

Selbsterfüllendes Schicksal: Zur Kritik der esoterischen Ideologie

Seeburger, Jérôme

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Seeburger, J. (2021). Selbsterfüllendes Schicksal: Zur Kritik der esoterischen Ideologie. In H. Beyer, & A. Schauer (Hrsg.), *Die Rückkehr der Ideologie: Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs* (S. 547-580). Frankfurt am Main: Campus Verlag. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-81486-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Selbsterfüllendes Schicksal. Zur Kritik der esoterischen Ideologie

Jérôme Seeburger

»Ob es uns gelingt, das Heilsversprechen als eins der Selbstzerstörung, die Symptome dieser Selbstzerstörung in ebenso viele Hilferufe zu übersetzen, ist nicht gewiß. Sicherlich ist es weder mit Beschwörung noch Aburteilung getan, nicht mit Gegenveranstaltungen, Gegenzauber.«

Klaus Heinrich

Die esoterische Ideologie findet auf der Grundlage der entfalteten kapitalistischen Produktionsweise seit Beginn des 20. Jahrhunderts massenmedial vermittelt, anfangs mittels Horoskopspalten, heute mittels Podcasts, den Weg in die Gemüter. Charakteristisch für sie ist die Überzeugung, sich eine vollkommen individuelle Spiritualität zu schaffen. Diese Überzeugung ist subjektive Erscheinung wie objektiver Inhalt der Esoterik. Der Schein des Individuellen verschwindet, sobald man in der Analyse der esoterischen Medien und Gemüter die allgemeinen Bestimmungen erkennt, aus denen das Band der esoterischen Ideologie geknüpft ist. Dieses will ich im Folgenden systematisch zu entwickeln versuchen, indem ich die von Paul Heelas (1996) vorgenommene Definition der *Self-spirituality* als Essenz der Esoterik kritisiere. Im Zuge dieser immanenten Kritik werde ich allgemeinere ideologietheoretische Erwägungen zwar einbeziehen, aber nicht metatheoretisch diskutieren, in welchem Verhältnis Esoterik zum Ideologiebegriff steht. Erste Überlegungen zu diesem Problem habe ich in einer Vorarbeit festgehalten (vgl. Seeburger 2019).

Der Eklektizismus der esoterischen Ideologie erschwert die Erkenntnis ihres Zusammenhangs. Er ist nicht bloß subjektives Rezeptionsverhalten, sondern gehört selber zur objektiven Seite der Ideologie. In der esoterischen Literatur wird er beispielsweise von Thorwald Dethlefsen (1998 [1979]) in dessen Bestseller *Schicksal als Chance* propagiert:

»Hand in Hand mit der fortschreitenden Erkenntnis muß der Mensch sich wandeln, muß bewußter werden, um seine wahre Aufgabe und sein Ziel immer deutlicher

verstehen zu können. Auf einem solchen Weg sind Orientierungshilfen sehr nützlich, Wegweiser und Tafeln, die eine Auskunft geben, wo an einer bestimmten Kreuzung der rechte Weg weiterführt. Solche Hilfsmittel sind die esoterischen Techniken und Disziplinen, von denen es viele gibt. Als Beispiele seien hier nur die wichtigsten erwähnt: Astrologie, Kabbalah, Tarot, Alchemie, Magie, Yoga, Meditation, I Ging. All diese Disziplinen sind kein Selbstzweck, sondern Hilfsmittel zur Orientierung, Wegweiser auf dem Weg.« (Dethlefsen 1998: 25)

Wie bei allen Momenten der esoterischen Ideologie wäre es auch in Bezug auf den Eklektizismus falsch, diesen an sich als eine Besonderheit der Esoterik auszumachen, gar als eine, die deren Modernität unter Beweis stellte und diese dann zu hypostasieren. Denn der Eklektizismus ist so alt wie die Religion, er zeichnete stets insbesondere die Laienreligiosität aus (vgl. Hammer 2006: 855; Tokarew 1976: 193; Weber 1988: 361). Genauso wenig darf aber davon abstrahiert werden, dass der esoterische Eklektizismus insofern modern ist, als er die Negation der traditionellen Religion und der aufklärerischen Trennung von Glauben und Wissen in sich aufgenommen hat. Die Tendenz der Neutralisierung der Inhalte, die in ihm zum Ausdruck kommt, ist eine, die sich in jeder Form der Religiosität seit der Krise der Religion bemerkbar macht (vgl. Adorno 1997b [1958]; Martins 2018). Gegenüber dieser allgemeinen Tendenz weist der esoterische Eklektizismus die Besonderheit auf, dass es sich um einen selbstbewussten handelt. Das heißt, er ist, wie man am Zitat Dethlefsens sehen kann, sich selber Inhalt, wird zum eigenen Prinzip erhoben. Esoteriker stellen sich über die von ihnen als Orientierungshilfen und Wegweiser verwandten Disziplinen und Techniken, indem sie sich diese nach den eigenen Bedürfnissen zurichten. Pragmatisch wird ein Inhalt durch einen anderen ersetzt, sobald sich das Gefühl einstellt, dass der neue eher dem eigenen Weg entspricht. Die Traditionen, aus denen die Lehren und Praktiken kommen, die Zusammenhänge, in denen sie stehen, sind irrelevant. Entscheidend ist nur, was die Inhalte für die Esoteriker bedeuten, ob jene sie auf ihrem spirituellen Weg weiterbringen. Sie werden rein instrumentell betrachtet, als Mittel zum Zweck angewandt (vgl. Barth 2012: 253, 278; Bock 1995: 104; Hammer 2006: 860). Hegel hat im §140 seiner *Rechtsphilosophie* ein derartiges Verhältnis des Subjekts zur Objektivität als die »absolute Selbstgefälligkeit« bezeichnet, in der das Subjekt einen »einsamen Gottesdienst seiner selbst« feiert (Hegel 2017 [1820]: 279).

Wenn laut Dethlefsen (1998) die esoterischen Techniken und Disziplinen Mittel sind, Orientierungshilfen auf dem Weg, welchem Zweck dienen sie dann, zu welchem Ziel sollen sie führen? Seine Antwort lautet, dass man

mit diesen Mitteln das Gesetz des Schicksals erkennt, um sich diesem dann freiwillig zu unterwerfen und darin Freiheit zu erlangen (vgl. Dethlefsen 1998: 138f.). Mit Hilfe der esoterischen Techniken könne man herausfinden, welches Opfer das Schicksal von einem verlange, um es diesem freiwillig darzubieten, bevor dieses es sich unausweichlich mit Gewalt hole (vgl. ebd.: 130f.). Seit der ersten Veröffentlichung von *Schicksal als Chance* im Jahr 1979 scheint sich aber diese Zielbestimmung grundlegend geändert zu haben. Sieht man sich die populäre esoterische Literatur der Gegenwart an, wirkt Dethlefsens Apologie des Schicksalsopfers anachronistisch. Heute wird als das Ziel des esoterischen Weges angegeben: das wahre Selbst zu finden (vgl. Barth 2012; Partridge 2007: 237).

Für das Verständnis dieser Ablösung der Schicksalsunterwerfung durch die Selbstgefälligkeit ist Steven J. Sutcliffe (2003) Untersuchung des Bedeutungswandels des Begriffs »New Age« aufschlussreich. Sutcliffe zeigt, dass der Begriff »New Age« im esoterischen Feld eine bis ins 19. Jahrhundert zurückreichende Geschichte besitzt, in den 1960er Jahren einen Bedeutungswandel vollzogen und sich dann allmählich zu einem »catch-all label« entwickelt hat (ebd.: 125). Bis zu diesem Wandel habe die esoterische Bezugnahme auf das New Age tatsächlich die apokalyptische Erwartung eines neuen Zeitalters zum Ausdruck gebracht. Danach wurde vom Anbruch des New Age lediglich »the death of the insensitive, rationalistic ego in an ongoing process of human growth« (ebd.: 102) erwartet. Sutcliffe führt diese Transformation auf einen Wandel der Organisationsformen und der sozialen Zusammensetzung des spirituellen Publikums zurück und fasst diese Entwicklung wie folgt zusammen:

»[B]etween around 1967 and 1974 the »New Age« emblem was passed – like a relay baton – from subcultural pioneers to countercultural baby boomers, undergoing in the process a fundamental transformation in meaning and reference as it passed out of the hands of a supernaturalistic apocalypticism into a this-worldly humanism.« (Ebd.: 112)

Sutcliffe vollzieht diesen Prozess in mehreren Fallstudien zu unterschiedlichen esoterischen Gruppen und Organisationsformen nach. Seine Resultate geben Grund zur Annahme, dass die *Self-spirituality* sich nicht erst in den 1960er Jahren herausgebildet hat, sondern lediglich in den sozialen Bewegungen dieser Zeit zu einem Massenphänomen geworden ist. Bis dahin scheint es so gewesen zu sein, dass in der vorherrschenden Organisationsform – der kleinen, informellen spirituellen Gruppe, die sich um eine Autorität wie z. B. einem Medium gebildet hatte – nur dieser Autorität die

Self-spirituality zugesprochen wurde, die dann im Zuge des skizzierten Wandels von allen Spirituellen für sich reklamiert wurde. Diese Popularisierung der *Self-spirituality* ist wiederum nur ein Moment der umfassenderen kulturellen Revolution im kapitalistischen Westen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die in Übereinstimmung mit der staatlichen antikommunistischen Propaganda die Freiheit des Individuums propagierte (vgl. Cubela 2019: 102–117; Hobsbawm 1998: 420ff.).

In Deutschland wurde die New-Age-Spiritualität vornehmlich mit ihrer populären Gestalt seit den 1960er Jahren identifiziert und von esoterischer Seite als Kommerz abgelehnt (vgl. Schnabel 2007: 52f.). Dabei handelte es sich aber nur um ein oberflächliches Ressentiment, das die oben skizzierte Transformation allenfalls verzögern, aber nicht aufhalten konnte. Auch wenn sich in Deutschland die Bezeichnung »New Age« als Selbstbezeichnung nicht durchsetzen konnte, ist mit ihr derselbe Gegenstand bezeichnet, für den hier lange Zeit »Esoterik« die populärste Bezeichnung gewesen ist. Deshalb halte ich es für legitim, die Resultate der angelsächsischen New-Age-Forschung auf die Esoterik zu übertragen und die beiden Bezeichnungen synonym zu verwenden.

In dieser Forschung gilt Heelas' Studie *The New Age Movement* (1996) als Standardwerk. Darin versucht er die *Self-spirituality*, die er als »essential *lingua franca*« (ebd.: 18; Hervorhebung im Original) des New Age begreift, in einer Definition zu fassen, die ich im Folgenden ausführlich diskutieren werde. Diese Definition wurde bereits von verschiedenen Autoren kritisiert (vgl. Sutcliffe 2003: 23f.). Dominic Corrywright (2003) geht es aber nicht nur um Heelas' Definitionsversuch, sondern er kritisiert, dass dieser im Verhältnis zu seinem Gegenstand einen agnostischen Standpunkt beansprucht, den er für »theoretically unsophisticated« (ebd.: 38) hält. Dagegen behauptet Corrywright, dass jede vorgeblich objektiv-wissenschaftliche Betrachtung des New Age dieses nicht zu fassen bekommt und schlägt vor:

»A new epistemology, flexible enough to respond to New Age spiritualities, will necessarily include scientific criteria, but will equally enlarge the accepted fields of knowledge through the *a priori* acceptance of all worldviews. Notably, with regard to New Age spiritualities, worldviews which insist upon an underlying universal unity and those which conceive of cosmological explanations for events as pre-eminent.« (Ebd.: 44; Hervorhebung im Original)

Ferner ist es laut Corrywright notwendig, für die eigene wissenschaftliche Arbeit »some of the very challenging ideas of New Age spiritualities« zu adaptieren, »in order to capture the dynamic and manifold nature of the

phenomena adequately« (Corrywright 2003: 45f.). In Berufung auf die »postmodern critical theory« (ebd.: 45) möchte er, im Einklang mit dem New Age (vgl. Hanegraaff 1996: 62ff.), die Grenze zwischen diesem und der Wissenschaft auflösen.

Corrywrights Position stellt innerhalb der New-Age-Studies zwar ein Extrem dar, aber ein unkritisches und affirmatives Verhältnis zum Gegenstand lässt sich auch bei dem von ihm kritisierten Heelas feststellen. Obwohl dieser ausdrücklich den Anspruch formuliert, nicht bloß die Selbstauskünfte von Esoterikern zu akzeptieren (vgl. Heelas 1996: 187), übernimmt er die anti-autoritäre Selbstdarstellung, derzufolge das New Age eine Überwindung der Autoritätshörigkeit der traditionellen Religionen bedeutete (vgl. ebd.: 22). Ebenso affirmiert Heelas die für die Esoterik wesentliche Überzeugung, dass das eigene Selbst die höchste Autorität darstellt (vgl. ebd.: 21ff.). Insgesamt ist die unkritische Akzeptanz der im New Age proklamierten Self-authority, wie Wood (vgl. 2007: 36, 50) kritisch bemerkt, in den New-Age-Studies weit verbreitet (siehe kritisch zur *Self-authority* auch Kohn 1991; Hammer 2010). Letztlich reproduziert Heelas in Bezug auf wesentliche Aspekte das Selbstmissverständnis seines Gegenstands. Die ideologiekritische Spitze meiner Untersuchung richtet sich gleichermaßen gegen das esoterische Selbstmissverständnis wie gegen dessen wissenschaftliche Verdopplung.

Heelas' Affirmation der esoterischen *Self-authority* schlägt sich auch in seiner Definition nieder. Dieser will ich aber nicht einfach eine andere entgegensetzen, sondern in der Tradition der kritischen Theorie (vgl. Adorno 2008: 12) versuchen, durch die Kritik der vorgefundenen Definition diese über sich hinaus zu treiben, in dieser selbst die Notwendigkeit ihrer Überwindung zum Vorschein zu bringen. Aber immanente Kritik beschränkt sich nicht auf die Herворkehrung der Widersprüche einer Definition, sondern konfrontiert sie mit der Sache, die sie zu definieren sucht. Inspiriert von Feuerbachs immanenter Kritik des *Wesens des Christentums* (1956 [1848]) bemühe ich mich zum einen darum, das Bedürfnis zu bestimmen, das die esoterische Ideologie befriedigt, die Hilferufe zu übersetzen, auf die sie antwortet und darzulegen, dass, wenn es eine Esoterik gäbe, die Heelas' (1996) Konstruktion entspräche, diese das Bedürfnis nicht zu befriedigen vermöchte. Zum anderen konfrontiere ich Heelas' Definition mit Stellen aus dem Werk Dethlefsens (1998) und versuche die Angemessenheit des von mir konstruierten Begriffs der esoterischen Ideologie am Material zu demonstrieren. Drittens beziehe ich die aus der Definition ausgeschlossene

Geschichte in meine begriffliche Bestimmung ein. Mittels dieser immanenten Kritik beabsichtige ich, das in der Definition Stillgestellte in Bewegung zu versetzen, ihre abstrakten Elemente geschichtlich und materiell zu konkretisieren, um zu einem Begriff der esoterischen Ideologie zu gelangen, dessen Allgemeinheit auf dem Reichtum seiner Bestimmungen gründet.

Skizze der *Self-spirituality*

Wie definiert Heelas (1996) nun die von ihm als »lingua franca« (ebd.: 2) des New Age bezeichnete Self-spirituality?

»This is the language of what shall henceforth be called ›Self-spirituality‹. New Agers make the monistic assumption that the Self itself is sacred. [...] True, many New Agers also emphasize the spirituality of the natural order as a whole. But the fact remains that they would also agree that the initial task is to make contact with the spirituality which lies within the person. There is thus general agreement that it is essential to shift from our contaminated mode of being – what we are by virtue of socialization – to that realm which constitutes our authentic nature. And these assumptions of Self-spirituality ensure that the New Age Movement is far from being a mish-mash, significantly eclectic, or fundamentally incoherent.« (Ebd.; siehe dazu auch ebd.: 29)

Genauso wenig wie Heelas halte ich es für zutreffend, in Esoterik nichts weiter als einen inkohärenten »mishmash« zu sehen. Ich wende mich aber gegen seinen Versuch, den Eklektizismus einfach mit Verweis auf die »assumptions of Self-spirituality« abzutun. Die Kohärenz der esoterischen Ideologie und der Eklektizismus der Techniken und Praktiken schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern bilden eine Einheit. Der Eklektizismus ist in Wirklichkeit »significant« und die Inkohärenz »fundamental«, weil sie beide in der esoterischen Ideologie gründen und von ihr Bedeutung erhalten.

Was sind nun diese »assumptions of Self-spirituality«, was ist das Vokabular der *lingua franca*? Als erstes die Auffassung, »that the Self itself is sacred«. Heelas räumt ein, dass viele Esoteriker außerdem »the spirituality of the natural order as a whole« vertreten. Er ist aber der Überzeugung, dass diese Esoteriker es auch als Aufgabe sehen, die Verbindung mit der Spiritualität herzustellen, die in der Person liegt. Diese Aufgabe bestimmt er weiter als den Übergang »from our contaminated mode of being« zum »realm which constitutes our authentic nature«. Dieser gegenwärtige schlechte

Zustand wird laut Heelas in der Esoterik auf »socialization« zurückgeführt. In Heelas' kurzer Darstellung wird ersichtlich, dass die *Self-spirituality* nicht bloß darin besteht, das eigene Selbst zu heiligen. Sie enthält ein dynamisches Moment und ein Telos, nämlich die Entwicklung von einem für falsch befundenen Zustand zum wahren Zustand. Es wird außerdem noch eine weitere heilige Instanz erwähnt, die »natural order«, auf die sich manche Esoteriker zusätzlich beziehen, die Heelas aber nicht zu der *Self-spirituality* zählt und aus der *lingua franca* ausschließt. Ein anderes Zitat vermittelt allerdings den Eindruck, dass Heelas selber hinsichtlich des Ausschlusses nicht ganz sicher ist, wenn er als »relatively distinctive currency« des Begriffs »New Age« festhält:

»It has come to be used to designate those who maintain that inner spirituality – embedded within the self and the natural order as a whole – serves as the *key* to moving from all that is wrong with life to all that is right.« (Heelas 2016.: 16; Hervorhebung im Original)

Im Folgenden werde ich die Konzeption der allein auf das Selbst bezogenen *Self-spirituality* und den Ausschluss der »natural order as whole« kritisieren. Die Untersuchung des Verhältnisses zwischen »self« und »order« wird offenbaren, dass die zeitgenössische *Self-spirituality* mehr mit der Schicksalesoterik gemein hat, für die Dethlefsen exemplarisch steht, als es zunächst den Anschein macht.

Gespaltenes Selbst

Auf der Grundlage von Zeugnissen unterschiedlicher esoterischer Strömungen bestimmt Heelas (vgl. 1996: 18ff.) drei Themen als für die »essential *lingua franca*« der *Self-spirituality* wesentliche. Als erstes Thema nennt er die grundlegende Ablehnung der gegenwärtigen »mainstream society and culture« (ebd.: 18f.). Esoteriker sähen in der Gesellschaft eine feindliche Macht, die die Menschen mittels ihrer Institutionen mit falschen Werten und Normen indoktriniere und auf diese Weise davon abhalte, gemäß der wahren Natur ihres Selbst zu leben. Das zweite Thema ist die Vorstellung der Erlösung von diesem schlechten Zustand, die Verwirklichung des heiligen Selbst (vgl. ebd.: 19f.). Als Resultat des schädlichen Einflusses der Gesellschaft wird in der Esoterik das Selbst in einen schlechten, indoktrinierten und einen guten, heiligen Teil aufgespalten. Für beide Teile kursieren im

esoterischen Feld eine Vielzahl von Namen, wodurch der schillernde Eindruck der Ideologie verstärkt wird (vgl. Partridge 2007: 233, Fn. 6; Schnabel 2007: 114). Ich werde im Folgenden für den von der Gesellschaft verfälschten Teil den Begriff »Ego« und für den anderen den Begriff »wahres Selbst« verwenden. Die esoterische Erlösungsvorstellung besteht in der Verwirklichung des wahren Selbst durch Überwindung des Egos. Das Ego bestimmt Heelas (vgl. 1996: 20f.) dann als drittes essentielles Thema der *lingua franca*.

Das gesplante Selbst der esoterischen Ideologie ist eine Einheit der Widersprüche. Es ist in doppelter Hinsicht nicht mit sich identisch. Einmal ist es mit einem Teil von sich konfrontiert, dem Ego, mit dem es nicht identisch sein will. Auf der anderen Seite glaubt das Selbstbewusstsein über ein wahres Selbst zu verfügen, mit dem es identisch sein will, aber nicht sein kann. Es ist ein unglückliches Bewusstsein. Sein Unglück besteht nicht allein in der doppelten Nicht-Identität mit sich Selbst, sondern gleichwohl in seiner Nicht-Identität mit der Gesellschaft, die es als feindselig wahrnimmt und ablehnt. Mag Esoterik sich noch so stark von der Religion unterscheiden, auf die Marx (1956 [1844]: 378) seine berühmte Formulierung bezogen hat, ist aus ihr dennoch deutlich der »Seufzer der bedrängten Kreatur« zu vernehmen.

Ego der Gesellschaft

In Heelas' Darstellung der Essenz der *Self-spirituality* haben zwei von drei Themen die Bedrängnis zum Gegenstand, unter der Esoteriker leiden. Einmal die Gesellschaft und zweitens deren Repräsentation im gespaltenen Selbst in Gestalt des Egos. Wie die Analyse noch zeigen wird, nehmen diese beiden Themen nicht nur mehr Raum ein als die Bestimmung des wahren Selbst und des angestrebten Zustands, sondern sie sind auch weniger vage als diese. Da die Bestimmung des wahren Selbst wesentlich durch die Negation der Gesellschaft und des Egos erfolgt, werde ich zuerst Heelas' Beschreibung des Jammertals untersuchen, gegen das sich die esoterische Protestation richtet:

»The great refrain, running throughout the New Age, is that we malfunction because we have been indoctrinated – or, in the New Age sense of the term, been »brain-washed« – by mainstream society and culture. The mores of the established order –

its materialism, competitiveness, together with the importance it attaches to playing roles – are held to disrupt what it is to be authentically human. To live in terms of such mores, inculcated by parents, the educational system and other institutions, is to remain the victim of unnatural, deterministic and misguided routines; to be enslaved by unfulfillable desires and deep-seated insecurities; to be dominated by anxiety-generating imperatives such as creating a good impression; to be locked into the conflictual demands of the ideal relationship.« (Heelas 1996: 18f.)

Hier tritt der Individualismus der Esoterik deutlich hervor (vgl. Hammer 2010). Das Individuum wird der Gesellschaft mit all ihren Institutionen schroff gegenübergestellt, die für die »malfunction« (Heelas 1996: 18), für den »contaminated mode of being« (ebd.: 2) verantwortlich gemacht wird. In ihr wird die Macht gesehen, die mittels der Indoktrination mit falschen Gefühlen, Vorstellungen und Werten das zerstört, »what it is to be authentically human« (ebd.: 18f.). Im Verhältnis zu dieser umfassenden Macht und deren vielfältigen Emanationen erscheint das Individuum isoliert und ohnmächtig. Wem soll es vertrauen, wenn alle anderen in Verdacht stehen, Agenten der Indoktrination zu sein? Muss es nicht allen und allem mit dem größten Misstrauen begegnen? Es darf sich ja noch nicht einmal selber trauen, denn der Machtbereich der Gesellschaft reicht in das Innere des Individuums hinein, wo sie mit dem Ego einen Stützpunkt geschaffen hat. Wie Heelas im nachfolgenden Zitat ausführt, kann in der Esoterik die Erlösung nur erreicht werden, indem man dieses Ego überwindet:

»Perfection, it is maintained, cannot be found by tinkering with what we are by virtue of socialization. Neither can it be found by conventional (political, etc.) attempts at social engineering. Perfection can be found only by moving beyond the socialized self – widely known as the »ego« but also as the »lower self, »intellect« or the »mind« – thereby encountering a new realm of being.« (Ebd.: 19)

Die angeführten alternativen Bezeichnungen verweisen auf die in der Esoterik verbreitete Entgegensetzung von Intuition, Gefühl auf der einen und Verstand, Ratio auf der anderen Seite. Unmittelbar, intuitiv, ohne die Vermittlung des gesellschaftlich hervorgebrachten Verstandes die esoterische Wahrheit zu erfahren, gilt als Ideal. Hierin klingt der erstmals von der Romantik geäußerte Seufzer der bedrängten Kreatur nach, die gegen ihre völlige Unterwerfung unter die Rationalität der alles umwälzenden kapitalistischen Produktionsweise protestierte.

Inhaltlich ist das Ego im Wesentlichen identisch mit der Gesellschaft. Die folgende ausführliche Beschreibung des Egos enthält dennoch Aspekte,

die noch nicht berücksichtigt wurden und für die Bestimmung der esoterischen Ideologie relevant sind:

»The ego, that internalized mode of the traditions, parenting routines and all those other inputs which have constructed it, must lose authority. To this end, the New Age provides a great range of spiritual disciplines, variously known as »processes«, »rituals« or »psychotechnologies«, for example. Whether they take the form of meditation, activities similar to those found in psychotherapies, physical labour, dance, shamanic practices, magic, or, for that matter, fire-walking, sex, tennis, taking drugs or using virtual reality equipment, the aim [...] is to »break on through to the other side«. Practices provide paths within, from being »at cause« to being »at effect«. And this they do by working on the ego to exorcize the tyrannical hold of the socialized mode of being. The Self must be liberated; »de-identification« must be effected; the person must drop »ego-attachments« or »games«. The past, for the ego is constructed from the time of birth (if not from previous lives), loses its hold – thereby enabling a new future.« (Heelas 2016.: 20)

Angesichts der Übermacht der Gesellschaft überrascht es nicht, dass dem Ego hier »authority« zugesprochen und als Zweck der vielfältigen »spiritual disciplines« benannt wird, sich aus dessen »tyrannical hold« zu befreien. Der Prozess der Befreiung ist identisch mit dem der Verwirklichung des wahren Selbst. Er wird außerdem als eine Befreiung von der Vergangenheit umschrieben. Wie ich im weiteren Verlauf der Analyse noch zeigen werde, steht diese Vorstellung im Zusammenhang mit dem Ideal der Gegenwärtigkeit. Dieses Ideal, genau wie das des unmittelbaren, intuitiven Erfahrens wird in der Esoterik offenbar nicht verdächtigt, Produkt der gesellschaftlichen Indoktrination zu sein. Es werden nur bestimmte Gefühle, Werte, Vorstellungen als sozialisierte, vom Ego herrührende interpretiert.

Das Ausmaß der Ablehnung des Egos und die Methoden, sich seiner zu entledigen, variieren Heelas zufolge sehr stark (vgl. ebd.: 36). Die Variation reiche von vehementer Feindschaft gegen das Ego bis hin zur Gleichgültigkeit. Diese Gleichgültigkeit würde ich aber nicht dahingehend interpretieren, dass für diejenigen, die sich in ihr üben, das Ego überhaupt nicht mehr als Bezugspunkt existiert, sondern dass sie versuchen, sich auf diese Weise seines Einflusses zu entziehen. In diesem subjektiven Bezug der Gleichgültigkeit erkennen sie dieses genauso als objektiven Inhalt der esoterischen Ideologie an wie die Esoteriker, die sich feindselig darauf beziehen.

In einem ausführlichen Interview, das ich mit einem Esoteriker geführt habe, berichtet dieser, wie er zu Beginn seines spirituellen Weges sehr feindlich gegen das Ego eingestellt gewesen war. Er hat seinerzeit an Seminaren mit einem autoritären Lehrer teilgenommen, der seine Schüler zur äußersten

Härte gegen das Ego angehalten hat. Nach einer Weile hat sich mein Interviewpartner aber davon distanziert, weil er dazu übergegangen ist, diese Feindseligkeit gegen das Ego als von diesem selber hervorgerufen zu interpretieren. Zwar wollte er dem Ego nicht mehr länger derart konfrontativ begegnen, aber die misstrauische Prüfung seiner Wünsche und Bedürfnisse, ob sie nicht Manifestationen des Egos sind, hielt an. Seit seiner Abkehr von der Feindschaft, versucht er, den Beeinflussungen des Egos mit Gleichmut zu begegnen, und übt sich in schonenderen Verfahren, diesen Gleichmut zu erreichen.

Nach dieser Dechiffrierung des esoterischen Seufzers ist das Ausmaß und die Beschaffenheit der Bedrängnis deutlicher erkennbar geworden. Die seufzende Kreatur sieht sich als ohnmächtige und vereinzelt der Übergewalt der Gesellschaft ausgeliefert, die sogar in sie eindringt, um sie dort in Gestalt des Egos zu bedrängen. Sie kann niemandem trauen, am wenigsten sich selbst – zumindest in seiner gespaltenen Existenz. Alles Zutrauen, alle Hoffnung sind dagegen auf das wahre Selbst gerichtet, das aus der Bedrängnis erlösen soll. Wie ist es beschaffen und was kann es seinem profanen, aber ungeheuer mächtigen Gegner entgegensetzen?

Unwahrheit des wahren Selbst

Die Beantwortung dieser Fragen fällt um einiges schwerer als die Untersuchung des Egos der Gesellschaft. Alleine der Versuch der Bestimmung des wahren Selbst wird von esoterischer Seite oft mit der Versicherung abgewehrt, dass es sich der Beschränktheit der menschlichen Vernunft und Sprache entzöge. Dementsprechend abstrakt und vage bleiben meistens die Beschreibungen dessen, was mit diesem wahren Selbst verbunden wird (vgl. Barth 2012: 278; Hanegraaff 1996: 204).

Als wesentliche positive Bestimmung muss wohl angesehen werden, »that the Self itself is sacred« (Heelas 1996: 2). Demnach wird das wahre Selbst der sakralen Sphäre zugeordnet. Im Gegensatz zum Begriff des Sakralen geht in der esoterischen Ideologie damit aber nicht die Trennung von und die Negation des Profanen insgesamt einher. Die Sakralität des wahren Selbst bezieht sich als Negation, wie deutlich geworden ist, auf die Gesellschaft. Da Heelas den Begriff des Sakralen nicht genauer bestimmt, ziehe ich Durkheims (1981 [1912]) Überlegungen zum Verhältnis vom Sakralen

zum Profanen in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* hinzu, um die Heiligkeit des Selbst zu erhellen. Durkheim zufolge ist die Scheidung zwischen Sakralem und Profanem in der Menschheitsgeschichte die tiefgreifendste (vgl. Durkheim 1981 [1912]: 64). Wenn das zutrifft, würde das für die Konzeption der esoterischen Subjektivität bedeuten, dass von einem wahren Selbst ausgegangen wird, das absolut von der Existenz des restlichen Selbst getrennt wäre. Wie Durkheim aber selber schon bemerkt hat, wurde in der Religionsgeschichte gerade in Bezug auf den Menschen die Absolutheit der Trennung dieser beiden Sphären relativiert: »Es gibt vielleicht überhaupt keine Religion, die aus dem Menschen ein rein profanes Wesen macht« (Durkheim 1981: 186, Fn. 24). Die Trennung zwischen dem heiligen und dem profanen Selbst in der Esoterik kann alleine schon deshalb nicht absolut sein, weil die Spirituellen der Überzeugung sind, dass ihr heiliges Selbst mit ihnen kommuniziert, insoweit Beziehungen zum Profanen unterhält. Dadurch wiederum transzendiert das gespaltene Selbst die Profanität. Laut Durkheim unterscheiden sich die Religionen unter dem Gesichtspunkt der Heiligung des Menschen darin, wie hoch dieser in der Ordnung der heiligen Dinge rangiert (vgl. ebd.). Die Relativierung der Absolutheit der Trennung des heiligen Selbst vom profanen ändert nichts an dem Umstand, dass ersteres in der esoterischen Ideologie eindeutig in der höchsten Sphäre anzusiedeln ist. Wenn man die von Heelas behauptete reine *Self-spirituality* ernst nimmt, dann nimmt das wahre Selbst in der Sphäre des Sakralen die höchste Position ein.

Folgt man Heelas' (1996) Darstellung, dann ist das wahre Selbst nicht nur der höchsten Sphäre zugeordnet, sondern auch der innerlichsten:

»The inner realm, and the inner realm alone, is held to serve as the source of authentic vitality, creativity, love, tranquility, wisdom, power, authority and all those other qualities which are held to comprise the perfect life.« (Ebd.: 19)

In diesem Zitat wird diese innerlichste Sphäre zugleich als die ursprünglichste bestimmt. Was darin seinen Ursprung haben soll, bleibt abstrakt und tautologisch, weil es sich in der Feststellung erschöpft, dass dieser wahren Sphäre alles Wahre entspringt. Etwas spezifischer wird diese Auflistung nur, wenn man sich die negative Bestimmung des Wahren in der Esoterik vergegenwärtigt: Die Imagination der aufgelisteten und aller weiteren »qualities which are held to comprise the perfect life« als wahr, innerlich und ursprünglich bedeutet vor allem, sie als ungesellschaftliche, vom Ego freie zu imaginieren. Bemerkenswert ist an dieser Innerlichkeit auch, dass sie die Verwirklichung der genannten Qualitäten in Unabhängigkeit von anderen

Menschen in Aussicht stellt. Die Haltung der Weltverneinung hat sich in der Geschichte der Religionen schon früh insbesondere in intellektuellen Sekten ausgeprägt (vgl. Weber 1988: 206). Die Besonderheit der Esoterik besteht aber darin, dass ihre Negation sich nicht gegen die Welt im Allgemeinen richtet, sie diese nicht verneint wegen der Vergänglichkeit allen irdischen Strebens, sondern ausdrücklich gegen die Gesellschaft. Dieser versucht sie nicht durch die Flucht ins Nichts zu entkommen, sondern durch die Flucht in ein Etwas, einen phantastischen ungesellschaftlichen Zustand. Dies kommt auch in der Bestimmung des wahren Selbst als der »authentic nature« (Heelas 1996: 2) und als »what we are by nature« (ebd.: 19) zum Ausdruck.

Es gibt noch einen weiteren Versuch der positiven Bestimmung des wahren Selbst in Heelas' Darstellung der *Self-spirituality*:

»Indeed, the most pervasive and significant aspect of the *lingua franca* of the New Age is that the person is, in essence, spiritual. To experience the »Self« itself is to experience »God, the »Goddess, the »Source, »Christ Consciousness, the »inner child, the »way of the heart, or, most simply and, I think, most frequently, »inner spirituality. And experiences of the »Higher Self, to use another favoured term, stand in stark contrast to those afforded by the ego.« (Ebd.; Hervorhebung im Original)

Wie bei allen in der Esoterik kursierenden Bezeichnungen sind die hier aufgelisteten nicht als einander ausschließende zu verstehen, sondern als Assoziationen in Bezug auf ein und denselben Gegenstand. Niemand wird in der Esoterik darauf beharren, dass sein wahres Selbst nur das Göttliche sei, sondern es ist zugleich das Göttliche, das innere Kind und etliches mehr. Wenn man sich noch einmal die Analyse des gespaltenen Selbst in Erinnerung ruft, dann ist die Erfahrung des wahren Selbst sogar dann, wenn sie »most simply« als Erfahrung der »inner spirituality« bezeichnet wird, eine weit kompliziertere Erfahrung als Heelas es hier nahelegt. Nämlich die Erfahrung von etwas, was ich sein will, von dem ich glaube, dass ich es bin, was ich aber zugleich nicht bin und wegen der schädlichen Wirkung des Egos der Gesellschaft vorerst nicht sein kann. Das ist der Gehalt, der sogar aus der Innerlichkeit der »inner spirituality« hervorzukehren ist, die ansonsten, im Vergleich mit den anderen Bezeichnungen, die simpelste im Sinne der leersten darstellt. Als Negation enthält sie in sich die Negation des dem Spirituellen Äußerlichen, genauer: des Materialismus der Gesellschaft. Die Assoziation des höheren Selbst mit dem »inner child« ist ebenfalls im Zusammenhang der Negation der Gesellschaft zu interpretieren, weil in der Esoterik das Kind als ein ursprüngliches, noch nicht von der Gesellschaft

verdorbenes Wesen imaginiert wird (vgl. Schnabel 2007: 209). Zu den besonderen Fähigkeiten dieses Wesens zählt auch, den »way of the heart« gehen zu können und nicht, wie die von der Gesellschaft Zugerichteten, durch den Verstand von diesem Weg abgelenkt zu werden. Die Vorstellung, das wahre Selbst sei Ursprung, Quelle, wurde oben im vorangegangenen Zitat Heelas' bereits formuliert. Drei der Termini bringen die Erfahrung des wahren Selbst in einen Zusammenhang mit dem Göttlichen. Angesichts der dem wahren Selbst zugewiesenen Attribute des Höchsten, Heiligsten und Ursprünglichsten ist seine Vergöttlichung wenig überraschend, denn das Göttliche ist der Inbegriff dieser Attribute.

Hat mit dieser Bezugnahme auf das Göttliche nicht in Heelas' eigene Darstellung der reinen *Self-spirituality* unwillkürlich eine explizite Bezugnahme auf eine höhere, außerhalb des Selbst liegende Macht Eingang gefunden? Religionsgeschichtlich hat die Bezugnahme auf das Göttliche im Menschen selber stets seine besondere Beziehung zu dem auch außer ihm seienden Gott bedeutet. Wenn Durkheims (vgl. 1981: 277) These Gültigkeit besitzt, dann wird in keiner Religion die höchste Macht vollständig personalisiert. Im Hinblick auf das wahre Selbst der Esoterik würde dies bedeuten, dass in ihm sich nur ein Teil einer höheren Macht personalisiert, die neben dieser Manifestation fortbesteht. Das wahre Selbst würde zum Göttlichen nur in Beziehung zu dieser höheren Macht. In einem Interview, das Chantal Magnin und Marianne Rychner (vgl. 1996: 76) mit einer Esoterikerin geführt haben, beweist diese ein feines Gespür für dieses Verhältnis, wenn sie sagt, dass sie das Wort »Gott« vermeidet, weil es sie daran erinnert, es noch nicht zu sein. Selbst wenn es ihr gelänge, das Wort zu vermeiden, wird sie dennoch unablässig damit konfrontiert, dass sie kein Gott ist. Die genauere Gestaltung ihrer Selbstvergottungsphantasie ist bemerkenswert. Sie wünscht sich, sich über Gott und Teufel zu erheben und mit der Aufhebung der Entzweiung zwischen diesen beiden Antipoden die Entzweiung überhaupt aufzuheben, damit sich alles letztlich in der Einheit der Energie auflöse (vgl. ebd.: 75ff.). Ihr magisches Denken zeugt von einem besseren Verständnis der Logik der Selbstvergottung als es bei Heelas zu finden ist. Sie spürt, dass sie alleine durch die Verwendung des Wortes »Gott« dieses Objekt als ein von ihr unterschiedenes anerkennt. Logisch gilt dies für alle Assoziationen, die Heelas (vgl. 1996: 19) nennt. Sie alle beziehen sich auf ein Objekt, das nicht identisch mit ihrem wahren Selbst ist. Das wahre Selbst erhält seine heilige Qualität nur vermöge dieser Beziehung, ist von diesem Objekt abhängig. Folglich existiert eine Macht außerhalb des wahren Selbst, die,

wenn sie nicht höher, dann doch wenigstens auf einer Stufe in der sakralen Ordnung steht. Worin besteht dann der Unterschied zwischen dieser *Self-spirituality* und derjenigen, die laut Heelas neben der Heiligkeit des Selbst außerdem die »spirituality of the natural order as a whole« (Heelas 1996: 2) vertritt?

Je mehr man die Logik der esoterischen Selbstvergottung nachvollzieht, desto mehr verflüchtigt sich der von Heelas behauptete Unterschied. Heelas' Darstellung zufolge ist das wahre Selbst heilig, der innerlichste, ursprünglichste, göttlichste Teil des Selbst. Das wahre Selbst jedoch schottet sich nicht vollkommen in seiner sakralen Sphäre ab, sondern unterhält Beziehungen zum extrem gespaltenen Selbst und damit der ganzen Sphäre des Profanen, samt seiner Antipoden Ego und Gesellschaft. Dem gespaltenen Selbst teilt es mit, dass es sich von der Gesellschaft und dem Ego abwenden und sich ihm vollkommen zuwenden soll. Das wahre Selbst erweist sich insofern wie alle Götter als unvollkommen, weil es offenbar einen Mangel leidet, das Bedürfnis nach Zuwendung von Seiten des gespaltenen Selbst besitzt. Anstelle der sich selbst genügenden Gottheit wird ein bedürftiges Mängelwesen sichtbar. Es ist nicht mit sich selbst identisch. Es ist nicht heilig, sondern gespalten. Nicht nur das gespaltene Selbst will mit dem wahren Selbst identisch sein, sondern auch umgekehrt jenes mit diesem. Anstatt in seiner sakralen Sphäre sich seiner Reinheit zu erfreuen, verstrickt es sich vermittelt seines Verkehrs mit dem gespaltenen Selbst, verunreinigt sich. Während seine Antipoden dem gespaltenen Selbst sehr konkret zusetzen, bleibt das, was das wahre Selbst dem entgegenzusetzen vermag, auffällig abstrakt. Seine Innerlichkeit, Ursprünglichkeit und Heiligkeit erschöpfen sich, wenn es wirklich nur aus sich selber schöpfen soll und nicht in Beziehung zu einer anderen Macht positive Bestimmungen erhält, in der negativen Bestimmung: die Negation des Gesellschaftlichen zu sein.

Würde die von Heelas konzipierte reine *Self-spirituality* der Esoterik wirklich ihre »initial task« darin erblicken, »to make contact with the spirituality which lies within the person« (Heelas 1996: 2) und ausschließlich das wahre Selbst zu heiligen, müsste man sich fragen, warum sich jemand um Kontakt zu diesem wahren Selbst bemühen sollte – außer aus Mitleid für dieses erbärmliche Geschöpf, das sich in nichts von dem gespaltenen Selbst unterscheidet. Wie dieses ist es im Profanen verstrickt, gespalten, bedürftig, am Mangel und an der Nicht-Identität leidend. Seine Negation der Allmacht der Gesellschaft bedeutet seine Ohnmacht. Die Ohnmacht des wahren Selbst wird sogar von der Esoterik anerkannt, wenn sie mit der Vorstellung des

gespaltenen Selbst zugibt, dass das wahre Selbst zu schwach ist, sich gegen das Ego, geschweige gegen die Gesellschaft durchzusetzen. Es hat hierin dem gespaltenen Selbst, dem es doch zur Hilfe kommen soll, nichts voraus. Von ihm kann die seufzende Kreatur keine Rettung aus der Bedrängnis erwarten.

Selbst nach Schicksalsmaß

Wäre die Esoterik wirklich so beschaffen, wie Heelas sie konzipiert, wäre sie ein religionsgeschichtliches Kuriosum und es wäre schwer nachvollziehbar, warum sie eine derart große Anziehungskraft besitzt. Dem »tyrannical hold« und der »authority« (Heelas 1996: 20) des Egos der Gesellschaft hätte das gespaltene Selbst mit dem wahren Selbst nur ein Gespenst entgegenzusetzen, eine schemenhafte Verdopplung der eigenen Schwäche und Ohnmacht. Will das gespaltene Selbst sich wirklich des Egos entledigen, dann bedarf es der Hilfe einer Macht, die wenigstens so stark ist, dass sie der Gesellschaft Paroli bieten kann. Nach der ausführlichen Kritik der Konzeption Heelas' möchte ich darum nun die These entwickeln, dass der Glaube an diese Macht, das Wissen ihrer Existenz, zum Wesen der esoterischen Ideologie gehört.

Wie bereits in seiner ersten Skizze ersichtlich geworden ist, erkennt Heelas (1996: 2; siehe dazu auch ebd.: 16) immerhin an, dass für viele Esoteriker die Beziehung zur »spirituality of the natural order as a whole« große Bedeutung besitzt. Er kommt an anderer Stelle noch einmal darauf zurück und vermittelt einen genaueren Eindruck davon, wie sich diese Beziehung zwischen dem wahren Selbst und der Ordnung vorgestellt wird.

»Another way of looking at the matter of holism is to draw attention to the fact that the term »Self-spirituality« need [sic] not simply [sic] refer to the spirituality within the individual. A great many suppose that contact with their own Higher Selves ensures that contact is made with the Self/Goddess/Spirituality which belongs to the natural order, the outcome being a harmonious working relationship.« (Ebd.: 33)

Heelas erkennt also an, dass für viele Esoteriker die Beziehung auf eine höhere Ordnung zu ihrer *Self-spirituality* dazu gehört. Dennoch schließt er diese Beziehung und damit die höhere Ordnung aus seiner Definition der *Self-spirituality* aus. Von der *Self-spirituality* in seinem engen Sinn wähnt Heelas

alle Esoteriker erfüllt, während die Beschreibung in dem Zitat nur auf »great many« zuträfe. Die Begründung seiner Konzeption der *Self-spirituality* mit Verweis auf die Verbreitung bestimmter Vorstellungen irritiert, weil er seine Bestimmungen ansonsten nicht durch diesen Verweis zu legitimieren versucht. Vielmehr möchte er mit seiner Definition der »essential *lingua franca*« (Heelas 1996: 18) die besondere Qualität des New Age fassen, die es von allen anderen Formen der Spiritualität unterscheidet. Vor diesem Hintergrund wirkt hier seine Relativierung mit dem Verweis auf die »great many« willkürlich, wie ein Notbehelf, um das aus der *lingua franca* auszuschließen, von dem er, wie oben das Zitat über die »relatively distinctive currency« (Heelas 2016: 16) belegt, selber ahnt, dass es sich nicht so leicht ausschließen lässt.

Die Konzeption einer reinen *Self-spirituality* wird nicht nur von Heelas vertreten. Christopher Partridge (vgl. 2007: 238ff.) fasst sie als eine der drei Arten, wie sich in der Esoterik die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Göttlichen vorgestellt wird. Er schlägt vor, diese Vorstellungen in pantheistische, polytheistische und panentheistische zu unterscheiden (vgl. ebd.: 241). Da es sich bei letzterer um eine spitzfindige Abgrenzung einiger Esoteriker handelt, die sich der christlichen Tradition verbunden fühlen, werde ich nicht weiter auf sie eingehen und mich auf die ersten beiden konzentrieren. Die pantheistische Vorstellung beinhaltet laut Partridge, alles als Teil des Göttlichen zu begreifen, in das man aufzugehen anstrebe. Als »polytheistisch« bezeichnet Partridge die Vorstellung derjenigen, die sich selber als vollkommene Götter betrachten: »there seems to be no understanding of a greater authority than one's Self, one's own mind/soul« (ebd.: 240). Die Bezeichnung »polytheistisch« irritiert, weil es in dem von Partridge zitierten Material überhaupt nicht um andere Götter und nicht um die Anerkennung einer Vielheit von Göttern geht, sondern allein um die Göttlichkeit des eigenen Selbst. Diese Vorstellung schreibt er dem Teil der Esoteriker zu, »whose philosophies seem to have collapsed into total, sometimes narcissistic, subjectivism« (ebd.: 239). Also die, von denen Heelas glaubt, dass sie tatsächlich eine absolute *Self-spirituality* zelebrieren.

Im Gegensatz zu Heelas klingt bei Partridge allerdings in seiner Formulierung »seems« (ebd.: 240) ein Vorbehalt gegenüber dieser Selbstdarstellung an. Überhaupt behandelt er das esoterische Selbstverständnis und die Selbstauskünfte kritischer als Heelas. Das wird besonders deutlich im Hinblick auf die vorgebliche *Self-authority* der Esoterik, die Partridge in Zweifel zieht (vgl. ebd.: 247ff.). Partridges Zweifel an der absoluten Selbstgefälligkeit der »poly-

theistischen« Esoteriker halte ich mit Blick auf das von ihm herangezogene Material für berechtigt. Er analysiert die Vorstellungen der esoterischen Autorin Shirley MacLaine, von welcher der häufig zitierte Ausspruch »I am God. I am God. I am God.« stammt (vgl. Partridge 2007: 238). Dieses Statement könnte, wenn man es isoliert betrachtet, dazu verleiten, in ihr eine Vertreterin der von Heelas konstruierten reinen *Self-spirituality* zu sehen. Aber auf der Grundlage der Analyse der Schriften MacLaines gelangt Partridge zu dem Urteil, dass sie mit diesem Ausspruch lediglich den göttlichen Funken in sich meint und ihre Teilhabe am Göttlichen reklamiert (vgl. ebd.: 238ff.). Deshalb ordnet Partridge sie auch den pantheistischen Esoterikern zu. Vor diesem Hintergrund denke ich, sind Vorbehalte gegenüber den von Partridge angeführten »polytheistischen« Vertretern der reinen *Self-spirituality* angebracht (vgl. Partridge 2007: 239f.). Isoliert betrachtet erwecken deren Äußerungen gleichfalls den Anschein, als käme in ihnen die absolute Selbstgefälligkeit zum Ausdruck. Da es sich aber um sehr kurze Statements handelt, sollte man sich doch wie bei MacLaine nicht vom ersten Anschein in die Irre führen lassen. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass sich deren Selbstvergottung ebenso wie MacLaines bei näherer Betrachtung als eine erweist, die in Beziehung zu einer über das Selbst hinausgehenden göttlichen Macht erfolgt. Partridge zitiert Äußerungen Werner Erhards, Gründer von EST (Erhard Seminar Trainings), der behauptet, die Erfahrung gemacht zu haben, selber der Raum, der Schöpfer, die Quelle zu sein (vgl. ebd.). Es fällt hier wieder auf, dass die Selbstgefälligkeit keine absolute ist, die eigene Göttlichkeit durch Beziehung auf andere Objekte hergestellt wird, wodurch diese sakralisiert und die eigene Göttlichkeit relativiert wird.

Selbstvergottung und Verschmelzung mit dem Absoluten schließen sich nicht aus, sondern bilden eine Einheit. Es ist unabdingbar die beiden Momente voneinander analytisch zu trennen, aber sie dürfen nicht als getrennte hypostasiert werden, weil gerade der Zusammenhang beider Momente für die esoterische Ideologie wesentlich ist (vgl. Kratz 1995: 183ff.). Ich werde diesen Zusammenhang jetzt ausführlicher anhand des bereits erwähnten Bestsellers *Schicksal als Chance* untersuchen. Für die Wahl dieses Materials spricht, dass Dethlefsens Bücher nicht nur im deutschsprachigen Raum große Verbreitung gefunden haben und das genannte als Standardwerk gilt (vgl. Schnabel 2007: 79). Mehrere kritische Studien haben sich bereits Dethlefsens Werk vorgenommen (vgl. Barth 2003; Bock 1995; Platta 1998, 2001; Schnabel 2007). Dagegen spräche im Zusammenhang meiner Untersuchung, wie eingangs angedeutet, dass Dethlefsen im Vergleich zur

gegenwärtigen auf das Selbst bezogenen Esoterik anachronistisch erscheint. Nicht nur, weil er das Schicksal als eine Opfer fordernde Macht zeichnet und bei Unwille mit Unheil droht. Sondern vor allem, weil dem Selbst keine besondere Bedeutung zuzukommen scheint. Erst in seinem 1983 zusammen mit Ruediger Dahlke verfassten Buch *Krankheit als Weg*, das 2015 die 19. Auflage erreicht hat, passt er sich offensichtlich an den Trend der *Self-spirituality* an (vgl. Schnabel 2007: 160ff.). Dethlefsens Rede vom Schicksalsopfer kann leicht den Eindruck erwecken, als ginge es ihm nicht, wie in Heelas' Konzeption, neben der Heiligung des Selbst auch um die Heiligung der Ordnung, sondern ausschließlich um letztere. Aber schon der Titel deutet an, dass es sich nicht so einfach verhält, denn er stellt in Aussicht, das *Schicksal als Chance* begreifen und nutzen zu lernen. Im Zuge meiner Diskussion ausführlicher Zitate wird deutlich werden, dass Dethlefsens Esoterik nur an der Oberfläche anachronistisch anmutet, sie bei genauerer Betrachtung im Wesentlichen mit der zeitgenössischen *Self-spirituality* übereinstimmt.

»Gegenstand unserer Betrachtung war einzig und allein das Schicksal – jener Partner aller Menschen, mit dem zu beschäftigen sie gezwungen sind. Dieses eigene Schicksal ist das individuellste, maßgeschneidertste esoterische System, das man je finden kann. Deshalb beginnt der Weg auch damit, sich mit dem eigenen Schicksal auseinanderzusetzen. Ziel dieser Auseinandersetzung ist nicht Reichtum, Glück und Erfolg im üblichen Sinn, sondern eine tiefere Erkenntnis der Wirklichkeit, eine Erweiterung des Bewußtseins, eine Begegnung mit jener Instanz, die der Mensch Gott nennt.« (Dethlefsen 1998: 254)

Hier halte ich drei Aspekte für bemerkenswert. Erstens: Das Schicksal, das gemeinhin als eine anonym waltende Macht imaginiert wird, erfährt als »Partner« eine Anthropomorphisierung. Zum zweiten wird durch die Bezeichnung »Partner« nahegelegt, man könnte sich diesen Partner aussuchen und es handelte sich um eine ebenbürtige Beziehung. Allerdings kann man Dethlefsen nicht vorwerfen, er verschleierte das Machtgefälle zwischen diesen beiden Partnern. Drittens wird das Schicksal zuerst im Singular als ein Partner für alle eingeführt, dann im nächsten Satz als trotzdem für alle individuell maßgeschneidert bestimmt. Sich mit diesem Partner auseinanderzusetzen bestimmt der Autor als den Anfang des esoterischen Weges. Als Ziel dieses Weges bestimmt er die Begegnung mit Gott, worunter Dethlefsen die Einheit mit der kosmischen Ordnung versteht (vgl. ebd.: 268), die im Folgenden noch deutlicher konturiert wird.

Dethlefsen ist sich bewusst, dass seine Schicksalspartnerschaft dem gewöhnlichen Verständnis entgegensteht. Im nächsten Zitat benennt er es

ausdrücklich als Herausforderung des esoterischen Weges, sein Schicksal nicht länger als Feind anzusehen:

»Das anonyme Schicksal, von dessen blinder Zufälligkeit die Menschheit sich bedroht fühlt, offenbart nun langsam dem Suchenden sein innerstes Gesetz: Schicksal ist jene Instanz, die dafür sorgt, daß der einzelne [sic] seine vorgeschriebene Bahn zieht. Aus dem vermeintlichen Feind Schicksal wird ein Partner, der verhindert, daß wir aus eigener Trägheit uns selbst aus der Evolution ausklammern. Je mehr ein Mensch sich weigert, bestimmte Probleme lernend zu erlösen [sic], je mehr er auf Widerstand mit seinem Schicksal geht, um so mehr wird er nur den negativen Aspekt des Schicksals, das Leid, kennenlernen.« (Dethlefsen 1998: 265f.)

Das Versprechen Dethlefsens besteht darin, dass das Schicksal auf dem Weg seinen anonymen, zufälligen und bedrohlichen Charakter verliert und sich von einem Feind in einen Partner verwandelt. Die Vertraulichkeit wird dadurch hergestellt, dass der Anschein der Zufälligkeit zum Verschwinden gebracht wird, indem das Schicksal seine Gesetzmäßigkeit offenbart. Diese besteht einmal allgemein darin, dass es für alle Menschen eine vorgeschriebene Bahn und eine Evolution gibt. Als persönliches, maßgeschneidertes System wird das Schicksal wohl dann erfahren, wenn es seinem menschlichen Partner die für ihn vorgesehene Bahn aufzeigt. Seine Partnerschaft stellt das Schicksal aber nicht allein durch das Aufweisen des Weges unter Beweis, sondern auch durch seine Sorge darum, dass dieser Weg nicht verlassen, aus der vorgegebenen Bahn nicht ausgeschert wird. In diesem Fall wird der Widerständige mit der negativen Seite des Schicksals, dem Leid, konfrontiert. Es ist ein sorgender und strafender Partner. In den letzten Sätzen wird deutlich, dass die vom Schicksal vorgeschriebene Bahn Probleme bereithält, die es zu bewältigen gilt, wenn man sich seinen Schicksalspartner nicht zum Feind machen möchte.

Die esoterische Freiheit besteht laut Dethlefsen in der Befolgung der Schicksalsweisungen, in der Fügung in die vorgegebene Bahn:

»Die paradoxe Wahrheit lautet: Nur wer unter dem Gesetz steht, ist frei. Die Mehrzahl der Menschen versucht jedoch, Freiheit aus der Willkür heraus zu erreichen – dieser Weg führt aber in die Unfreiheit. Leid ist lediglich die Reibung, die zwischen den Menschen und dem Gesetz dieser Welt entsteht. Das Gesetz erfüllen, heißt, keine Reibung mehr wahrzunehmen. So lauten denn die goldenen Regeln zur Erlangung absoluter Freiheit:

1. Erkenne Dich selbst (den Mikrokosmos)!
2. Erkenne die Gesetzmäßigkeiten dieses Universums (Makrokosmos)!
3. Erkenne, daß die Gesetzmäßigkeit gut ist (in Harmonie gehen)!

4. Stelle Dich freiwillig und vollständig unter die als gut erkannte Gesetzmäßigkeit!« (Dethlefsen 1998: 138f.)

Dethlefsen stellt seine »paradoxe Wahrheit« der der Mehrzahl der Menschen zugeschriebenen Vorstellung von der Freiheit als Willkür gegenüber. In der Esoterik wird die Paradoxie aufgelöst und das, was der Mehrzahl der Menschen als Unfreiheit erscheint, die Unterwerfung unter das Gesetz des Schicksals, offenbart sich als absolute Freiheit und die gemeine Vorstellung der Freiheit erweist sich in Wahrheit als Unfreiheit, die, da sie sich gegen das Gesetz gleichgültig verhält, mit Leid sanktioniert wird. Die ersten zwei goldenen Regeln erklären sich nach dem bisher Diskutierten von selber. Die beiden letzten Regeln mögen mit Blick auf Heelas' Bestimmung der *lingua franca* der *Self-spirituality* als durch den Konflikt mit der Gesellschaft geprägte irritieren. Derzufolge wird die Gesellschaft ausdrücklich nicht als gut anerkannt und es existiert eine Disharmonie (vgl. Heelas 1996: 18f.). Auf diesen scheinbaren Widerspruch werde ich unten eingehen.

Direkt im Anschluss an die goldenen Regeln kommt Dethlefsen noch einmal auf die vorgeschriebene Bahn zurück und führt seine Erläuterungen zum Verhältnis von Freiheit und Gesetz fort.

»Wer diese vier Schritte vollzieht, erntet von selbst die Quinta Essentia, die da lautet: Freiheit. Wer sich freiwillig unter das Gesetz stellt, wird eins mit dem Gesetz, wird selbst zum Gesetz – und es gibt nichts mehr über ihm, was ihn hindern könnte. So formuliert Crowley: »Jeder Mensch soll sein wie ein Stern und seine Bahn ziehen.« Ein Stern ist frei, solange er seine Bahn zieht. Die Unfreiheit beginnt erst beim Verlassen seiner Bahn. Jeder Mensch besitzt ebenfalls eine Bahn, die er in diesem Kosmos zu ziehen hat, er muß sie aber kennen, sonst bekommt er die Reibungen seiner falschen Bahn zu spüren. So reden wir weder der Aktivität noch der Passivität das Wort – erst beides zusammen ergibt einen Rhythmus. Zuerst muß der Mensch still werden und lauschen, um seine Bahn zu erfahren – dann aber muß er aktiv diese seine Bahn ziehen. Eine solche Aktivität entsteht aus dem Vertrauen, nicht aus der Egodominanz des: »Ich will, ich mache.« Seine höchste Freiheit hat der Mensch erlangt, wenn er die Worte sprechen kann: »Herr, nicht mein Wille, sondern Dein Wille geschehe.« (Dethlefsen 1998: 139)

Wurde im vorangegangenen Zitat das Verhältnis zwischen Mensch und Gesetz nur als eines der Unterordnung bestimmt, erfährt man hier noch weitere Aspekte. Die Unterordnung unter das Gesetz fasst Dethlefsen als eine Verschmelzung mit dem Gesetz, wodurch man selber zum Gesetz würde und am Ende dieses Prozesses nichts mehr über einem stünde.

Um die dadurch gewonnene Freiheit bildlich zu veranschaulichen, verweist Dethlefsen auf ein Diktum Aleister Crowleys. Im Stern, der seine kos-

mische Bahn zieht, wird ein Vorbild der Freiheit ausgemacht. Die Wahl des Bildes ist allein deshalb bemerkenswert, weil hier die Quinta Essentia der esoterischen Freiheit darauf hinausläuft: Sei wie ein Gesteinsbrocken – vollkommenes Objekt. Im daran anschließenden Absatz wird dieses Sollen aber wieder relativiert, indem vom esoterischen Publikum Leistungen der Subjektivität verlangt werden, von denen ein tumber Stern befreit ist. Dieser kann und muss seine Bahn weder still und lauschend erkennen, noch diese aktiv ziehen. In den letzten Sätzen wird diese Aktivität wiederum recht eigenartig bestimmt. Sie soll nicht aus der Egodominanz hervorgehen, sondern aus dem Vertrauen in das Gesetz, den Partner Schicksal, die kosmische Ordnung. Als höchste Freiheit wird zum Abschluss unter Verweis auf das Vaterunser bestimmt, sich vollkommen dem Walten des Schicksals zu überlassen. Würde man hier auf die Widersprüche hinweisen, die zwischen den einzelnen Bestimmungen bestehen, parierte Dethlefsen sie sicherlich damit, dass diese nur für den Verstand existieren und sich im esoterischen Wissen auflösen würden.

Von Dethlefsens Stern fällt Licht auf das Verhältnis von Schicksal und Selbst. Wie gesagt kommt dem Selbst in *Schicksal als Chance* als Kategorie keine besondere Bedeutung zu. Es existiert kein besonderer Teil des Selbst, der als wahres Selbst die Beziehung zum Schicksal herstellt. Dennoch ist die Spaltung des Selbst insofern hier vorzufinden, als ausdrücklich das Ego herausgestellt und dessen Dominanz verurteilt wird (vgl. Dethlefsen 1998: 139). Die angestrebte Verschmelzung mit dem Gesetz, um selber zum Gesetz zu werden und nichts mehr über sich zu haben, würde ich als Selbstvergottung interpretieren. Im Verlauf dieses Prozesses sollte das Schicksal seinen anonymen, zufälligen und feindseligen Anschein verlieren und sich als das »individuellste, maßgeschneidertste esoterische System« (ebd.: 254), das einer strengen Gesetzmäßigkeit unterliegt, zu erkennen geben. Trotz seiner Rede vom Schicksalsopfer und Strafe bemüht sich Dethlefsen offenbar darum, dem Schicksal ein persönliches, menschliches Antlitz zu geben.

In der *Self-spirituality* ist die Distanz zum eigenen Schicksal noch geringer und dieses kein äußerlicher Partner, sondern es wird als Teil des Selbst betrachtet: als wahres Selbst. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht eine Vorstellung vom Verhältnis zwischen dem wahren Selbst und seinem gespaltenen, profanen Pendant (vgl. Brown 1997: 65; Hanegraaff 1996: 212ff.; Maguin/Rychner 1996: 34; Schnabel 2007: 201). Laut dieser Vorstellung ist es das höhere, wahre Selbst, das für sein profanes, gespaltenes Selbst die Probleme bestimmt, die dieses zu lösen hat, um zur Vollkommenheit zu gelan-

gen. Es wird als eine Entität jenseits von Zeit und Raum imaginiert, die den Weg seines profanen Selbst gemäß der in der Esoterik verbreiteten Reinkarnationslehre gegebenenfalls über mehrere Menschenalter begleitet. Dem wahren Selbst kommt hier also die Funktion zu, die in Dethlefsens Esoterik noch dem Schicksal vorbehalten gewesen ist: Den Suchenden ihre vorgegebene Bahn zu offenbaren. Wollte Dethlefsen (1998: 254) durch den absurden Hyperlativ jede Steigerungsmöglichkeit ausschließen, muss im Vergleich zum Partner Schicksal wohl doch das wahre Selbst als das »individuellste, maßgeschneiderste esoterische System« angesehen werden. An dieser Vorstellung ist außerdem interessant, dass das wahre Selbst hier durch Bestimmung seiner Funktion und Praxis konkretisiert wird. Es wird nicht bloß als Gott imaginiert, sondern demonstriert seine Göttlichkeit praktisch, indem es das Schicksal seines irdischen Selbst bestimmt.

Eine auf diese Weise gestaltete *Self-spirituality* ermöglicht es, sich vorzustellen, dass man sich sein eigenes Schicksal sogar zweimal selber ausgesucht hat. Das wahre Selbst trifft die erste Wahl, das profane die zweite, wenn es die erste affirmiert oder ablehnt. Die von Dethlefsen vorgegebene Bahn wird in der *Self-spirituality* weiter gezogen und sich das Schicksal noch mehr zu eigen gemacht als es die Schicksalspartnerschaft ermöglichte. Bei Dethlefsen besitzt das Subjekt nur die Möglichkeit dem vom Partner Schicksal ausgewählten zuzustimmen, das Schicksalsopfer freiwillig zu leisten oder sich zu weigern und damit die Strafe heraufzubeschwören. Ähnlich verhält es sich in der von Adorno (1997a [1957]; 1997c [1962]; 2019) Mitte der 1950er Jahre durchgeführten Astrologiestudie. In den untersuchten Horoskopspalten gibt es kein höheres, wahres Selbst, das von den Sternen Botschaften an die Erde sendet. Aber schon damals ist Adorno aufgefallen, dass dort kein reiner Determinismus propagiert wird. Das Prinzip der subjektiven Freiheit wird nicht völlig negiert, sondern die Freiheit des Publikums betont, sich aus Gründen der Vernunft für die Befolgung der vorgeblich den Sternen abgeschauten Schicksalsanweisungen zu entscheiden. Welche Konsequenzen aus der Nichtbefolgung erwachsen, ob und wie das Schicksal mangelnde Fügsamkeit sanktionieren wird, bleibt im Gegensatz zur offenen Drohung Dethlefsens in den Horoskopfen unausgesprochen (vgl. Adorno 1997a [1957]: 24):

»According to this concept, freedom consists of the individual's taking upon himself voluntarily what is inevitable anyway. The empty shell of liberty is solicitously kept intact. If the individual acts according to given conjunctions, everything will go right, if he does not, everything will go wrong.« (ebd.: 28)

Wenngleich es in der *Self-spirituality* nicht mehr Partner Schicksal, sondern das wahre Selbst ist, das einem die Bahn weist und das Gesetz offenbart, besteht die esoterische Freiheit nach wie vor darin, sich ins Unausweichliche zu fügen und mit dem Gesetz eins zu werden. Die »empty shell of liberty« hat bloß einen neuen Anstrich bekommen.

Schicksalsbestimmung

Die Macht, von der sich die bedrängte Kreatur in der Esoterik Beistand erhofft, um sich der Zudringlichkeiten der Gesellschaft zu erwehren, hat nach der Untersuchung ihrer »harmonious working relationship« (Heelas 1996: 33) mit dem Selbst erste Konturen gewonnen. Ich werde diese natürliche oder kosmische Ordnung, die fließende Energie, die Ganzheit oder wie diese Macht sonst genannt wird im weiteren Verlauf der Untersuchung als »Schicksal« bezeichnen. Aus den verschiedenen für diese Macht kursierenden Namen habe ich mich für diesen entschieden, weil er einmal griffiger ist als beispielsweise »natural order as a whole« (ebd.: 2), zweitens in der Esoterik weit verbreitet ist und drittens über eine über diese hinausreichende Tradition verfügt. Wird das Schicksal gemeinhin mit einer unpersönlichen Macht assoziiert, hat es sich schon abgezeichnet, dass dies nicht Unbestimmtheit bedeutet. Schicksalskonzeptionen können sich voneinander unterscheiden wie persönliche Götter. Die Besonderheit des esoterischen Schicksals soll jetzt näher untersucht und dieses fortbestimmt werden.

Max Weber (vgl. 1956 [1921]: 340) stellt in seiner Religionssoziologie die Unterschiede zwischen unterschiedlichen Schicksalsvorstellungen heraus. Wollte man die esoterische Konzeption des Schicksals der Weber'schen Typologie subsumieren, dann könnte man sie zunächst als »providentielle Macht harmonischer und rationaler Ordnung der Welt« (ebd.) auffassen. Das Attribut der Rationalität ist hier insofern berechtigt, als die Esoterik nur die Beschränkung auf die wissenschaftliche Rationalität ablehnt und für sich eine höhere Rationalität beansprucht, die jene in sich einbegreift. Aber ist nicht in der Untersuchung der harmonischen Schicksalsvorstellung Dethlefsens eine Dissonanz aufgetreten? Der Widerspruch ist hervorgetreten zwischen der goldenen Regel Dethlefsens (vgl. 1998: 138f.), die Schicksalsordnung von Mikro- und Makrokosmos als gut anzuerkennen und in Harmonie zu leben, und dem Element der *lingua franca* Heelas' (vgl. 1996: 19f.),

das die Ablehnung der bestehenden Gesellschaft zum Inhalt hat. Vergegenwärtigt man sich aber noch einmal Dethlefsens Ausführungen zum Schicksal, dann stellt man fest, dass die Erkenntnis der Harmonie der Schicksalsordnung und die Anerkennung des Schicksals als Partner als Ziel des esoterischen Weges bestimmt werden. Wenn man auf diesem Weg noch nicht weit genug fortgeschritten ist, wie es Dethlefsen der Mehrheit der Menschen attestiert, erscheint das Schicksal als Feind, mit dem in Harmonie zu leben ausgeschlossen ist. Ich denke, dass hierin der Schlüssel zur Lösung des Problems liegt. Mit ihm lässt sich das Objekt der Gesellschaft in der esoterischen *Self-spirituality* als das feindliche Schicksal entschlüsseln. Der Unterscheidung Webers (1956: 340) entspricht dies der Vorstellung des Schicksals als »Verhängnis«. Die Gesellschaft steht dem Individuum am Anfang seines Weges als anonyme, zufällige, feindliche Macht gegenüber. Je weiter es auf seinem Weg voranschreitet, je mehr es sein wahres Selbst erkennt und in Harmonie mit seinem Schicksal lebt, desto mehr wird offenbar, dass die Gesellschaft gesetzmäßig und gut eingerichtet ist. Es vollzieht sich eine Verwandlung des Schicksals vom Verhängnis in eine mit der imaginierten kosmischen Harmonie übereinstimmende Vorsehung. Wenn das Individuum zu diesem Wissen gelangte, löste sich der Widerspruch zwischen Gesellschaft und Schicksal auf. Stehen sich beide zunächst als Antipoden gegenüber, als Gott und Gegengott, zerginge dieser Schein im höheren Bewusstsein und sie würden als zwei Seiten der einen harmonischen Schicksalsordnung erkennbar. Die Gesellschaft könnte als Schicksal angenommen, die Spaltung des Selbst überwunden und die vollkommene Einheit von Mikro- und Makrokosmos hergestellt werden. Das für die esoterische Ideologie Spezifische, dem keiner der von Weber dargestellten Schicksalstypen entspricht, besteht allerdings in der oben herausgearbeiteten Vorstellung, durch die Unterwerfung unter das Schicksal die Teilhabe an dessen Allmacht zu erlangen und in ihm die eigene Freiheit zu verwirklichen. Die Erlösung wird nicht wie im Buddhismus als eine Auflösung im Jenseits des Nichts imaginiert, sondern als die Verschmelzung von Schicksal und Selbst im Diesseits. In ihr fände die »Suche nach totaler Identität« (Martins 2015: 77) ihr Ende.

Weber (vgl. 1956: 340) entwickelt aber nicht nur diese Typologie der Schicksalsvorstellungen, sondern er führt diese Vorstellungen auf die jeweilige Gesellschaftsformation zurück. Das ist eine der Stellen, an denen Weber, der sich ansonsten um die Widerlegung des historischen Materialismus bemüht, diesem stillschweigend Zugeständnisse macht. Nach der bisherigen

Analyse lässt sich die Besonderheit der Schicksalskonzeption der esoterischen Ideologie so fassen, dass sie nicht nur den Widerspruch aus chaotischem Verhängnis und harmonischer Vorsehung in sich vereinigt, sondern die vollkommene Unterwerfung unter das Schicksal von den Spirituellen als Verwirklichung ihrer Freiheit im Diesseits imaginiert wird. Wie in jedem Monismus vereinigt die höchste Macht der Esoterik in sich Widersprüche und ist überdeterminiert. Mag das esoterische Schicksal auf den ersten Blick befremdlich anmuten, lässt sich in ihm bei näherer Betrachtung das Schicksal der kapitalistischen Gesellschaft erkennen, in der um so stärker ein Kult der Freiheit des Individuums betrieben wird, je mehr sich alle von einer undurchsichtigen Macht beherrscht wähnen.

Der esoterische Schicksalsglaube ist nur die besondere Ausprägung einer allgemeinen Tendenz, die Ende des 19. Jahrhunderts die gesamte bürgerliche Ideologie bestimmte. Die Weltwirtschaftskrise 1873 hat die letzten Reste der liberalen Illusion zerstört, derzufolge die Verfolgung des kapitalistischen Privatinteresses wie von unsichtbarer Hand zur Verwirklichung der allgemeinen Vernunft und des allgemeinen Wohlstands führen sollte. Seit dieser Desillusionierung erscheint die Gesellschaft dem bürgerlichen Geist als ein undurchdringliches Verhängnis. Am Begriff der Freiheit wird zwar weiterhin festgehalten, aber er ist bloß eine »empty shell of liberty« (Adorno 1997a: 28). Horkheimer (vgl. 1988: 363f.) hat 1936 in seinem Aufsatz *Autorität und Familie* schon in der Philosophie Fichtes die Tendenz des resignierten Bürgertums ausgemacht, die innere Freiheit um so stärker zu betonen, je weniger die äußere vorhanden ist. In Arnold Gehlens 1933 vorgenommener Bestimmung der Freiheit als Bejahung dessen, was sowieso geschieht, sieht Horkheimer dann die Vollendung dieser Tendenz (vgl. ebd.: 364). Dies ist nur eine der vielfältigen Gestalten des Irrationalismus, die Ende des 19. Jahrhunderts in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften großen Einfluss gewinnen (vgl. Lukács 1984 [1955]). Dagegen attackiert der Positivismus den Begriff und die Theorie der Gesellschaft als unwissenschaftliche Spekulation. Wie sein vermeintlicher Antipode, der Irrationalismus, wird ihm, ohne dieses Vokabular zu benutzen, die Gesellschaft zum Unerforschlichen. In der Wirtschaftswissenschaft vereinigen sich beide Tendenzen in der neoliberalen Lehre, in der sich, wie Lukács bereits bemerkt hat, hinter der scheinrationalen Oberfläche der Irrationalismus verbirgt (vgl. ebd.: 613). Im Neoliberalismus ist das Verdrängte des klassischen Liberalismus, seine Irrationalität und Gewalt, an die Oberfläche gelangt (im Folgenden orientiere ich mich an Stapelfeldt 2014: 593ff.). Die Vernunft, die der

Neoliberalismus propagiert, ist die des Selbsterhaltungskampfes des Sozialatoms, das sich an das anpasst und das nachahmt, was Erfolg hat. Die Freiheit des vom Neoliberalismus reklamierten echten Individualismus besteht im freiwilligen Sich-Fügen in das unerkennbare Gesellschaftsschicksal.

Von der neoliberalen Lehre unterscheidet sich die esoterische Ideologie also weniger hinsichtlich ihres Irrationalismus als vielmehr dadurch, dass sie, wie Marx (1956 [1844]) es in Bezug auf das religiöse Elend insgesamt festhielt, nicht nur Ausdruck des wirklichen Elends ist, sondern zugleich »die *Protestation* gegen das wirkliche Elend« (ebd.: 378; Hervorhebung im Original). Der Protest gegen die totale Vergesellschaftung ist kein vorgeblieber, nur weil in der Esoterik der Konflikt durch Unterwerfung unter die Gesellschaft gelöst wird. Esoterik ist genauso ein Versuch, die Irrationalität der kapitalistischen Gesellschaft zu rationalisieren, deren Sinnlosigkeit Sinn abzupressen, wie sie gegen diese einen schwachen Einspruch erhebt. Die Vermenschlichung des Schicksals lässt sich als die Ahnung deuten, dass das gesellschaftliche Verhängnis von Menschen gemacht ist, deren eigene Gattungskräfte ihnen als fremde gegenübertreten. Die angestrebte Verschmelzung mit dem Schicksal kann als Ausdruck des Wunsches verstanden werden, diese Entfremdung aufzuheben und an den Gattungskräften teil zu haben, nicht länger ihr Objekt zu sein, sondern ihr Subjekt. Zugleich kommt in diesem Wunsch zum Ausdruck, mit welcher Gewalt das Gesellschaftsschicksal wie ein Alp auf die Gehirne der Lebenden drückt. Einmal, weil in ihm die Schicksalshaftigkeit affirmiert und nur die Teilhabe an der Schicksalsmacht gewünscht wird, zum zweiten wegen seines Individualismus, der nicht die Form der kapitalistischen Monade zu transzendieren vermag. Dazu im Widerspruch stehend ist in der esoterischen Schicksalskonzeption gleichzeitig ein Wunsch der Überwindung des Atomismus enthalten, das ozeanische Bedürfnis, mit allem eins zu sein, die Beschränkungen der Subjektform zu transzendieren.

Ritual der Schicksalsgefälligkeit

Alles, was in diesen widersprüchlichen Attributen dem Schicksal zu widersprechen scheint, wird aber, wie ich in der Analyse herausgearbeitet habe, integriert, indem die Esoterik als einzigen Ausweg aus dem Schicksal dessen Bejahung propagiert: »Der Protest bleibt hilflos und verwandelt sich in

Assimilation an die Schicksalskonzeptionen« (Zinser 2009: 134). Die esoterische Ideologie verspricht die Überwindung der Ohnmacht durch Identifizierung mit der Allmacht des Verhängnisses (vgl. Barth 2012: 97; Bock 1995: 337; Magnin/Rychner 1996: 67, 96; Platta 1998: 128). Dies lässt sich nicht nur anhand der Schriften zeigen, sondern auch an der esoterischen Praxis, die um so mehr nach einer ideologiekritischen Analyse verlangt, als in der Esoterik der Primat der Praxis behauptet wird (vgl. Corrywright 2003: 8; Hammer 2006: 856). Mit Verweis auf diesen Primat wird von esoterischer Seite Kritik abgewehrt, die sich alleine auf die esoterische Literatur bezieht. Im Verhältnis zur Praxis wird alles, was geschrieben steht und gesagt wird, als unverbindlich und sekundär erachtet (vgl. Hammer 2010: 49f.). Das Entscheidende bestünde alleine darin, was jeder ganz individuell aus all den esoterischen Inspirationsquellen machte und ob es für ihn funktionierte. Der Primat der Praxis wird auch von Dethlefsen (1998) betont:

»Den Weg gehen, heißt, alle, auch noch so kleine Erkenntnisse sofort in die Wirklichkeit umsetzen, heißt, ständig sein eigenes Leben und Erleben, sein Verhalten zu ändern, immer anders zu werden, immer neu sein, kurzum, Esoterik heißt Entwicklung. Diese notwendige Umsetzung nenne ich die Verbindlichkeit der esoterischen Lehre.« (Ebd.: 23)

Die Verbindlichkeit, die Dethlefsen der Umsetzung zuspricht, steht im Kontrast zu der Unverbindlichkeit, mit der er sich in der oben zitierten Passage auf die unterschiedlichen esoterischen Techniken und Disziplinen als Orientierungshilfen bezieht (vgl. ebd.: 25). In dem Zitat hier wird nicht nur die Verbindlichkeit der praktischen Umsetzung betont, sondern auch der totale Anspruch. Die Spirituellen sollen ihr ganzes Leben gemäß der Lehre ausrichten. An dieser Stelle könnte man noch den Eindruck gewinnen, diese beständige Änderung, die Entwicklung mit der Dethlefsen hier Esoterik identifiziert, sei ihr eigener Inhalt und Zweck. Dass dem nicht so ist, wird in Dethlefsens Erläuterungen zum Ritualcharakter der esoterischen Praxis deutlich:

»Ein Ritual ist die bewußte mikrokosmische Nachbildung einer makrokosmischen Wirklichkeit. So sehe ich die anspruchsvollste esoterische Übung darin, das tägliche Leben zum Ritual zu erheben. Wollen wir die Polarität überwinden, so müssen wir zuerst die Trennung zwischen »esoterischen Übungen« und »normalem Leben« aufheben – sonst degradiert Esoterik zur Freizeitbeschäftigung. Ziel dieser Anstrengung ist es, einen jeden Handgriff, jedes Wort, jedes Tun zum Gottesdienst zu erheben.« (Ebd.: 262)

Die esoterische Entwicklung ist nicht Selbstzweck. Ihr Zweck besteht in der »Nachbildung einer makrokosmischen Wirklichkeit« in den mikrokosmischen alltäglichen Empfindungen und Regungen. Es verwundert, dass er hier den unbestimmten Artikel »einer« verwendet, obwohl Dethlefsen doch eine bestimmte makrokosmische Wirklichkeit im Sinn hat: die schicksalhafte kosmische Ordnung. Das »tägliche Leben zum Ritual erheben« bedeutet, das tägliche Leben in Übereinstimmung mit der kosmischen Ordnung zu bringen. Diese Identität zwischen Mikro- und Makrokosmos bedeutet in Dethlefsens Kosmos »Gott« (vgl. Dethlefsen 1998: 268), ihrer Herstellung dient der Gottesdienst des esoterischen Rituals. Setzt man diese Ausführungen in Beziehung zu Dethlefsens Rede vom Opfer, das man dem Schicksal darzubringen hat (vgl. Dethlefsen 1998: 130f.), dann ist die von ihm propagierte Erhebung des Alltags zum Ritual als Darbietung der freiwilligen Opfergabe an das Schicksal zu interpretieren. Kurzum: Esoterik heißt »ständig sein eigenes Leben und Erleben, sein Verhalten zu ändern, immer anders zu werden« (ebd.: 23) – wie es das Schicksal verlangt. Der einsame Gottesdienst seiner selbst ist in Wirklichkeit einer der absoluten Schicksalsgefälligkeit.

Wie gestaltet sich nun die Erhebung des alltäglichen Lebens zum Ritual konkret? Einen Einblick bieten die von Claudia Barth (2012) durchgeführten Fallstudien, in denen sichtbar wird, dass diese Erhebung als ein Interpretationsritual des alltäglichen Lebens praktiziert wird. Die Einheit von Mikrokosmos und Makrokosmos wird einmal dadurch hergestellt, dass Esoteriker alles, was ihnen widerfährt, als schicksalsgemäß anzunehmen versuchen. Sollte zunächst noch etwas in ihnen dieser Affirmation widerstreben, dann gilt es, dieses Widerstreben als Regung des Egos zu bekämpfen oder eine Deutung der Schicksalsbegebenheit zu entwickeln, die ihr einen guten Sinn verleiht. Eine Esoterikerin legt mit Verweis auf die Familienaufstellung nach Bert Hellinger dar, dass eigene Opfererfahrungen als selbstgewählte angenommen werden müssen, um die Opferrolle zu überwinden (vgl. ebd.: 131f.). Dem Schicksal werden auch Erwartungen und Wünsche als Opfer dargebracht. Eine andere Esoterikerin berichtet Barth davon, dass sie ihr Leiden an unbefriedigten Bedürfnissen nach Zärtlichkeit und körperlicher Nähe überwunden hat, indem sie sich einfach nicht mehr wünscht, in den Arm genommen zu werden (vgl. ebd.: 159). Weil sie nach der Überwindung der in ihren Erwartungen bestehenden Unfreiheit nicht mehr enttäuscht werden könne, ärgere sie sich auch nicht mehr. Diese Befreiung gehört zu ihrem größeren esoterischen Selbstbefreiungsprogramm, das in der Kulti-

vierung einer allgemeinen Passivität besteht. Sie versucht sich vertrauend dem Weltlauf hinzugeben, weil sie glaubt, dass dann die Dinge sich von alleine verbessern würden (vgl. Dethlefsen 1998: 157). Ihre Zukunftsangst will sie dadurch bewältigen, dass sie sich keine Pläne mehr macht und versucht, ganz im Moment zu leben (vgl. ebd.: 164). Das Ideal der absoluten Gegenwärtigkeit umfasst in der Esoterik ebenfalls das Bestreben, sich vom Ballast des Vergangenen zu befreien. Laut Heelas (1996: 20) gehört es zur Befreiung des Egos, dass die Vergangenheit, »for the ego is constructed from the time of birth (if not from previous lives), loses its hold – thereby enabling a new future«. Ein Interviewpartner Barths (vgl. 2012: 243) gibt als sein Ziel an, alles gleichmütig und offen zu erleben, die Erfahrungen durch sich hindurch ziehen zu lassen und nichts anzusammeln, weil das ihn daran hindern könnte, das Neue ganz anzunehmen. Keine Vergangenheit, keine Zukunft – ganz im Jetzt, in der Schicksalszeit sein, auf dass man gar nicht mehr merkt, dass das Immerneue das Immergleiche ist. In den letzten Jahren hat sich dieses Ideal im Zuge des Achtsamkeitstrends verselbständigt und eine enorme Popularität erlangt (vgl. Barth 2016: 911).

In diesen Ritualen lernen die Esoteriker, was das Schicksal von ihnen verlangt: niemand zu sein. Das ist keine ideologiekritische Zuspitzung, sondern wurde in der Zeitschrift *Esotera* selbstbewusst als Losung ausgegeben (vgl. Jung 2002: 111). Überhaupt stellt sich die Frage, ob die mühselige Häutung der esoterischen Ideologie nicht müßig ist, wenn Bhagwan Shree Rajneesh, der Führer der Kommunen von Poona und Oregon, die Wahrheit des Selbst in wenigen Worten offenbart: Dass es die Zwiebel ohne Häute ist (vgl. Karow 1990: 10, 293). Die esoterische Erhebung des alltäglichen Lebens zum Ritual bedeutet, diese Häute zum Schicksalsaltar zu tragen. Alles, was in irgendeiner Weise den Forderungen des Schicksals widerstreben könnte, wird diesem geopfert. Im Gegensatz zu Heelas, der das wahre Selbst als ein Positivum behandelt, hat Bhagwan dessen Negativität gesehen. Heelas (1996: 2) begreift nicht, dass von der Protestation gegen den »contaminated mode of being«, von dem anti-autoritären Gebaren genau so viel übrig bleibt wie von Bhagwans Zwiebel. Er akzeptiert die Selbstinszenierung der Selbstsucher, die in Wirklichkeit ihren Konflikt mit der Gesellschaft dadurch zu lösen versuchen, dass sie sich dem Gesellschaftsschicksal mit Haut und Haaren ausliefern. Die Wahrheit des Selbst erschließt sich offenbar nicht allen derart intuitiv, dass die Kritik der esoterischen Ideologie überflüssig würde. Trotz seines unkritischen Verhältnisses zum Gegenstand sieht Heelas immerhin, dass das Ziel der *Self-spirituality* nicht erreicht werden

kann (vgl. Heelas 1996: 206, 214). Allenfalls existieren kurze Momente der Gleichgültigkeit oder Ekstase, in denen Esoteriker glauben, die Einheit mit dem Schicksal hergestellt zu haben. Jenseits dieser Momente, in ihrem zum Ritual erhobenen Alltag, werden sie beständig damit konfrontiert, dass sie sich, so sehr sie sich auch bemühen, nicht mit allem abzufinden vermögen, was das Schicksal ihnen zumutet. Mag sich das vom esoterischen Opiat berauschte Bewusstsein noch so sehr an die Zumutungen der auf Herrschaft gegründeten Gesellschaft anschmiegen, werden sich der quälbare Leib und die egoistischen Triebe dem Schicksal weniger bereitwillig ergeben.

Der Widerspruch zwischen dem Verlangen des Schicksals, niemand, und dem Unglück der esoterischen Spirituellen jemand zu sein – bestimmt durch die Gesellschaft, die Geschichte, den Leib, Bedürfnisse und Wünsche – bleibt nicht latent. Seine Manifestationen in der esoterischen Ideologie erinnern an die von der Psychoanalyse entdeckten Kompromissbildungen, auf die sich das Ich einlässt, um sowohl den Forderungen der versagenden Autorität wie den abgewehrten Triebregungen gerecht zu werden. Besonders anschaulich wird dies an einer Auffassung des Wunsches, die auf den ersten Blick im Widerspruch zur Schicksalsforderung steht, sich aller Wünsche zu entledigen. Sie wird in einer Reihe von Büchern vertreten, in denen die Leserschaft dazu ermuntert wird, die eigenen Wünsche an das Universum wie Bestellungen bei einem Versandhaus aufzugeben. Offenbar wünschen sich viele derartige Gebrauchsanweisungen fürs Wünschen: Das Buch *Bestellungen beim Universum* (Mohr 2016) liegt seit seiner Erstveröffentlichung 1998 inzwischen in der 48. Auflage vor und wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt. Als mir 2017 beim Besuch eines esoterischen Stammtisches einige Teilnehmer die Bestell- und Lieferkonditionen erläuterten und von ihren Erfahrungen berichteten, gewann ich den Eindruck, dass in diesem Verhältnis keineswegs der Kunde König ist. Der Wunsch wird nämlich nur dann erfüllt, wenn er vom Schicksal genehmigt ist, in Übereinstimmung mit dem Seelenplan steht. Wünsche, die dagegen vom Ego herrühren, werden nicht erfüllt oder ziehen Strafen nach sich. Nirgendwo offenbart sich die Macht des Schicksals mehr als hier, wo der Anschein erweckt wird, als wollte man ihr trotzen. Das Schicksal, das hier den Wunsch ereilt, demonstriert mit aller Gewalt, dass man ihm in der esoterischen Ideologie nicht entkommen kann.

Literatur

- Adorno, T. W. (1997a [1957]), »The Stars Down to Earth«, in: Ders. (Hg.), *Soziologische Schriften II*, GS 9.2, Frankfurt/M., S. 8–120.
- (1997b, [1958]), »Vernunft und Offenbarung«, in: Ders. (Hg.), *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, Frankfurt/M., S. 608–616.
- (1997c [1962]), »Aberglaube aus zweiter Hand«, in: Ders., *Soziologische Schriften I*, R. Tiedemann (Hg.), GS 8, Frankfurt/M., S. 147–176.
- (2008), *Ontologie und Dialektik*, R. Tiedemann (Hg.), Nachgelassene Schriften IV.7., Frankfurt/M.
- (2019), »Ist Aberglaube harmlos?«, in: Ders., *Vorträge. 1949–1968*, M. Schwarz (Hg.), Nachgelassene Schriften V.1., Frankfurt/M., S. 352–377.
- Barth, C. (2003), *Über alles in der Welt. Esoterik und Leitkultur*, Aschaffenburg.
- (2012), *Esoterik – Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität*, Bielefeld.
- (2016), »Religion, soziale Arbeit und Selbsttherapeutisierung durch Esoterik«, in: R. Anhorn/M. Balzereit (Hg.) *Handbuch Therapeutisierung und soziale Arbeit*, Wiesbaden, S. 905–927.
- Bock, W. (1995), *Astrologie und Aufklärung. Über modernen Aberglauben*, Stuttgart.
- Brown, M. F. (1997), *The Channeling Zone. American Spirituality in an Anxious Age*, Cambridge, Massachusetts.
- Corrywright, D. (2003), *Theoretical and Empirical Investigations into New Age Spiritualities*, Bern.
- Cubela, S. (2019), *Engineering der Freiheit. Eine kleine Geschichte der bürgerlichen Propaganda in den USA des 20. Jahrhunderts*, Münster.
- Dethlefsen, T. (1998 [1979]), *Schicksal als Chance. Das Urrwissen zur Vollkommenheit des Menschen*, München.
- Dethlefsen, T./Dahlke, R. (2015 [1983]): *Krankheit als Weg. Deutung und Be-Deutung der Krankheitsbilder*, München.
- Durkheim, E. (1981 [1912]), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Ludwig Schmidts (Übers.), Zürich.
- Feuerbach, L. (1956 [1848]), *Das Wesen des Christentums*, W. Schuffenhauer (Hg.), Ausgabe in zwei Bänden, Berlin.
- Hammer, O. (2006), »New Age Movement«, in: W. J. Hanegraaff (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, S. 855–861.
- Hammer, O. (2010), »I Did It My Way? Individual Choice and Social Conformity in New Age Religion«, in: S. Aupers/D. Houtman (Hg.), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden, S. 49–68.
- Hanegraaff, W. J. (1996), *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden.
- Heelas, P. (1996): *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford.

- Hegel, G. W. F. (2017 [1820]), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, E. Moldenhauer/K. M. Michel (Hg.), GA, Bd. 7, Frankfurt/M.
- Heinrich, K. (1983), »Sprung ins Zentrum/Hausverlassen/Revolutionärer Quietismus. Zu aktuellen Formen der Faszination ›östlicher‹ Meditation und Askese«, in: Ders., *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt/M., S. 80–88.
- Hobsbawm, E. (1998), *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Yvonne Badal (Übers.), München.
- Horkheimer, M. (1988 [1936]), »Autorität und Familie«, in: Ders., *Schriften 1931–1936*, G. Schmid Noerr/A. Schmidt (Hg.), GS, Bd. 3, Frankfurt/M., S. 336–420.
- Jung, T. (2002), *Esoterik und Konservativismus*, Konstanz.
- Karow, Y. (1990), *Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche: Religions- und Selbstverständnis der Sannyasins und der Munies*, Stuttgart.
- Kohn, R. (1991), »Radical Subjectivity in ›Self Religions‹ and the Problem of Authority«, in: A. W. Black (Hg.), *Religion in Australia. Sociological Perspectives*, Sydney, S. 133–150.
- Kratz, P. (1995), *Die Götter des New Age. Im Schnittpunkt von ›Neuem Denken‹, Faschismus und Romantik*, Berlin.
- Lukács, G. (1984 [1955]), *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin.
- Magnin, C./Rychner, M. (1996), *Ohnmacht – Allmacht. Zur Strukturlogik der Esoterik*, Bern.
- Martins, A. (2015), »Elemente einer kritischen Theorie der Esoterik«, in: M. Wolf (Hg.) *Zur Kritik der irrationalen Weltanschauungen. Religion – Esoterik – Verschwörungstheorie – Antisemitismus*, Aschaffenburg, S. 71–90.
- Martins, A. (2018), »›Es verschwindet...‹ Adornos Religionskritik und die Möglichkeit von Transzendenz«, in: D. Braunstein, G. Jurewitz, A. Martins (Hg.), *›Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis fällt.‹ Religion, Metaphysik, Kritische Theorie*, Berlin, S. 316–337.
- Marx, K. (1956 [1844]), »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 378–391.
- Mohr, B. (2016 [1998]), *Bestellungen beim Universum. Ein Handbuch zur Wunscherfüllung*, Göllesheim.
- Partridge, C. (2007), »Truth, Authority and Epistemological Individualism in New Age Thought«, in: D. Kemp/J. Lewis (Hg.) *Handbook of the New Age*, Leiden, S. 231–257.
- Platta, H. (1998), *Identitäts-Ideen. Zur gesellschaftlichen Vernichtung unseres Selbstbewusstseins*, Gießen.
- (2001), »Die sanfte Bejahung des Holocaust. Zur rechtsextremistischen Ideologie und Sozialpsychologie der zeitgenössischen Esoterikbewegung«, in: *Psychosozial*, Jg. 24, Nr. 85, S. 87–99.
- Schnabel, J. (2007), *Das Menschenbild der Esoterik*, Neukirchen-Vluyn.

- Seeburger, J. (2019), »Notwendig esoterisches Bewusstsein. Bemerkungen zur Esoterik und zum Ideologiebegriff«, in: N. Burzan (Hg.): *Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018*, S. 1–8.
- Stapelfeldt, G. (2014), *Aufstieg und Fall des Individuums. Kritik der bürgerlichen Anthropologie*, Freiburg.
- Sutcliffe, S. J. (2003), *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*, London.
- Tokarew, S. A. (1976), *Die Religion in der Geschichte der Völker*, Berlin.
- Weber, M. (1956 [1921]), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, J. Winckelmann (Hg.), Studienausgabe, Köln.
- (1988 [1921]), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, M. Weber (Hg.), Bd. 2, Tübingen.
- Wood, M. (2007), *Possession, Power and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Burlington.
- Zinser, H. (2009), *Esoterik. Eine Einführung*, München.