythen in den Niederlanden, der Schweiz und Schweden in der Frühen Neuzeit*, in: Helmut Berding (Hg.): *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1996, 104-132, hier: 116-120. Vgl. Kurt Johannesson: *The Renaissance of the Goths in Sixteenth Century Sweden. Johannes and Olaus Magnus as Politicians and Historians*, Berkeley / Los Angeles / Oxford 1991.

⁷⁶ Mörke: *Bataver, Eidgenossen und Goten* (wie Anm. 75), 118 und Klaus von See: *Deutsche Germanen-Ideologie. Vom Humanismus bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1970, 25.

⁷⁷ Mörke: *Bataver, Eidgenossen und Goten* (wie Anm. 75), 121 und Theobald Bieder: *Geschichte der Germanenforschung*, 1. Teil: 1500 bis 1806, 2. Aufl. Leipzig 1939, 106.

⁷⁸ *Cimelia Rhodostaurótica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*, Amsterdam 1995, 29 u. 147.

⁷⁹ Bieder: *Germanenforschung* (wie Anm. 77), 103.

⁸⁰ See: *Germanen-Ideologie* (wie Anm. 76), 23f.

<30> Gernot Michael Müller, der moderne Herausgeber der "Germania generalis", hat die "Nationalisierung" des Schöpfungsmythos im Umkreis von Conrad Celtis als "neues Argument" in seiner Zeit bezeichnet. Dem gattungsbezogenen Universalismus der biblischen Genesis stehe nun eine Konzeption gegenüber, in der die "unmittelbare Partizipation an den Ursprüngen der Welt für einen Teilraum und dessen Bevölkerung möglich wird".⁸¹ Dasselbe gilt für die Konstruktionen, die sich an der Sintflut orientieren. Für die Wirkungsgeschichte des esoterischen Weltbildes ist dies in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen. Es eröffnet sich die Möglichkeit der Konstruktion von Konfrontationen, die volksbezogen angelegt sind.⁸² Das 'Urvolk' steht anderen, minder bedeutenden Völkern gegenüber, und welches Volk dies ist, das gerät in die Definitionshoheit seiner Historiker und Politiker, wird ein zentraler Teil der Gestaltung des nationalen Selbstbildes, aus dem sich entsprechende Fremdbilder ableiten lassen. Die Politikstrategien der Moderne können an diese frühneuzeitliche Entwicklung anknüpfen, auch ohne dass der Zusammenhang in seiner historischen Tiefenstruktur noch präsent sein muss.

Esoterik in der Erweiterung. Ursprung und Fortschritt der Menschheit.

<31> Zur Fokussierung esoterischer Religiosität auf das Wissen aus dem Ursprung kommt im Verlauf des 18. Jahrhunderts das Gegenstück der fortschreitenden Wissensakkumulation in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Der Zeitpfeil des Interesses am Gewinn 'höheren Wissens' geht von nun an nicht nur von der Gegenwart zurück, sondern richtet sich auch vom Standort des Betrachters nach vorn. Vorgebildet wird die neue Sicht um 1700 in einer "europaweit geführten Gelehrtenkontroverse über den Anfang und das Ende der Erdgeschichte".⁸³ Die Fortschritte der Naturwissenschaften vermitteln die Zuversicht, nun sei es möglich, "den göttlichen Schöpfungsplan zu dechiffrieren und den Bau der Welt nachzuzeichnen".⁸⁴ In der Mitte des 17. Jahrhunderts hatte James Usher, Erzbischof und Primas von Irland, den Schlusstag der Schöpfung von Himmel und Erde errechnet, den 22. Oktober 4004 vor Christus; der Tag, an dem Noah die Arche bestiegen hatte, war der 7. Dezember 2349.⁸⁵ Der Wunsch nach exakter Berechnung und naturwissenschaftlichem Verständnis der biblischen Angaben zur Erdgeschichte generierte ein neues und lebhaftes Interesse an Fossilien aller Art, besonders an den Versteinerungen von Meerestieren, die man weit ab von jeder Küstenregion gefunden hatte. Ihre Existenz galt als Beweis für die Universalität der Sintflut.⁸⁶ In der Arbeit des Schweizer Sintfluttheoretikers Johann Jakob Scheuchzer wurde die

⁸¹ Müller: "Germania generalis" (wie Anm. 70), 333f.

⁸² Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass derartige Modelle nicht grundsätzlich in ethnisch diskriminierender Absicht entworfen sein müssen. Ein Gegenbeispiel wäre etwa das Ergänzungsmodell zur biblischen Schöpfungsgeschichte, das Isaac La Peyrère um 1640 entwickelt hat, und das dem Bezug auf Adam die These von den Präadamiten entgegenstellte. La Peyrère zielte mit der Vorstellung von unterschiedlichen Ursprungszeiten und -gebieten der Menschheit auf eine Gleichwertigkeit der Völker und Rassen. Das ändert jedoch nichts daran, dass auch Modelle dieser Art entsprechend konfrontativ rezipiert werden konnten. Vgl. dazu Richard H. Popkin: Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence, Leiden u.a. 1987, bes. 146-165: "Pre-Adamism and Racism".

⁸³ Michael Kempe: Wissenschaft, Theologie, Aufklärung. Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733) und die Sintfluttheorie, Epfendorf 2003, 17.

⁸⁴ Kempe: Wissenschaft, Theologie, Aufklärung (wie Anm. 83), 17.

⁸⁵ Cohn: Noah's Flood (wie Anm. 67), 95f

⁸⁶ Vgl. Don Cameron Allen: The Legend of Noah. Renaissance Rationalism in Art, Science and Letters, Urbana 1963, 92-94.

Verbindung von Theologie und Wissenschaft zur "Heiligen Physik". Sie ließ die Auffassung zu, dass die Sintflut als Höhepunkt des Verfalls gleichzeitig als "Tor zum irdischen Heil" gelten könne, wie sein Biograph Michael Kempe schreibt: "Wissenschaftlicher Fortschritt wurde (...) als ein Heilsweg zu Gott verstanden."⁸⁷

<32> Der Leidenschaft für die Erdgeschichte entsprach das Interesse an anderen Welten. Fontenelles "Entretiens sur la pluralité des mondes" von 1686 postulierten andere Populationen auf anderen Planeten des Sonnensystems. In der Esoterik der Renaissance war dies zwar – bei Giordano Bruno – bereits vorgedacht; im Zeitalter der Aufklärung aber zündete diese Vorstellung, die sich konzeptionell auf die neuplatonische 'Kette der Wesen' zurückführen ließ, in der es keine Leerstellen der Schöpfung gab.⁸⁸ Menschliche Entwicklungsgeschichte konnte sich so von ihrer Gebundenheit an die Erde lösen und sich zu einer kosmologischen Perspektive erweitern. Eine Schlüsselstellung hatte wohl der Schweizer Charles Bonnet, dessen "Philosophische Palingenesie" 1769 in deutscher Übersetzung vorlag.⁸⁹ Eine Theorie der Wiedergeburt auf anderen Welten wurde hier zu einer universalen Entwicklungsgeschichte der Perfektibilität, in der die Tiere zu Vernunftwesen aufstiegen, die Menschen zu Engeln.⁹⁰ In Lessings nachgelassenem Manuskript "Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können", finden sich Bonnets Ideen fortentwickelt,⁹¹ 1782 bilden sie die Grundlage für den höchsten Einweihungstext des Geheimbundes der Illuminaten, in dem die Rede ist von der Reise durch "tausend und tausend Welten für tausend und tausend verschiedene Zuschauer (...), und in jeder dieser tausend Welten, deren jede beinahe unendlich ist, neue vollkommenste größte Ordnung und Harmonie".⁹² Die Forschung der Zeit erweitert das Wissen um das Planetensystem: 1781 wird der Uranus entdeckt. 1782 spricht Johann Gottfried Herder vom Fortrücken der Menschen von Planet zu Planet, zu fortgeschrittenen Existenzformen.⁹³ Diese Sichtweise impliziert Gestaltungsmöglichkeiten für eine Gattungselite, für eine höhere Form des Menschen.

<33> Das 18. Jahrhundert hatte also der älteren esoterischen Fixierung auf den Ursprung bereits ein 'höheres Wissen' korreliert, das sich auf Entwicklung durch Fortschritt bezog, hatte einen Spannungsbogen vom Anfang zum Ziel der Geschichte geschlagen.⁹⁴ Das Ende des Aufklärungszeitalters setzt dann einen wiederum erweiterten Horizont durch die Revolutionierung der Zeit. Schon während des 18. Jahrhunderts waren immer wieder Überlegungen darüber aufgetaucht, die Erdgeschichte könnte unvergleichlich viel älter sein, als die aus der Bibel errechneten rund 6000 Jahre;

⁸⁷ Kempe: Wissenschaft, Theologie, Aufklärung (wie Anm. 83), 150ff., 323, 327.

⁸⁸ Vgl. Helmut Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999, 361.

⁸⁹ Übersetzung von Johann Caspar Lavater, Zürich 1769.

⁹⁰ Zander: Geschichte der Seelenwanderung (wie Anm. 88), 362.

⁹¹ Zander: Geschichte der Seelenwanderung (wie Anm. 88), 350f. Zur Rezeption einschlägiger Texte Lessings im esoterischen Diskurs der Moderne vgl. jetzt Daniel Cyranka: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Göttingen 2005.

⁹² Vgl. Monika Neugebauer-Wölk: Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts, Wolfenbüttel / Göttingen 1995, 55f

⁹³ Zander: Geschichte der Seelenwanderung (wie Anm. 88), 358

⁹⁴ Vgl. die eingehende Darstellung der entsprechenden philosophischen Debatte bei Helmut Zedelmaier: Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert, Hamburg 2003.

beweisbar aber waren diese Spekulationen nicht.⁹⁵ Erst als der schottische Geologe James Hutton 1785 seine "Theory of the Earth" vortrug, begann die Phase der wissenschaftlichen Grundlegung des neuen Zeitbewusstseins.⁹⁶ Die Orientierung an der Sintflut verblasste.⁹⁷ Es vollzog sich die "Entdeckung der Tiefenzeit",⁹⁸ deren Ausdehnung man zwar nicht kannte, deren Loslösung von den alttestamentarischen Genealogien nun aber unumkehrbar wurde. In der Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Durchsetzung des neuen Zeitmodells abgeschlossen, und es erscheint Charles Darwins Grundlagenwerk zum Ursprung der Arten, das die Einheit der Schöpfungsgeschichte zerstört.⁹⁹ In der 'Tiefenzeit' hatte sich Entwicklung vollzogen: Erdgeschichte, Geschichte der Lebensformen und schließlich die Entstehung des Menschen traten auseinander. Die Schöpfung verschwand in den Tiefen der Zeit und im Konzept der Evolution.

<34> Esoterik als religiöses Konzept des Wissens will sich dem Wissensfortschritt ihrer jeweiligen Epoche nicht entziehen. Es ist gleichsam die 'Ratio' esoterischer Religiosität, erkenntniskompatibel zu sein. In der Vormoderne gab es dementsprechend auch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem, was wir rückblickend als wissenschaftlichen Fortschritt bezeichnen, und esoterischen Denkweisen. Im 19. Jahrhundert änderte sich dies dramatisch: Die moderne Wissenschaft grenzte sich in Methode und Erkenntnisziel grundsätzlich vom esoterischen Weltbild ab und verzichtete auf den Anspruch, die okkulte Substanz der 'Schöpfung' erkennen zu wollen. Auch moderne esoterische Strömungen nahmen Wissensfortschritte auf, die auf dieser neuen Basis des Denkens entstanden waren. Esoterische Religiosität unterscheidet sich in ihrer Struktur daher grundsätzlich etwa vom christlichen Fundamentalismus, dessen Anhänger bis in die Gegenwart an die Authentizität des Schöpfungsberichts glauben. Das unübersehbare Auseinandertreten zwischen Wissenschaft und Esoterik, das sich seit dem Ende des Zeitalters der Aufklärung entwickelt, hat seinen Grund nicht im Festhalten an biblischer Wortgläubigkeit, sondern im Anspruch auf 'Gnosis': Esoterik verlängert jeden Wissensfortschritt in 'höheres Wissen', steigert ihn damit zu einer im Selbstbild überlegenen Wahrheitsform.

Von der 'Orientalischen Renaissance' zur Ariosophie

<35> Die Aneignung wissenschaftlicher Forschung in den Horizonten esoterischer Spekulation bezog sich keineswegs nur auf die Sphäre der Naturwissenschaft. Esoterik war ja entstanden als Resultat philologischer Arbeit, verbunden mit einem Interesse, das man – in moderner Diktion – als religionsgeschichtlich bezeichnen könnte. Auch diese Option setzte sich fort. Es ist die so genannte 'Orientalische Renaissance', die es esoterischer Religiosität seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert ermöglichte, sich auf der Grundlage einschlägiger Entdeckungen neu zu orientieren. Innerhalb weniger Jahrzehnte stellte die Orientalistik durch philologische Basisarbeit bisher unbekannte Texte

⁹⁵ Vgl. Wolfhart Langer: Verzeitlichungs- und Historisierungstendenzen in der frühen Geologie und Paläontologie, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 8 (1985), 87-97, hier: 89.

⁹⁶ Cohn: Noah's Flood (wie Anm. 67), 102.

⁹⁷ Kempe: Wissenschaft, Theologie, Aufklärung (wie Anm. 83), 329.

⁹⁸ Stephen J. Gould: Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitfeil und Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde, München / Wien 1990.

⁹⁹ Charles Darwin: On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (1859).

zur Verfügung, machte sie lesbar, die den Europäern den Zugang zur religiösen Welt von Persien bis Indien eröffneten.¹⁰⁰ Damit zeigten sich völlig neue Wege der Annäherung an jene mythische Gestalt des Zarathushtra, die seit der Florentiner Renaissance die Parallelfigur zum ägyptischen 'Hermes Trismegistos' darstellte, und von der man mit den 'Chaldäischen Orakeln' nur eine Pseudoquelle besessen hatte. Seit 1723 hatte es zwar in Oxford einen authentischen Text gegeben, ein Manuskript des ältesten einschlägigen Corpus, des so genannten 'Avesta', einer Sammlung von fünf Hymnen in altiranischer Sprache, in der der Name des Zarathushtra erstmals fassbar wird.¹⁰¹ Man konnte diese Schrift jedoch nicht lesen. Das änderte sich erst, als Abraham Anquetil-Duperron 1762 von einer Indienreise zurückkehrte und eine Übersetzung des Avesta mitbrachte, die er 1771 publizierte.¹⁰² Nach Indien war Anquetil deshalb gegangen, weil man wusste, dass Iraner zoroastriischen Glaubens vor der Ausbreitung des Islam nach Osten ausgewichen waren und seit Jahrhunderten als 'Parsen' (Perser) in Gujarat lebten. Hier hatte man dem Franzosen zu einer Übersetzung der 'Heiligen Schrift' der Zoroastrier verholfen.¹⁰³

<36> Die Religion des Zoroaster war damit aus der Pseudowelt der 'Chaldäischen Orakel' in den Texthorizont authentischer Quellen gerückt. Dies war deshalb für das ausgehende 18. Jahrhundert so aufregend, weil die Distanz der Aufklärung zum Christentum Bedarf für religiöse Alternativen erzeugt hatte, die noch deutlich über die bisherige esoterische Symbiose von Hermetik, Neuplatonismus und Christentum hinausgingen. Die alte Suche nach der 'Urreligion' gewann so eine neue, eine orientalische Perspektive. Nachdem Herder Anquetils Arbeit gelesen hatte, schrieb er: "Keine Religion zeigt die sechs Schöpfungstage deutlicher und tiefer, als die Altpersische (...). Nicht bloß liegen bei ihnen die sechs Schöpfungsräume offenbar; sie sind selbst der Grund aller Zeitrechnung geworden (...) kurz, wie aus allem erhellet, Urgrund der ganzen Religion der Natur und Schöpfung."¹⁰⁴ Nur zwei Jahre nach der Publikation dieser Sätze nahm im Zuge der Etablierung der englischen Kolonialherrschaft in Indien eine Entwicklung ihren Anfang, die mit der persischen Option eine folgenreiche Verbindung eingehen sollte: Im Februar 1786 hielt Sir William Jones vor der 'Asiatic Society' in Kalkutta einen Vortrag, in dem er die Hypothese aufstellte, dass es zwischen den indischen, iranischen und europäischen Sprachen eine Verwandtschaft gebe, die auf einen gemeinsamen Ursprung hindeuten würde.¹⁰⁵ Es war die Geburtsstunde der indoeuropäischen Philologie mit ihren völkerkundlichen und religionsgeschichtlichen Konsequenzen. Als eine wichtige Teilgruppe der indoeuropäischen Völkerfamilie galten die 'Arier', ein Begriff, den schon Anquetil benutzt hatte, um die Perser der Antike zu bezeichnen.¹⁰⁶ Um 1800 erweiterte sich der Begriff auf

¹⁰⁰ Überblick bei Kippenberg / Stuckrad: Einführung in die Religionswissenschaft (wie Anm. 61), 28.

¹⁰¹ Eine genaue Datierung des Avesta ist bis heute nicht möglich, das 8. Jahrhundert vor Chr. ist allerdings der spätest mögliche Entstehungszeitpunkt. Vgl. Michael Stausberg: [Artikel] Zarathustra, in: Christoph Auffarth / Jutta Bernard / Hubert Mohr (Hg.): Metzler Lexikon Religion, Bd. 3, Stuttgart / Weimar 2000, 693-695, hier: 693

¹⁰² Michael Stausberg: Zoroaster im 18. Jahrhundert. Zwischen Aufklärung und Esoterik, in: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): Aufklärung und Esoterik, Hamburg 1999, 117-139, hier: 123f.

¹⁰³ Hans G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 44.

¹⁰⁴ Johann Gottfried Herder: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts [1774], in: Ders.: Schriften zum Alten Testament, Frankfurt a. M. 1993, 179-660, hier: 429. Herder hatte Anquetil 1772/73 rezipiert: 1369.

¹⁰⁵ Kippenberg: Entdeckung der Religionsgeschichte (wie Anm. 103), 47.

¹⁰⁶ Léon Poliakov: Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus, Wien/München / Zürich 1971, 217.

die so genannten "Indoiranier", Völker, die viele Jahrhunderte vor Christi Geburt über Iran und Afghanistan nach Indien eingewandert seien. Da ihr Ursprung in Europa gesehen wurde, gab es eine Option zur Überlagerung des Gesamtbegriffs 'Indoeuropäer' durch den der 'Arier'.¹⁰⁷

<37> Die Forschung zu den Ariern setzte 1805 mit dem Bekanntwerden und der Erschließung des Corpus der vedischen Texte ein.¹⁰⁸ 'Veda', das 'heilige Wissen', bezeichnet die Grundschriften des Hinduismus, deren Inhalt im Selbstverständnis der Hindus auf die Erleuchtung frühzeitlicher Seher mit göttlicher Weisheit zurückgeführt wird.¹⁰⁹ 1826 wies der Däne Rasmus Rask in eingehenden sprachwissenschaftlichen Studien die enge Verwandtschaft des indischen Sanskrit mit der Sprache des zoroastrischen 'Avesta' nach, belegte damit die Hypothese von William Jones für die indoiranische, also 'arische' Konnexion.¹¹⁰ Die "Faszination Zarathushtra" (Michael Stausberg) fand damit ihre Fortsetzung in der Faszination, die von den Ariern ausging. Die Suche nach der 'arischen Urzeit' begann und strukturierte sich konfrontativ: Die Einheit der indoeuropäischen Sprachfamilie war ja dadurch gebrochen, dass Gebiete mit semitischer und türkischsprachiger Bevölkerung wie ein Riegel dazwischen lagen und so die Siedlungsgebiete der 'Arier' in zwei Räume trennten – den europäischen und den persisch-indischen.¹¹¹ Es entstand der Völkerdualismus zwischen Ariern und Semiten, der sich auf der Basis der gleichzeitig entstehenden Rassenlehre zunehmend von der Philologie löste und anthropologisch zu einem rassischen Dualismus aufblud: "(...) der Aufstieg der Rassenkunde ermöglichte (...) das Projekt der Schaffung einer neuen Konzeption der weißen Rasse, einer reinen weißen Rasse, der der arische Name zugeordnet wurde, die aus einer rein weißen Teilmenge der Indoeuropäer hervorging, die in Europa oder Zentralasien beheimatet waren."¹¹² Die Europäer gehören der arischen Rasse an, damit sind sie menscheitsgeschichtlich anderen Ursprungs als die Juden,¹¹³ dasjenige der semitischen Völker, mit dem man es in Europa im Wesentlichen zu tun hatte.

<38> Diese per se wenig aufregende Feststellung konnte deshalb Brisanz gewinnen, weil sich esoterische Religiosität auf die jeweilige Ursprungskonzeption ihrer Zeit bezieht. Es ging um das Wissen aus dem Ursprung, und damit um die Definitionshoheit über den Ursprung. In der Renaissancekonzeption hatten die Juden zunächst im Zentrum der Dignität der Schöpfung gestanden. Mit ihrem Interesse an Altem Testament und Kabbala, allgemein an der 'hebraica veritas',¹¹⁴ hatten

¹⁰⁷ Michael Bergunder / Rahul Peter Das: "Arier", "Draviden" und politische Diskurse in Südasien, in: Dies. (Hg.): "Arier" und "Draviden". Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens, Halle 2002, 7-13, bes. 7. Der Arierbegriff ist bis heute diffus und kann verschiedene Inhalte umfassen. Vgl. Maria Schetelich: Bild, Abbild, Mythos. Die Arier in den Arbeiten deutscher Indologen, in: Bergunder / Das: "Arier" und "Draviden", 40-56, hier: 41, 43.

¹⁰⁸ Schetelich: Bild, Abbild, Mythos (wie Anm. 107), 42.

¹⁰⁹ Christoph Auffarth / Jutta Bernard / Hubert Mohr (Hg.): Metzler Lexikon Religion, Bd. 1, Stuttgart / Weimar 1999, 530.

¹¹⁰ Stausberg: Faszination Zarathushtra (wie Anm. 47), 834.

¹¹¹ gl. Thomas R. Trautmann: Die Entdeckung von "arisch" und "dravidisch" in Britisch-Indien. Eine Erzählung zweier Städte, in: Bergunder / Das: "Arier" und "Draviden" (wie Anm. 107), 14-39, hier: 15.

¹¹² Trautmann: Die Entdeckung (wie Anm. 111), 35 u. 44. Vgl. auch Klaus von See: Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen, Heidelberg 1994, 289f.

¹¹³ Poliakov: Der arische Mythos (wie Anm. 106), 297.

¹¹⁴ Vgl. etwa Allison Coudert / Jeffrey S. Shoulson (Hg.): Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe, Philadelphia 2004.

die Humanisten sogar einen Gegenpol zum christlichen Antijudaismus gebildet.¹¹⁵ In den 'germanischen' Renaissance war die Bedeutung jüdischer Überlieferung dann zurückgedrängt worden. Aber erst in der Folgewirkung der 'Orientalischen Renaissance' können die Juden in einen nicht mehr überbrückbaren Gegensatz zur Konstruktion eines heiligen Ursprungs geraten. Dies beinhaltet eine enorme Sprengkraft. Dem antijüdischen Denken christlicher Provenienz kann sich nun ein antisemitisches Denken verbinden, das dem esoterischen Weltbild kompatibel ist. Damit entsteht erstmals die Möglichkeit, dass das gesamte Spektrum der religiösen Kultur Europas von einem Denken erfasst wird, das sich gegen die Juden richtet.

<39> Im Ausgang des 19. Jahrhunderts setzte sich die Tendenz durch, die 'Urreligion' im Zarathushtraglauben wiederzuerwecken. 1890 gründete ein gewisser Otoman Hanish¹¹⁶ in Chicago eine Religionsgemeinschaft, die sich 'Mazdaznan' nannte, nach 'Ahura Mazda', dem positiven Schöpfergott des Zoroastrismus.¹¹⁷ Hanisch ließ sich als neuer Zarathushtra verehren; seine arische Urreligion setzte er aus Wiedergeburt- und Rasselehren zusammen. Diese Lehre sei so alt wie die weiße Rasse selbst, deren Weiterentwicklung auf den Stufen der Rassenleiter unbegrenzte Möglichkeiten der Annäherung an Gott eröffne.¹¹⁸ Die Rassenlehre, die sich im 19. Jahrhundert zu einem wichtigen universitären Wissensgebiet entwickelt hatte, hat zwar per se mit Esoterik nichts zu tun, sie eignet sich aber hervorragend zur esoterischen Erweiterung, die dann eintritt, wenn sie kosmologisch aufgeladen wird – die Entwicklung der Rassen etwa auf verschiedenen Planeten stattfindet – oder wenn die bevorzugte Rasse in ihrer Evolution über das normale Menschsein hinausgedacht wird. Hanishs religionspolitisches Ziel war die Gründung eines arischen Welt- und Friedensreiches, in dem sich die Arier zu einer "hellen oder durchsichtigen Rasse mit einem alabasternen Leib" weiterentwickeln konnten.¹¹⁹ 1907 griff die Bewegung nach Europa aus, bildete Schwerpunkte in Sachsen und in der Schweiz. In Wien wurde Leopold von Schroeder 1899 Professor für Indologie und konzentrierte seine Forschungen auf die Rekonstruktion der Religion der arischen Urzeit.¹²⁰ 1914 und 1916 erscheint das Standardwerk "Arische Religion" in zwei Bänden.¹²¹ Schroeders Interesse ist keineswegs rein akademisch. Auf der Basis seiner Untersuchungen strebt er eine Erneuerung der Religion seiner eigenen Zeit an, die "nur aus dem Rückgriff auf dieses Ursprüngliche zu gewinnen ist."¹²²

<40> Die Ariosophie, die 'Urweisheit' von den Ariern, fand weitere Gründungsfiguren im kulturellen Milieu des Wiener 'Fin de siècle'. Die wichtigsten Träger dieser Bewegung waren Guido List und Adolf Josef Lanz, die sich in ihrer esoterischen Identität Guido von List und Jörg Lanz von Lieben-

¹¹⁵ Berühmt vor allem der Widerstand Johannes Reuchlins gegen die Bestrebungen, die alte hebräische Überlieferung zu vernichten. Vgl. Wilhelm Maurer: Reuchlin und das Judentum, in: Hermann Kling und Stefan Rhein (Hg.): Johannes Reuchlin (1455-1522), Sigmaringen 1994, 267-276.

¹¹⁶ Michael Stausberg: Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 2, Stuttgart 2002, 392f.

¹¹⁷ Stausberg: Die Religion Zarathushtras (wie Anm. 116), 393.

¹¹⁸ Stausberg: Die Religion Zarathushtras (wie Anm. 116), 388.

¹¹⁹ Ulrich Linse: Mazdaznan – die Rassenreligion vom arischen Friedensreich, in: Stefanie v. Schnurbein / Justus H. Ulbricht (Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe "arteigener Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende", Würzburg 2001, 268-291, Zitat 278.

¹²⁰ Schetelich: Bild, Abbild, Mythos (wie Anm. 107), 46.

¹²¹ Leopold von Schroeder: Arische Religion, Bd. 1: Der arische Himmelsgott. Das höchste gute Wesen, Bd. 2: Naturverehrung und Lebensfeste, Leipzig 1914/1916.

¹²² Schetelich: Bild, Abbild, Mythos (wie Anm. 107), 47

fels nannten.¹²³ List hatte 1902, krankheitsbedingt für einige Zeit erblindet, Erweckungserlebnisse, die er als 'Erberinnern' bezeichnete. Erste Ergebnisse seiner Gedächtniskunst waren esoterische Einsichten zur arischen Ursprache, die er der Wiener Akademie der Wissenschaften einsandte.¹²⁴ Da die Akademie das Manuskript kommentarlos zurückgab, beschlossen Lists Anhänger, eine konkurrierende wissenschaftliche Sozietät zu begründen, die 'Guido von List-Gesellschaft', von der einschlägige Forschungen finanziert und publiziert wurden, eine Gesellschaft, der zahlreiche Wiener Honoratioren angehörten, darunter hohe Beamte, Professoren und Industrielle.¹²⁵ Ein wesentliches Forschungsziel war es, die Bedingungen zur Züchtung einer arischen 'Edelrasse' zu erkunden. Nur reinrassige Arier sollten im Staat der Zukunft bürgerliche Rechte genießen.¹²⁶ Eng befreundet mit List war Adolf Josef Lanz, der Weihnachten 1900 zusammen mit seinen Brüdern den "Orden vom Neuen Tempel" gegründet hatte, der laut Regularium die "Neubelebung der alten arioheroischen Idee eines auf Rassengleichheit aufgebauten Männerverbandes" zum Ziel hatte.¹²⁷ Zu den Aufgaben im Einzelnen gehörte die wissenschaftliche Erforschung der arioheroischen Rasse mit der Anlage von Stammbäumen, Heirat nur mit 'Gleichrassigen', die Einrichtung von 'Rassen-Reservationen' mit naturgemäßer Lebensweise usw.¹²⁸ 1905 rief Lanz die Zeitschrift 'Ostara' ins Leben, um dem geheim wirkenden Orden ein öffentliches Forum zur Seite zu stellen.¹²⁹ In der Ordenskorrespondenz gibt es einen Brief von Lanz an einen gewissen 'Aemilius', datiert vom 22. Februar 1932: "Weißt Du, daß Hitler einer unserer Schüler ist. Du wirst noch erleben, daß er und dadurch auch wir siegen und eine Bewegung entfachen werden, die die Welt erzittern macht."¹³⁰

'Hitlers Religion' und die Strukturen neuzeitlicher Esoterik

<41> Überliefert ist dieses Schreiben von Wilfried Daim, einem Wiener Psychoanalytiker. Daim hatte in der unmittelbaren Nachkriegsphase den Plan gefasst, eine "Psychopathologie des totalen Staates" zu schreiben und den Nationalsozialismus als "perverses Religionssystem" darzustellen.¹³¹ Bei seinen einschlägigen Recherchen war er auf Adolf Lanz gestoßen und hatte ihn 1951 aufgesucht. Lanz erzählte ihm, der junge Hitler sei 1909 bei ihm gewesen und habe um einige Ausgaben seiner 'Ostara' gebeten, die ihm bei seiner Lektüre gefehlt hätten.¹³² Die Einschätzung des Lanz durch Daim entsprach ganz dessen professioneller Optik: "Für seine Ideen war er sicherlich nicht verantwortlich (...), sie waren (...) eindeutig pathologisch".¹³³ Trotzdem studierte Daim

¹²³ Im Überblick: Bernhard Maier: Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild, München 2003, 155-157.

¹²⁴ Stefanie v. Schnurbein: Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert, Heidelberg 1992, 87f.

¹²⁵ Schnurbein: Religion als Kulturkritik (wie Anm. 124), 88f.

¹²⁶ Schnurbein: Religion als Kulturkritik (wie Anm. 124), 92.

¹²⁷ Ekkehard Hieronimus: Jörg Lanz von Liebenfels, in: Uwe Puschner / Walter Schmitz / Justus H. Ulbricht (Hg.): Handbuch zur "Völkischen Bewegung" 1871-1918, München 1999, 131-146, Zitat 134.

¹²⁸ Hieronimus: Lanz von Liebenfels (wie Anm. 127), 136.

¹²⁹ Ekkehard Hieronimus: Lanz von Liebenfels. Eine Bibliographie, Toppenstedt 1991, 44-74.

¹³⁰ Hieronimus: Lanz von Liebenfels (wie Anm. 127), 143.

¹³¹ Wilfried Daim: Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Die sektiererischen Grundlagen des Nationalsozialismus [zuerst 1958], Berlin 1991, 17.

¹³² Daim: Der Mann, der Hitler die Ideen gab (wie Anm. 131), 25f.

¹³³ Daim: Der Mann, der Hitler die Ideen gab (wie Anm. 131) 20.

seine Schriften und kam zu dem Schluss, "daß hier fast das gesamte nationalsozialistische System vorlag, kraß und radikal formuliert wie nirgendwo".¹³⁴ 1958 publizierte er die Ergebnisse seiner Untersuchungen unter dem Titel "Der Mann, der Hitler die Ideen gab". Nahezu drei Jahrzehnte später, 1985, erschien die Dissertation des Oxforder Germanisten Nicholas Goodrick-Clarke, die das Thema aufgriff und ausweitete: "The Occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and their Influence on Nazi Ideology".¹³⁵ Goodrick-Clarke analysierte die Verbindungen zwischen der frühen NSDAP und der Wiener esoterischen Szenerie ihrer Zeit und kam zu dem Ergebnis, "daß die Phantastereien der Ariosophen nicht nur Symptome von Angst und kultureller Nostalgie waren, sondern ein zündender Funke für die ultimative Traumwelt des Dritten Reiches".¹³⁶

<42> In der deutschen Zeitgeschichte wurde diese Spezialthematik innerhalb der Theorie von den 'Politischen Religionen' ebenso wenig diskutiert wie das gesamte Modell. Als Hans Mommsen während der Münchner Tagung von 1996¹³⁷ einer Stellungnahme nicht mehr ausweichen konnte, lehnte er jeden Bezug der nationalsozialistischen Ideologie zur Ariosophie explizit ab. Auf die Bemerkung Michael Leys: "wenn Sie Lanz lesen und seine Schriften lesen, dann wissen Sie, woher Hitler einen Großteil seiner Ideen hat", antwortete Mommsen: "die neuere, zum Teil noch nicht veröffentlichte Hitlerforschung wird zeigen, daß diese Lanz-von-Liebenfels-Beeinflussung, überhaupt der frühe Wiener Hitler, in dieser Form gar nicht aufrechterhalten werden kann (...), auch wenn in 'Mein Kampf' einige Anklänge davon da sind." Zwischenruf Ley: "Er hat wörtlich abgeschrieben". Darauf Mommsen: "Ja, das mag schon sein, und es stimmt trotzdem, und da fühle ich mich überhaupt nicht einsam in dieser Position. Es gibt fast niemanden, der diese Auffassung vertritt, daß Hitler die sektiererischen Linien von Lanz von Liebenfels zum Dogma der NSDAP gemacht hätte, dies ist einfach ein Irrtum."¹³⁸

<43> 2001 erschien "Hitlers Gott", ein Buch des jungen Historikers Michael Reißmann, in dem er sich eingehend mit der Wiener und Münchner esoterischen Szenerie vor und nach dem Ersten Weltkrieg befasste. Nach Prüfung der einschlägigen Quellen kam er zu demselben Schluss wie Hans Mommsen und lehnte einen nachweisbaren realhistorischen Bezug zur zeitgenössischen Esoterik ab.¹³⁹ Trotzdem rief er dazu auf, die Geschichte des 'Okkultismus' im Dritten Reich nicht mehr zu ignorieren.¹⁴⁰ Dann geschah jedoch etwas Merkwürdiges: Reißmann glaubte, diesem Postulat zu entsprechen, indem er die Denkweisen und Thesen der so genannten Kryptohistorie referierte, also derjenigen mythischen Bilder, die sich moderne Esoteriker vom Nationalsozialismus gemacht haben.¹⁴¹ Das mag für eine Geschichte der esoterischen Strömungen des 20. Jahrhunderts interessant sein. Zur wissenschaftlichen Erkenntnis des religionsgeschichtlichen Hintergrunds im Dritten Reich trägt ein solches Verfahren nichts bei. Es kann daher auch nicht zu einer wissenschaftlich begründeten Aussage zum Thema führen. Das Fazit dieses Exkurses: "Weder Hitler

¹³⁴ Daim: Der Mann, der Hitler die Ideen gab (wie Anm. 131), 21.

¹³⁵ Deutsche Ausgabe: Nicholas Goodrick-Clarke: Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus, Graz / Stuttgart 1997.

¹³⁶ Goodrick-Clarke: Okkulte Wurzeln (wie Anm. 135), bes. 129-135, Zitat: 13.

¹³⁷ Siehe oben bei Anm. 23-28.

¹³⁸ Maier / Schäfer: 'Totalitarismus' (wie Anm. 23), 196f.

¹³⁹ Michael Reißmann: Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators, Zürich / München 2001, vgl. 113-135.

¹⁴⁰ Reißmann: Hitlers Gott (wie Anm. 139), 142f.

¹⁴¹ Vgl. den Exkurs "Nationalsozialismus und Okkultismus", 138-172.

selbst noch die NS-Ideologie können also mit dem Etikett 'okkultistisch' versehen werden",¹⁴² ist daher gegenstandslos.

<44> So bleibt das Thema nach wie vor im Horizont eher populärwissenschaftlicher Werke wie der 2004 erschienenen Monographie des Dokumentarfilmers und Fachjournalisten Michael Hesemann, die unter dem Titel "Hitlers Religion" nachzuweisen versucht, "daß der Nationalsozialismus aus den esoterischen Strömungen des 19. Jahrhunderts – von der Theosophie und Ariosophie bis zum Wagnerianismus – hervorging. Er war nichts anderes als die politische Umsetzung ihrer abstrusen Heilslehren (...). Fast die gesamte Machtelite des Dritten Reiches hatte sich intensiv mit den esoterischen Lehren Richard Wagners (wie Hitler, Eckart, Rosenberg, Goebbels) und der neognostischen Mystik (wie Eckart, Rosenberg und Goebbels) befasst oder esoterischen Männerbünden angehört (wie Heß, Himmler, Rosenberg, Eckart und Frank)."¹⁴³ "Hitler war Esoteriker!"¹⁴⁴

<45> Auch die Autorin des vorliegenden Beitrags ist der Auffassung, dass Hitler Esoteriker war. Aber die Herausarbeitung dieser Esoterik aus dem 19. Jahrhundert greift zu kurz, orientiert sich ausschließlich an den historischen Spätformen dieser Glaubenskonzeption, die nicht in ihren gesamten ideengeschichtlichen Kontext eingeordnet und daher nur als abstruse und bizarre Heilslehren verstanden werden. Was würde es uns helfen, wenn wir zweifelsfrei nachweisen könnten, dass Hitler im Alter von zwanzig Jahren Lanz aufgesucht und Ostara-Hefte erbeten hat? Sollen wir daraus lernen, dass er deshalb sein ganzes Leben lang den Ideen eines pathologisch deformierten Menschen anhing? Sollen wir die Persönlichkeitsstruktur Hitlers als pathologisch verstehen? Dem könnte man allenfalls folgen, wenn da nicht das Problem wäre, dass die Deutschen in ihrer großen Mehrheit einschließlich bedeutender Teile ihrer Elite, ebenso wie die Anhänger des Faschismus in Europa, von seinen Vorstellungen fasziniert waren oder doch zumindest nur wenig Probleme mit ihrer religiösen Einbettung hatten. Alle geisteskrank? Alle befangen in einer 'Traumwelt'? In jeder der bisher präsentierten Sichtweisen steht die nationalsozialistische Denk- und Glaubenswelt im Bezugsfeld ideengeschichtlicher Strömungen von fundamentaler Niveaulosigkeit. Es entsteht immer dieselbe Herausforderung: Wie mache ich plausibel, dass die Deutschen, eine in europäischer Kultur und Zivilisation zutiefst verankerte Nation, einem 'Führer' folgten, der nichts vermittelte als Wahngelbde und Banalität?

<46> Aus dieser Sackgasse wird die historische Forschung nur herauskommen, wenn sie der Esoterik der Moderne historische Tiefenschärfe verleiht, die in die Frühe Neuzeit zurückgeht. 'Hitlers Religion' steht nicht in der Tradition des Lanz von Liebenfels; Lanz von Liebenfels und Hitler stehen jeder für sich in der Tradition abendländischer Esoterik, und es ist völlig irrelevant, ob sie Kontakt miteinander hatten. In seinem Ursprung handelt es sich bei der esoterischen Glaubensform um ein Modell der gebildeten Elite, und auf dieser Basis bleibt esoterisches Denken bis heute elitenkompatibel. Selbstverständlich ist es richtig, dass die Führungsfiguren des Dritten Reiches und deren Argumentationsweise von banalen Formen der Popularisierung esoterischen Denkens geprägt sind, wie sie in besonderem Maße erst die Moderne hervorbringt. Aber das verstellt keineswegs alle Rezeptionsmöglichkeiten in den gebildeten Kreisen der Gesellschaft. Beide Tendenzen, die lange Kontinuität esoterisch-religiöser Kultur, und deren jüngere Breitenwirkung auch in bildungs-

¹⁴² Reißmann: Hitlers Gott (wie Anm. 139), 171.

¹⁴³ Michael Hesemann: Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus, München 2004, Zitat 19.

¹⁴⁴ Hesemann: Hitlers Religion (wie Anm. 143), 29.

fernen Schichten, verbinden sich im Nationalsozialismus zu einem untrennbaren Ganzen. Beides ist Wirkungshintergrund der spezifischen Religiosität im Dritten Reich.

<47> Die konkrete Anwendung der Elemente des esoterischen Entwicklungsprofils und seiner Strukturen auf die Forschungskontroverse um 'Hitlers Religion' stellt die Debatte auf neue Grundlagen, kann Probleme präzisieren und manche Konfrontation als Scheingegensatz auflösen. Dabei muss stets präsent bleiben, dass es sich nicht um eine in sich geschlossene Lehre handelt. Esoterische Religiosität ist nicht nur adogmatisch, sondern antidogmatisch. Das esoterische Weltbild ist stets offen für seine Weiterentwicklung durch den Zugewinn an Wissen und Erleuchtung. Daher ist die Feststellung von Hans Mommsen, Hitler habe die Ariosophie nicht zum Dogma der NSDAP gemacht, so richtig wie sinnlos. Fehlende Lehrverbindlichkeit indiziert nicht fehlende Religiosität. Nicht jedes Glaubensmuster ist dogmatisch.

<48> Esoterische Religiosität ist aber auch nicht beliebig. Sie steht in einer Denktradition mit einem Fundus von Vorstellungen, die individuell kombinierbar sind, aber doch spezifische Konturen verleihen. Zu den zentralen Elementen in diesem Sinne gehört der Neuplatonismus, wie er seit der Renaissance rezipiert wurde. Dieses neuzeitlich-neuplatonische Denken kennt keinen Gegensatz von Transzendenz und Immanenz. Das Göttliche verströmt sich in die Welt und bildet die 'Kette der Wesen', die vom höchsten bis zum niedrigsten Geschöpf eine innere Verbindung aufweist und damit innerweltlich teil hat am göttlichen Prinzip. Man kann esoterische Religiosität nicht fassen, wenn man den Religionsbegriff mit dem Transzendenzbezug identifiziert. Hockerts tut genau dies, wenn er das Jenseits bei Hitler sucht und nicht findet: "Wenn Hitler von 'Unsterblichkeit' sprach, so meinte er eine Art 'biologische Große Seinskette' des rassisch definierten Volkes."¹⁴⁵ So ist es, und das kennzeichnet sein Denken nicht als areligiös, sondern als esoterisch. Aus den "Monologen im Führerhauptquartier" ist die Bemerkung überliefert: "Die Kirche muß jetzt schon mehr und mehr Konzessionen machen (...) Es braucht nur noch der Nachweis geführt zu werden, daß das Anorganische und das Organische in der Natur ohne Grenze ineinanderüberfließen!"¹⁴⁶ Die Ablehnung einer Trennung zwischen lebender und toter Materie ist ein Kennzeichen neuplatonisch inspirierter Esoterik, denn es gibt in der Kette der Wesen nur Kontinuitäten, keinen Bruch zwischen zwei Seinsqualitäten

<49> Als Zentrum des Streits um das Konzept der 'Politischen Religion' darf die Frage gelten, ob es sich beim nationalsozialistischen Weltbild überhaupt um Religion handelt, oder ob es nicht eher um eine Form zeitgenössischer Wissenschaft geht. Claus-Ekkehard Bärsch hat seiner Analyse von Hitlers "Mein Kampf" diese Frage vorangestellt: Geht es bei Hitlers Denken um "materialistisch-evolutionären Biologismus", oder überwiegt "der religiöse Gehalt in der Bestimmung von 'Rasse' und 'Volk'"?¹⁴⁷ Entsprechend seiner Grundkonzeption entscheidet Bärsch diese Alternative zugunsten der religiösen Dimension. Bei den Historikern ist die gegenteilige Variante deutlich weiter verbreitet, denn hier wird auf Quellen verwiesen, in denen sich Hitler selbst zu dieser Frage äußert. Diese Quellen sind vergleichsweise eindeutig:

¹⁴⁵ Hockerts: Nationalsozialismus (wie Anm. 35), 62.

¹⁴⁶ Adolf Hitler: Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims, hg. v. Werner Jochmann, Hamburg 1980, 83.

¹⁴⁷ Bärsch: Die politische Religion (wie Anm. 33), 272.

"Hitler hat die NSDAP nicht als Träger einer Religion verstanden. Im Gegenteil: Er betonte immerzu, daß die nationalsozialistische 'Weltanschauung' auf Wissenschaft basiere", schreibt Hockerts in seinem Forschungsüberblick: "Als besonders markanter Beleg gilt eine Rede Hitlers auf dem Parteitag 1938, in der er hervorhob, der Nationalsozialismus sei eine 'kühle Wirklichkeitslehre schärfster wissenschaftlicher Erkenntnisse', und daher wünsche er keine 'kultische Bewegung' und keinen 'Mystizismus'."¹⁴⁸ Aus Hitlers "Monologen im Führerhauptquartier" ist der Satz überliefert: "Niemand aber darf der Nationalsozialismus sich bemühen, in äffischer Weise kultisch eine Religion nachzuahmen, für ihn gilt immer nur, wissenschaftlich eine Lehre aufzubauen, die nichts weiter ist als ein Kultus der Vernunft."¹⁴⁹ Reißmann formuliert: "Hitler dachte nach eigenem Befinden nicht in mystisch-esoterischen, sondern in rationalen Kategorien".¹⁵⁰ Dieser Befund ist richtig, aber er wird dann problematisch, wenn mit ihm immer wieder suggeriert wird, dies könne für die wissenschaftliche Urteilsbildung relevant sein. Das Selbstbild von Nationalsozialisten über den Charakter ihrer Ideologie kann aber nicht für das geschichtswissenschaftliche Verständnis maßgebend sein.

<50> Vor der Folie eines Basismodells esoterischer Religiosität löst sich der Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft auf,¹⁵¹ das Problem erweist sich als Scheinproblem und verliert damit seinen Stellenwert. In den Strukturen esoterischer Religiosität gibt es keinen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen. Tiefste religiöse Erkenntnis ist vielmehr Resultat von Wissen, einem Wissen, das den Anspruch erhebt, mit dem jeweiligen Stand der Wissenschaft kompatibel zu sein – in seiner Qualität als 'höheres Wissen' aber immer auch darüber hinausgeht. Dieses Überschreiten der – modern gesprochen – akademisch akzeptierten Wissenschaft bewegt sich in einem kosmologisch orientierten Weltbild, das sich bei Hitler vielfach nachweisen lässt: "Wenn erst einmal das Wissen um das Universum sich verbreitet, wenn der Großteil der Menschen sich klar darüber wird, daß die Sterne nicht Leuchtkörper sind, sondern Welten, vielleicht belebte Welten, wie die unsere, dann wird die Lehre des Christentums völlig ad absurdum geführt", erklärte Hitler 1941.¹⁵² Die Wissenschaftshistorikerin Brigitte Nagel hat herausgearbeitet, dass in Linz "eine Gebäudegruppe für makro- und mikrokosmische Institute" entstehen sollte samt Planetarium und Observatorium.¹⁵³ Das Projekt stand im Kontext der esoterisch inspirierten 'Welteislehre' des Österreicher Hanns Hörbiger, der von einer 'Urkatastrophe' ausging, bei der riesige Eisblöcke in eine Ursonne gestürzt seien.¹⁵⁴ Abgeleitet wurden daraus Theorien des Wechsels von Eiszeiten und Sintfluten.¹⁵⁵ Die Lehre Hörbigers machte auch deshalb eine bedeutende Karriere im völkischen Glaubensmilieu seiner Zeit, weil er sie als Verifizierung des uralten Wissens nordischer Quellen präsentierte: Die germani-

¹⁴⁸ Hockerts: Nationalsozialismus (wie Anm. 35), 56.

¹⁴⁹ Hitler: Monologe (wie Anm. 146), 67.

¹⁵⁰ Reißmann: Hitlers Gott (wie Anm. 139), 123.

¹⁵¹ Vgl. Michael Bergunder: Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik, in: Eilert Herms (Hg.): Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik, Gütersloh 2005, 559-578, bes. 572-576.

¹⁵² Hitler: Monologe (wie Anm. 146), 83.

¹⁵³ Brigitte Nagel: Die Welteislehre. Ihre Geschichte und ihre Rolle im "Dritten Reich", Stuttgart 1991, 66.

¹⁵⁴ Brigitte Nagel: Die Welteislehre. Ihre Geschichte und ihre Bedeutung im "Dritten Reich", in: Christoph Meinel / Peter Voswinkel (Hg.): Medizin, Naturwissenschaft, Technik und Nationalsozialismus, Stuttgart 1994, 166-172, hier 166f.

¹⁵⁵ Nagel: Die Welteislehre (wie Anm. 153), 24-26.

sche Heldendichtung der Edda schilderte eine Weltentstehung aus dem Eis.¹⁵⁶ Führende Nationalsozialisten befassten sich damit; der so genannte "Katastrophismus" Hitlers ist auch hier verankert.¹⁵⁷ Er resultierte aus einer Erkenntnislehre, die esoterische Gedächtniskunst über ein Wissen vor der Sintflut und esoterische Imagination auf die Ergebnisse zeitgenössischer Wissenschaft projizierte: "Nun kann ja die Sage nichts aus dem Nichts gegriffen haben", erklärte Hitler im Führerhauptquartier im Januar 1942: "wir tun gut daran, anzunehmen, daß das, was die Mythologie von Göttergestalten zu berichten weiß, die Erinnerung ist an eine einstige Wirklichkeit (...) Ich kann mir das nur so erklären, daß eine ungeheure Naturkatastrophe eine Menschheit ausgelöscht hat, die im Besitz einer höchsten Kultur gewesen ist",¹⁵⁸ und aus den Tischgesprächen verlautet: "Ich glaube, diese Fragen werden sich nur lösen, wenn eines Tages ein Mensch intuitiv Zusammenhänge schaut und der exakten Wissenschaft damit den Weg weist. Wir werden sonst nie hinter den Schleier schauen, den die Katastrophe zwischen uns und die Vorwelt hat fallen lassen."¹⁵⁹

<51> Der kosmologische 'Katastrophismus' verweist auf das apokalyptisch-chiliasmische Denken, das im 'Tausendjährigen Reich' eine so unbestreitbar große Rolle spielte. Eric Voegelin hatte den Bezug darauf zum Ausgangspunkt seiner Theorie der 'Politischen Religionen' gemacht, noch bevor er die Gnosislehre entwickelte; Claus-Ekkehard Bärsch hat das apokalyptische Denken ins Zentrum seiner Ableitung nationalsozialistischer Religiosität aus der Kultur des Christentums gestellt und damit die Judenvernichtung letztlich auf christliche Muster religiösen Denkens zurückgeführt.¹⁶⁰ Das Problem an dieser Zuordnung ist, dass weder Apokalypse noch Chiliasmus aus dem Christentum stammen, sondern jüdischen Ursprungs sind.¹⁶¹ Die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde stand im Alten Testament, bevor sie in die Offenbarung des Johannes einging: "Die altchristliche Apokalyptik, mit der jüdischen eng verwoben, setzte diese unmittelbar fort."¹⁶² Geht die Bereitschaft zum Holocaust letztlich also auf jüdische Glaubensstrukturen zurück? Die Absurdität einer solchen Feststellung zeigt die ganze Dysfunktionalität dieses Ansatzes. Apokalypse und Chiliasmus sind nicht Kennzeichen einer bestimmten Religion, sondern religiöse Optionen innerhalb von Judentum, Christentum und Esoterik. Auch für den Kontext esoterischer Religiosität lässt sich die Verbindung mit apokalyptischem Denken vielfach zeigen.¹⁶³ Die Reprä-

¹⁵⁶ Vgl. Robert Bowen: *Universal Ice. Science and Ideology in the Nazi State*, London 1993, 83-89.

¹⁵⁷ Dazu Linus Hauser: *Kritik der neomythischen Vernunft*, Bd. 1: *Menschen als Götter der Erde (1800-1945)*, Paderborn u.a. 2004, 445-453. Belege für Hitlers Rezeption der Welteislehre bei Nagel: *Die Welteislehre (wie Anm. 160)*, 65-68.

¹⁵⁸ Hitler: *Monologe (wie Anm. 146)*, 232.

¹⁵⁹ Henry Picker: *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Vollständig überarbeitete und erweiterte Neuauflage mit bisher unbekanntem Selbstzeugnissen Adolf Hitlers*, Stuttgart 1977, 94.

¹⁶⁰ Dazu oben die Abschnitte <10> und <11>. Vgl. auch René Freund: *Braune Magie? Okkultismus, New Age und Nationalsozialismus*, Wien 1995, 3. Aufl. Wien 1998, bes. 34.

¹⁶¹ Vgl. z.B. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Bd. 1, Tübingen 1957, 467-469. Ausführlicher Norman Cohn: *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse [zuerst engl. 1993]*, Frankfurt a. M. / Leipzig 1997, bes. 248-294.

¹⁶² *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (wie Anm. 161)*, 467.

¹⁶³ Nur ein Beispiel ist der Entstehungskontext des Rosenkruzertums im frühen 17. Jahrhundert. Dessen Inspirator, Tobias Hess, bezog sich mit seiner stark ausgeprägten eschatologischen Naherwartung auf das sog. 4. Buch Esra, eine außerbiblische jüdische Apokalypse. Vgl. Carlos Gilly: *Einführung*, in: *Fama Fratemitatis. Das Urmanifest der Rosenkreuzer Bruderschaft. Zum ersten Mal nach den Manuskripten bearbeitet, die vor dem Erstdruck von 1614 entstanden sind*, durch Pleun van der Kooij, Haarlem 1998, 9-26, bes. 21-29.

sentanz der Apokalyptik im nationalsozialistischen Weltbild belegt nicht die Schuld des Christentums am Holocaust, sondern verweist auf die Vielfalt der Elemente und Kombinationen in der abendländischen Religionsgeschichte, auf ihre historische Pluralität. Die nationalsozialistische Weltanschauung ist nicht Ergebnis christlicher Glaubensstradition, sondern eine der möglichen Manifestationen europäischer Religionsgeschichte der Neuzeit, deren anhaltende Gleichsetzung mit dem Christentum die Komplexität ihrer Strukturen verdeckt.

<52> Die Notwendigkeit der genauen Diagnose religionsgeschichtlicher Zuordnungen gilt über die Frage der Verortung des apokalyptischen Denkens hinaus und betrifft zentral das Problem religiöser Selbstbilder im Dritten Reich. Dabei geht es weniger um die Protagonisten der politischen Führung: Hitler, ein Himmler, ein Goebbels, waren sich im Klaren darüber, dass sie keine Christen waren; sie wollten keine sein.¹⁶⁴ Anders sah das allerdings bei der breiten Bevölkerung aus, denn viele Menschen hielten auch dann an einem christlichen Selbstverständnis fest, wenn sie nationalsozialistischer Ideologie folgten. Michael Reißmann hat diese Beobachtung mit den Worten: "Hitler (...) glaubte an die Vorsehung, die Deutschen mehrheitlich an den altbewährten christlichen Gott" zum Ausdruck gebracht.¹⁶⁵ Auflösbar wird diese Diskrepanz dann, wenn man entsprechende Selbstbilder der Moderne auf das frühneuzeitliche esoterische Glaubensmuster des 'wahren Christentums' zurückführt.¹⁶⁶ Schon das 'deutsche Christentum' des Kaiserreichs war als eine "höhere Form des Christentums" konzipiert, wie Peter Walkenhorst festgestellt hat.¹⁶⁷ Wilfried Daim hat in seiner Analyse der Ariosophie des Adolf Lanz derartige pseudochristliche Elemente herausgearbeitet. Bei Lanz gibt es einen "Frauja Christus", der die "Kirche der Rassenreinheit" gründet und die Aufgabe hat, die "Niederrassigen" auszulöschen und "die gute, höhere Menschenart zu erlösen".¹⁶⁸ Lanz glaubte damit zu den "wahren Ursprüngen des Christentums" zurückzukehren.¹⁶⁹ Derartige krasse Formen esoterischer Aneignung christlicher Grundbegriffe gegen ihren Sinn sind typische Erscheinungen der Moderne und werden sich frühneuzeitlich wohl kaum finden lassen. Das Grundmuster aber der Okkupation christlicher Glaubensmuster durch esoterische Strategien war lange ausgebildet und eingeübt, eine religiöse Tradition also, die auch im Dritten Reich zur Verfügung stand und nur fortgeschrieben werden musste.

<53> Die Zuordnung nationalsozialistischer Denkhaltungen zu den Strukturen esoterischer Religiosität kann einen weiteren Widerspruch klären, die Frage nämlich danach, ob es sich bei der NS-Ideologie um Religion oder um den Willen zur Macht, "voluntaristische Machtakkumulation" gehandelt habe.¹⁷⁰ Die zweite Position ging auf den Germanisten Joseph Peter Maria Stern zurück,

¹⁶⁴ Vgl. Hockerts: Nationalsozialismus (wie Anm. 35), 66. Siehe jetzt auch Wolfgang Dierker: Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933-1941, 2. Aufl. Paderborn u.a. 2003, 210-242.

¹⁶⁵ Reißmann: Hitlers Gott (wie Anm. 139), 197.

¹⁶⁶ Siehe oben die Abschnitte <23> und <24>

¹⁶⁷ Peter Walkenhorst: Nationalsozialismus als "politische Religion"? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 503-529, bes. 522.

¹⁶⁸ Daim: Der Mann, der Hitler die Ideen gab (wie Anm. 131), 195.

¹⁶⁹ Daim: Der Mann, der Hitler die Ideen gab (wie Anm. 131), 197.

¹⁷⁰ Hans-Günter Hockerts beginnt seinen Forschungsbericht mit dieser Kontroverse. Hockerts: Nationalsozialismus (wie Anm. 35), 45.

einen Spezialisten moderner Literatur, u.a. Nietzsches und Ernst Jüngers.¹⁷¹ Sterns philosophiehistorisches Verständnismodell hatte Hans Mommsen in den geschichtswissenschaftlichen Zugang transponiert: "Nationalsozialistisches Handeln sei Hypostasierung der bloßen Aktion, der gegenüber die ideologischen Inhalte verblassen".¹⁷² Die Gegenüberstellung von religiöser Grundhaltung und dem Willen zur Tat kann jedoch nur dann Sinn machen, wenn Religion grundsätzlich als kontemplativ verstanden wird. Dies greift zu kurz. Esoterik beinhaltet ein handlungsrelevantes Moment, den Willen zur Umsetzung 'höheren Wissens' in dieser Welt. Esoterik impliziert einen Praxisbezug,¹⁷³ der keineswegs politisch sein muss, aber eben auch politisch sein kann. Der Bezug zur Tat und zum gesamten Spektrum der Ausübung von Macht ist ein 'system'inhärenter Faktor esoterischen Denkens. Will man das Charisma Hitlers, das heute eine so eminente Rolle bei dem Versuch spielt, seine Wirkung zu verstehen, auf einen religionsgeschichtlichen Begriff bringen, so ist es weniger der des Messias, als der des Magus.¹⁷⁴ Der 'Magus', der esoterisch Wissende, kann exzeptionelle Macht entwickeln, weil er seinem Selbstverständnis nach tiefere Einsichten in den kosmisch verstandenen Ablauf der Geschichte hat, als die große Mehrzahl der Menschen. Wie ein Alchemist in seinem Labor die Reaktionsprozesse der Natur zu beherrschen glaubt, so sind Welt und Geschichte das Labor des politischen Magus. Dessen Taten sind nicht inhaltsleer und blind, sondern Experimente und Versuchsanordnungen, die die Entwicklung der Menschheit auf eine neue Stufe führen sollen.

<54> Die Erschaffung eines 'höheren Menschentums' aus esoterischem Wissen, nicht die Tat um der Tat willen, ist eine Zielstellung nationalsozialistischer Politik. Dabei steht die Überzeugung von der Möglichkeit einer substantiellen Fortentwicklung der Gattung in jenem heilsgeschichtlichen Spannungsbogen, der esoterische Religiosität generell bestimmt: dem Bogen zwischen Ursprung und Utopie. Bezogen auf diesen Spannungsbogen kann nationalsozialistische Religiosität als Geschichtsdenken verstanden werden, wie dies Frank-Lothar Kroll in seiner Erlanger Habilitationsschrift von 1995 getan hat.¹⁷⁵ Es ist allerdings ein Denken, das Geschichte im säkularen Sinne in beide Richtungen hin übergreift, damit also religiöse Dimensionen annimmt. Im Ursprung steht der "Mythos vom Urvolk",¹⁷⁶ seit der 'germanisch'-skandinavischen Renaissance auf den Norden, seit der 'Orientalischen Renaissance' auf den Arier projizierbar. In "Mein Kampf" heißt es: "Was wir heute an menschlicher Kultur (...) vor uns sehen, ist nahezu ausschließlich schöpferisches Produkt des Ariers. Gerade diese Tatsache aber läßt den nicht unbegründeten Rückschluß zu, daß er allein der Begründer höheren Menschentums überhaupt war, mithin den Urtyp dessen darstellt, was wir unter dem Worte 'Mensch' verstehen (...) Er liefert die gewaltigen Bausteine und Pläne zu allem menschlichen Fortschritt, und nur die Ausführung entspricht der Wesensart der jeweiligen Rassen".¹⁷⁷ Dem arischen Ursprung menschlicher Hochkultur soll die Zukunft korrespondieren. Nationalsozialistische Politik will die Bedingungen realisieren, die aus ihrer Sicht für den Durchbruch zu

¹⁷¹ Joseph Peter Maria Stern: Hitler. Der Führer und das Volk, dt. Ausg. München 1978.

¹⁷² Mommsen: Nationalsozialismus (wie Anm. 23), 174.

¹⁷³ Neugebauer-Wölk: Esoterik und Christentum (wie Anm. 57), 139.

¹⁷⁴ Vgl. dazu Schreiner: Messianismus (wie Anm. 40), sowie zur Maguskonzeption oben Absatz <18>.

¹⁷⁵ Frank-Lothar Kroll: Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich, 2. durchges. Aufl. Paderborn u.a. 1999.

¹⁷⁶ Kroll: Utopie (wie Anm. 175), 124-136.

¹⁷⁷ Adolf Hitler: Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band, 102.-106. Aufl. München 1934, 317f.

einer neuen Entwicklungsstufe des höheren Menschentyps notwendig sind. In der immanenten Logik dieser Konzeption setzt dies negativ die Ausmerzung eines als nicht-schöpferisch gedachten rassischen Gegentyps voraus, positiv die Eroberung von Entwicklungsräumen und grenzenlosen Machtoptionen für eine 'höhere Gattung'. Es sind Strukturen esoterischer Religiosität, in denen dieses Politikmodell des 20. Jahrhunderts um seine Durchsetzung kämpft, und an deren spezifischer Umsetzung es scheitern musste.

Wider die Eindeutigkeit. Zur Reichweite der Ergebnisse

<55> Die Strategie des vorliegenden Beitrages zeigt ein historisches Verlaufsmodell, das 'Hitlers Religion' in eine der Entwicklungslinien europäischer Religionsgeschichte seit Renaissance und Humanismus stellt. Wird Eric Voegelin damit bestätigt? Ist die rassistische Religiosität innerhalb der nationalsozialistischen Bewegung das Telos der Neuzeit und ihres Abfalls vom christlichen Gott? Gerade ist eine solche Sicht wieder umfassend dargestellt worden – in der "Kritik der neomythischen Vernunft" des Gießener Theologen Linus Hauser, der Hitlers "religionsförmige Weltanschauung" zum logischen Zielpunkt einer Entwicklung macht, in der sich die "Menschen als Götter der Erde" verstehen.¹⁷⁸ Eine Entwicklung, die Voegelin dem Sprachgebrauch seiner Zeit entsprechend 'Gnosis' nannte, und die in dem vorliegenden Beitrag als 'Esoterik' erscheint – ein Begriffswechsel bei gleicher Tendenz?

<56> Nichts wäre irreführender als eine solche Schlussfolgerung. Es ist hier sehr bewusst und sehr nachdrücklich von Strukturen neuzeitlicher Esoterik gesprochen worden, in denen 'Hitlers Religion' wissenschaftlich fassbar wird. Es handelt sich dabei also um ein Grundgerüst des Glaubens, Denkens und Argumentierens, nicht um dessen jeweilige Prägung durch moralische Werte oder politische Zielstellungen, nicht um die konkrete Gestaltung. Die Religionsgeschichte der Neuzeit ist auch in dieser Beziehung erheblich komplexer, als es die Sicht der Eindeutigkeit unterstellt. Um es auf den Punkt zu bringen: Es gibt keine 'Große Erzählung' der Esoterikgeschichte der Neuzeit – etwa unter der Überschrift "Vom Humanismus zu Hitler". Stattdessen gibt es viele Geschichten, die mindestens so voneinander unterschieden sind, wie wir es bei der Geschichte des Christentums aufgrund seiner Schismen und Konfessionalisierungen von vornherein als selbstverständlich annehmen. Man könnte die Geschichte esoterischer Religiosität aus denselben Anfängen schreiben, wie es hier geschehen ist, und zu einem gänzlich anderen Schluss kommen. Die Entwicklung von Toleranz und Religionsfreiheit im europäischen Denken ist esoterisch grundiert, ebenso wie die Ausbildung eines universalen Menschheitsbegriffs mit der Möglichkeit der Formulierung von Menschenrechten – das genaue Gegenteil also dessen, was im Nationalsozialismus herrschend wurde. Die Entwicklung in der Kunst ist eine solche Linie, von der Literatur über die Malerei bis zur Musik; Kunst- und Ästhetikgeschichte der Moderne sind ohne Esoterik undenkbar.¹⁷⁹ Die Friedens- und Umweltbewegungen des 20. Jahrhunderts haben vielfache Verbindungen zur modernen Esoterik. Noch vieles andere wäre zu nennen. Es geht nicht darum, dies sozusagen im Fazit nebenbei mit

¹⁷⁸ Hauser: Kritik (wie Anm. 157). Vgl. den Titel der Arbeit und die Überschrift zu §13.

¹⁷⁹ Zahlreiche Hinweise darauf liefert die Trilogie von Wolfgang Braungart / Gotthard Fuchs / Manfred Koch (Hg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, 3 Bde, Paderborn u.a. 1997, 1998, 2002. Vgl. auch Moritz Baßler / Hildegard Chittellier (Hg.): *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Straßburg 1998.

abzuhandeln. Es geht hier nur darum anzudeuten, dass die Bruchlinien innerhalb der europäischen Religionsgeschichte nicht mit den Bruchlinien zwischen Gut und Böse identisch sind.

<57> Es gibt innerhalb der Grundstrukturen esoterischer Religiosität wie bei allen großen religiösen Bewegungen Optionen und Varianten. Hier ist zu zeigen versucht worden, dass die Engführung der Dignität des Ursprungs auf ein bestimmtes Volk, dann auf eine Rasse, eine solche Option darstellt, die im Kontext esoterischer Glaubenswelten die Möglichkeit eröffnet, das Andere und das Fremde auszugrenzen. Das Konzept des Zoroastrismus als Urreligion spielt hier eine bedeutende Rolle. Obwohl der Zarathushtra-Bezug von Beginn an zum Esoterischen Corpus gehörte, gewann er doch erst durch die 'Orientalische Renaissance' um 1800 seine moderne Relevanz. Das Dritte Reich ist ein Phänomen moderner Esoterik. Insofern beruht es auch auf einer frühneuzeitlich erst in Ansätzen entwickelten spezifischen Selbstgewissheit moderner Wissenschaft. Der Nationalsozialismus überträgt die moralfreie Laborsituation des Experiments auf Politik und Geschichte. Das Übergreifen einer Grundsituation im Umgang mit der Natur auf grenzenlose 'Experimente am Menschen' kann als eine der möglichen Konsequenzen aus der Vorstellung von der Einheit der Kette der Wesen, der anorganischen und organischen Welt, gelten. Und über die Laborsituation akademischer Wissenschaft hinaus ist die Ungeheuerlichkeit der Vernichtungsstrategien in einer gesteigerten Form 'legitimiert': Das 'höhere Wissen' des Esoterikers kann in seiner Selbstwahrnehmung Maßnahmen rechtfertigen, deren Sinn der 'Durchschnittsmensch' nicht zu erfassen vermag und auch gar nicht erfassen soll. Strukturen esoterischer Religiosität und bestimmte Weichenstellungen ihrer konkreten Umsetzung ermöglichen also die Konzeption dieser Politik. Sie geben eine solche Richtung aber nicht vor und sind schon gar nicht deren zwangsläufiges Resultat.

<58> Greifen wir abschließend die Frage nach dem systematischen Konstrukt 'Politischer Religionen' wieder auf: Ist der Nationalsozialismus eine Politische Religion? Die vorausgehenden Überlegungen haben in der Tat auf die Einsicht geführt, dass nationalsozialistisches Denken und Handeln religiöse Elemente beinhaltet, und dass diese Religiosität in einem hohen Maße politisiert ist. Insofern macht eine solche Kennzeichnung Sinn. Probleme ergeben sich aber dort, wo dem Begriff die historische Dimension ganz oder weitgehend abhanden kommt, wo er die Existenz spezifisch neuer und genuin moderner Formen von Religion indizieren soll. Damit wird der Blick darauf verstellt, dass alle wesentlichen Grundstrukturen dieser 'Religion' aus der Vormoderne herleitbar sind. Der Nationalsozialismus ist also keine Religion eigener Art. Er entwickelt kein eigenes Glaubenssystem oder Erlösungsdenken. Er ist vielmehr eine Variante aus dem großen Formenkreis esoterischer Religiosität der Neuzeit, deren Kontinuitäten und Veränderungspotentiale an diesem Thema gleichermaßen abgebildet werden.

<59> Und noch aus einem weiteren Grund ist es zumindest missverständlich, den Nationalsozialismus als 'Politische Religion' zu etikettieren. Eine solche Bezeichnung vermittelt tendenziell den Anspruch, diese Herrschaftsform damit als Ganze verstehen zu können, ihre wesentliche Substanz zu erfassen. Das Ziel bei der Anwendung esoterikgeschichtlicher Kenntnisse auf die Geschichte des Dritten Reiches sollte es aber nicht sein, die religionsgeschichtliche Sicht auf diese politische Bewegung als die eigentliche und alles erklärende zu stilisieren. Den Nationalsozialismus religionsgeschichtlich zu untersuchen, bedeutet nicht, ihn als Gesamtphänomen zu bestimmen. Es bedeutet vielmehr, seine religiösen Implikationen auf der Basis eines wissenschaftlichen Konzepts europäischer Religionsgeschichte so genau wie möglich einzuordnen. Dann kann man unter Berücksichti-

gung zahlreicher anderer Faktoren zu einem Gesamtbild gelangen. Auch hier gibt es keine Eindeutigkeit.

<60> Dasselbe gilt generell für den Geltungsanspruch einer modernen Religionsgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft. Die Notwendigkeit, einen wissenschaftlich adäquaten einschlägigen Ansatz zu entwickeln, wird zwar immer dringender angesichts des neuen Bewusstseins von der Bedeutung religiöser Bewegungen auch in den Gesellschaften der Gegenwart. Nach der langen Zeit der Unterschätzung des Faktors 'Religion' im historischen Prozess darf aber nun keine überschießende Reaktion einsetzen. Religiöse Dispositionen sind ein Faktor des Verhaltens von Individuen und des Funktionierens von Gesellschaften, nicht deren generelle und grundlegende Ratio. Religionsgeschichte als ein Teilgebiet der Geschichtswissenschaft sollte ein Selbstverständnis mit universalem Anspruch ausdrücklich ausschließen. Sie sollte aber mit neuem Selbstbewusstsein eine unabhängige und eigenständige Position entwickeln und sich in den Gesamtkontext historischer Teildisziplinen einbringen, der ohne diesen Problemhorizont nicht nur in Bezug auf den Nationalsozialismus unvollständig bleiben muss.

© Prof. Dr. Monika Neugebauer-Wölk, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 0Institut für Geschichte, Hoher Weg 4, 06120 Halle monika.neugebauer-woelk@geschichte.uni-halle.de

Empfohlene Zitierweise:

Monika Neugebauer-Wölk : Esoterik und Neuzeit. Überlegungen zur historischen Tiefenstruktur religiösen Denkens im Nationalsozialismus , in: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1,
URL: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Neugebauerwoelk/index_html (20.06.2006)
URN: urn:nbn:de:0009-9-2761

Bitte setzen Sie beim Zitieren dieses Beitrags hinter der URL-Angabe in runden Klammern das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse. Zum Zitieren einzelner Passagen nutzen Sie bitte die angegebene Absatznummerierung.

Lizenz

Jedermann darf dieses Werk unter den Bedingungen der Digital Peer Publishing Lizenz elektronisch übermitteln und zum Download bereitstellen. Der Lizenztext ist im Internet abrufbar unter der Adresse http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/dppl/DPPL_v2_de_06-2004.html