



unipress

Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft /
Vienna Forum for Theology and the Study of Religions

Band 20

Herausgegeben im Auftrag
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
von Karl Baier und Christian Danz

Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer (Hg.)

Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion?

Religion, Weltanschauung und Moderne
in Wien um 1900

Mit 37 Abbildungen

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen bei V & R unipress.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Evangelischen Bundes in Österreich, der Evangelischen Kirche in Österreich, der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, der Kulturabteilung der Stadt Wien (MA 7) sowie der Evangelisch-Theologischen Fakultät und des Rektorats der Universität Wien.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Wilhelm Bernatzik – Eingang zum Paradies 1906; Museum Wiesbaden

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0718

ISBN 978-3-8470-1143-9

Inhalt

Einleitung	7
Religion, Weltanschauung, Moderne: Begriffliche und rechtliche Voraussetzungen	
Christian Danz	
Moderne? Eine begriffsgeschichtliche und historische Annäherung . . .	17
Stefan Schima	
Die rechtlichen Voraussetzungen der Ausübung von Religion und Weltanschauung in der Donaumonarchie um 1900	29
Die Rolle der ›großen Religionen‹ Judentum, Katholizismus, Protestantismus und Buddhismus	
Klaus S. Davidowicz	
Judentum und die Wiener Moderne – zwischen Tradition und Erneuerung	59
Torsten Voß	
Auch eine Moderne? Die ständische Ordnungslehre aus dem ästhetischen Katholizismus Leopold von Andrians. Mit Seitenblicken auf Hugo von Hofmannsthal	69
Astrid Schweighofer	
Der österreichische Protestantismus um 1900 und die Moderne	91
Hubert Weitensfelder	
Buddhismus und Moderne in Österreich bis zum Ersten Weltkrieg	119

Alternativreligiöse und soziokulturelle Strömungen in Wien um 1900

Reinhard Farkas

Thesen zur Lebensreform anhand von Beispielen aus der Wiener Szene . 145

Claudia Wagner

Propheten der Humanitas-Kommune in Wien – Karl Wilhelm Diefenbach
und die Wege in die Moderne 167

Uwe Puschner

Religion in der anderen Moderne. Elemente und Varianten völkischer
Religion 185

Helmut Zander

Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900 201

Karl Baier

Das okkulte Wien 239

Brigitte Holzweber

Alternative Religiosität und Wiener Moderne im Spiegel der *Wiener
Rundschau* 283

Malerei, Musik, Literatur – und eine gegenläufige philosophische Position

Astrid Kury

Der Raum der Seele. Okkultismusrezeption in der Portraitkunst der
Wiener Moderne 309

Therese Muxeneder

Mit Gott. Identitätskonstruktionen des Jung-Wiener Komponisten
Arnold Schönberg 333

Elizabeth Loentz

Religiöse Elemente und Modernität in der Wiener Literatur um 1900 . . 359

Esther Ramharter

Die strenge Trennung. Religion im Umfeld des Wiener Kreises 377

Autorinnen und Autoren des Bandes 399

Personenregister 407

Sachregister 415

Ortsregister 429

Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900

10. Oktober 1921.

Frage: »Wenn wir uns von den persönlichen Sünden durch Selbsterlösung befreien müssen, wozu bedarf es da eines sakramentalen Bußaktes«? [also der Eliminierung der Wirkung von Sünden, vulgo der Vergebung]

Antwort: »Es spricht zur Feigheit der Menschen, wenn man sagt: Eure Sünden werden euch abgenommen.«¹

In diesem Mikrodialog, den Rudolf Steiner, der sich auf der Höhe seiner Laufbahn als Haupt der Anthroposophinnen und Anthroposophen befindet, und Constantin Neuhaus, zu diesem Zeitpunkt altkatholischer Pfarrer auf der Suche nach einer ›modernen‹ Kirche, führen, ist der zentrale Begriff dieses Aufsatzes strittig: Selbsterlösung und sein antinomisches Implikat, die Erlösung, und dann folgen: Autonomie versus Fremdbestimmung, Machbarkeit versus Geschenk, Mut versus Feigheit. Die Wertungen sind klar, zumindest für Steiner: Selbsterlösung ist gut, und wer sie nicht will, hat irgendwie Angst. Aber das Ideal seines Homo Faber wird durch die Intervention von Neuhaus bestritten, Steiner muss die Selbsterlösung rechtfertigen. Aber warum eigentlich?

Eine Erörterung schon der Frage führt in eine Debatte, die wir häufig in ›die Moderne‹ um 1900 lokalisieren und von deren Hotspots Wien damals einer war. Ist die Selbsterlösung ein Signum ›der Moderne‹?² Oder viel mehr, nämlich ein Kennzeichen der allgemeinen Religionsgeschichte – und die Kritik an Selbsterlösung nur die Ausnahme? Einer Antwort gehe ich in vier Schritten nach. Einer Erläuterung des Weltbildes hinter Steiners Antwort und seiner Umsetzung in der anthroposophischen Christengemeinschaft folgt im zweiten Kapitel eine kurze Exkursion in die Umwelt dieser Debatte, in die christliche Theologie, ohne die man Steiner nicht versteht. Wenn man, soviel vorweg, in den Wurzeln des

1 Steiner 1993, S. 640.

2 Eine Geschichte des Begriffs und des Konzeptes fehlt. Vorlaufende Überlegungen dazu bei mir in: Zander 2002, passim; Zander 2013, S. 125–128.

Christentums keine Selbsterlösung findet, stellt sich die Frage, wo deren Wurzeln liegen. Deshalb folgt im dritten Teil die Skizze einer historischen Tiefensonderung, ehe ich mich abschließend frage, welchen Status diese Debatte in der Gegenwart (möglicherweise) besitzt.

Dabei vertrete ich die These, dass die Selbsterlösung, wie sie in Europa entwickelt wurde, eine Art Schattenkind der christlichen Theologie ist, das Vergebung und Gnade nicht mehr, wie in der Antike, als freiheitsbegründend wahrnahm, sondern nur mehr als Zwangsjacken, die den Menschen entmündigten. Zugleich lässt sich in einer Seitenargumentation damit zeigen, dass esoterische Traditionen, zu denen Steiner zählt, weder separate noch geheime Welten der europäischen Kulturgeschichte sind, sondern intrinsisch mit den hegemonialen Traditionen verknüpft und ohne deren Kenntnis sie nicht verständlich werden.

I. Rudolf Steiner und die Selbsterlösung

I.1 Ingredienzen der Selbstermächtigung in Rudolf Steiners Biographie

Rudolf Steiner war einer, nur einer von vielen Zeitgenossen der Jahrzehnte um 1900, die in der Selbsterlösung die rationale Antwort auf die Frage nach dem Heil, nach der Erlösung des Menschen sahen. Insofern ist er ein exemplarischer Fall. Spezifisch war hingegen der Weg, der ihn zu dieser Einsicht führte.³ Ich skizziere Steiners Lebensgang im Folgenden mit einer selektiven Neugier, mit dem Blick auf die Frage, wo mögliche Weichenstellungen zu seiner Konzeption der Selbsterlösung lagen.

Steiner wurde 1861 in Kraljevec, einem Flecken im kroatischen Teil des Habsburgerreichs, unmittelbar an der Grenze zu Ungarn und Slowenien gelegen, geboren und katholisch getauft, aber kaum religiös sozialisiert. Das Kind eines Bahnbeamten wuchs in einem Umfeld auf, welches ihm die Faszination an Technik, Naturwissenschaft und Mathematik einbrannte. »Ich weiß, dass ich an der Geometrie das Glück zuerst kennengelernt habe«,⁴ erinnerte er sich als alter Mann und berichtete wie verzaubert von der Semmering-Bahn, einem High-End-Produkt europäischer Ingenieurskunst, die von Wien aus in die Sommerfrische der Alpen führte. 1879 begann er ein Studium naturwissenschaftlicher Fächer an der Technischen Hochschule Wien, womit er vermutlich sowohl dem Wunsch des Vaters als auch eigenen Interessen folgte. Wenn man auch psy-

3 Für Details verweise ich auf folgende Publikationen: Zander ¹2011/³2016 (Außenperspektive); Lindenberg 1997 (anthroposophische Perspektive); Lindenberg 1988 (wichtige Sammlung der Lebensdaten Tag für Tag); Selg 2012 (hagiographisch bis zur Bewusstlosigkeit).

4 Steiner 1962, S. 17.

chologische Wurzeln für Steiners Akzeptanz von Selbsterlösung suchen will, wird man in diesen ersten zwanzig Lebensjahren fündig. Steiners Kindheit und Jugend spielte sich in einer Welt ab, in der Machbarkeit des technischen Fortschritts mit Händen zu greifen ist – auch und vielleicht gerade dann, wenn das persönliche Leben, wie in Steiners Familie, noch sehr bescheiden ablief.

Vor und während der Wiener Zeit infizierte sich der schon nationalistisch geprägte Steiner weiter mit dem Bazillus des deutschen Nationalismus und Antijudaismus, nicht zuletzt durch den Einfluss des protestantisch und national gesinnten Wiener Germanisten Julius Schröer an der Technischen Universität. Dieser fädelt auch Steiners Einstieg in die Herausgeberschaft naturwissenschaftlicher Werke Goethes seit 1882 ein, woraufhin Steiner sein Studium abbrach. Goethes Texte nutzte er, um eine Theorie grenzenloser Erkenntnis zu entwickeln,⁵ die den Weg zur Vorstellung der Selbsterlösung bahnte. Denn mit der unlimitierten Erkenntnis war eine Anthropologie verbunden, in der Gott und Mensch erkenntnistheoretisch nicht zu unterscheiden sind; damit wurde im Ansatz schon hier die klassische Relation zwischen dem erlösenden Gott und einem erlösten Menschen hinfällig.

In seiner Promotion (1892) und dem Buch *Die Philosophie der Freiheit* von 1893 führte Steiner seine Überlegungen zu einer unabgegrenzten Erkenntnis fort. In diesen Jahren kam er auch mit weiteren philosophischen Traditionen in Kontakt, die den Weg in die spätere Idee der Selbsterlösung bahnten. Steiner wurde überzeugter und kämpferischer Anhänger Friedrich Nietzsches (über den unten noch zu sprechen ist), dessen wortgewaltige Ablehnung jedweder Herrschaft, heiße sie Metaphysik oder Staat, verbunden mit der Vision eines Übermenschen, Vorstellungen enthielt, die dem Theorem der Selbsterlösung aller nächst verwandt sind. Sehr wichtig – aber hier ist die Forschungslage schwach – dürfte für Steiner auch die radikale Christentumskritik Max Stirners gewesen sein,⁶ und angesichts dieser Interessen ist es kaum mehr verwunderlich, dass sich Steiner am Ende der 1890er Jahre zeitweilig als »individuellen Anarchisten« verstand.

Seit 1900 wurde er Theosoph, schließlich tiefenüberzeugt. Das Weltbild der Theosophie prägte seine Überzeugungen bis zu seinem Lebensende im März 1925. Die Theosophische Gesellschaft, 1875 von Helena Petrovna Blavatsky und Henry Steel Olcott in New York gegründet, aber seit dem Umzug 1878 nach Indien zu einer weltumspannenden Gemeinschaft gewachsen, hatte zu dem Zeitpunkt, als Steiner auf sie traf, ein relativ komplexes Weltbild entwickelt. Ihr spirituelles Herz ist allerdings leicht zu vernehmen: Es gebe eine geistige Welt. Theosophen sind Antimaterialisten. Menschen wie Carl Vogt, demzufolge sich

5 Zu Steiners philosophischen Vorstellungen siehe Traub 2011, passim.

6 Martins 2019, passim.

der Geist zum Gehirn so ähnlich verhalte wie der Urin zur Niere, waren ihnen ein Graus. Diese geistige Welt stehe über allen Religionen und Kulturen und sei einer gigantischen Evolution unterworfen, die von einem ursprünglich geistigen Zustand zu einer Materialisierung, an deren Überwindung die Theosophen mitarbeiten sollten, hin zu einer schlussendlichen Respiritualisierung führe. Auch der Mensch galt als Teil dieser Evolutionsgeschichte. Er entwickle sich hin zum Geistigen und sei in seinem Innersten geistig, deshalb göttlich. »Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das ›Ich‹ zum Göttlichen. Der Mensch kann in sich ein Göttliches finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist«,⁷ so interpretierte Steiner diese Schnittstelle. Die Theosophie verkündigt den Sieg des Geistes über die Materie. All dies findet sich seit 1900 auch bei Rudolf Steiner wieder.

Auf viele Dimensionen der Theosophie gehe ich nicht ein: auf die praktischen Anwendungsfelder, etwa die Schulgründungen in Indien und später Steiners in Deutschland, auch nicht auf die theosophische Rassentheorie, in deren Evolution die Menschheit »zurückgebliebene« und »degenerierte« Rassen, so Steiner, auf ihrem Fortschritt zum Geistigen hinter sich lasse. Wichtig ist jedoch die theosophische Anthropologie. Aus der geistig-göttlichen Konstitution des Menschen folgt eine zentrale Konsequenz. Einen Gott gibt es letztlich nicht, jedenfalls keinen Gott, der radikal anders ist als der Mensch. Deshalb präferierte Steiner die Rede von »dem Göttlichen«. Eine Bestimmung dieses Verhältnisses von Göttlichem und Menschlichem durch Metaphern der Beziehung – also: Freundschaft, Zorn, Zuneigung, Vergebung – gibt es konsequenterweise praktisch nicht. Wenn der Mensch selbst göttlich ist, kann man von keinem Gott eine Erlösung erwarten. Der göttliche Mensch, hier ist Steiner letztlich nur konsequent, muss sich selbst erlösen. Er besaß auch eine Vorstellung, wie sich dies praktisch realisieren lasse: evolutionäre Reinkarnation. Durch viele »wiederholte Erdenleben« entwickelte sich der Mensch zu einem Geistwesen. Bei diesen Vorstellungen liegt auf der Hand, dass Steiner hier einerseits zentrale Vorstellungen seiner vortheosophischen Phase, etwa die monistische Kosmologie, etwa die Theorie unabgegrenzter Erkenntnis, aufgriff, andererseits völlig neue Elemente wie die Idee der geistigen Evolution und der Reinkarnation einführte. Damit wurde die Idee der Selbsterlösung zu einer Schnittfläche der vor- und nachtheosophischen Traditionen in Steiners Leben, sie verband seinen philosophischen Idealismus mit der theosophischen Weltanschauung.

Diese Vorstellungen einschließlich der Selbsterlösung entwickelte Steiner in den formativen Jahren seiner Beschäftigung mit der Theosophie bis etwa 1905/06. Spätestens im September 1905 machte er in seinem »Schulungsweg« *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* explizit klar, dass der Mensch sich

7 Steiner 1977, S. 67 (=1909).

»selbst erlösen« müsse.⁸ In den beiden Jahrzehnten, die ihm noch bis zum Lebensende blieben, hat er das Konzept der Selbsterlösung operationalisiert und an einzelnen Stellen, davon ist noch zu sprechen, relativiert, aber seine Konzeption nicht mehr grundlegend verändert.

Insofern kann ich für diesen letzten Zeitraum der Chronistenpflicht genügen. 1912 gründete Steiner die Anthroposophische Gesellschaft. Sie ist eine eigenständige, von Steiner und seinen philosophischen Interessen geprägte Variante der Theosophie. Im Rahmen dieser Ablösung begründete er, insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg, diejenigen Praxisfelder, die wir heute am ehesten mit der Anthroposophie verbinden:⁹ die Tanzform der Eurythmie, Waldorf-Schulen, die anthroposophische Landwirtschaft (Demeter), Krankenhäuser und Heilmittel (Weleda), eine Heilpädagogik; 1922 gründete er eine Kirche, deren Spiritus Rector er wurde: die Christengemeinschaft. Als Steiner 1925 starb, hatte er den Grundstein für die vermutlich wichtigste esoterische Weltanschauungsgemeinschaft gelegt, die es heute gibt.

1.2 Reinkarnation, Karma, Selbsterlösung und die Christengemeinschaft

Die Selbsterlösung konzipierte Steiner im theosophischen Modell von Reinkarnation und Karma. Zentrale Begriffe sind dabei, in der Semantik Steiners, wiederholte Erdenleben, Ursache und Wirkung. Die Funktionslogik dieser Anthropologie lässt sich anhand von drei Zitaten, die allesamt in die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg gehören und damit vor der Gründung der Christengemeinschaft liegen, erläutern:

Es sei so, »dass ich, wenn ich mich wiederverkörpere, eine Umwelt vorfinde, die dem Ergebnis meiner Taten in dem vorhergehenden Leben entspricht. [...] Diese Taten sind also die *wirkliche Ursache*, warum ich in bestimmte Verhältnisse hineingeboren werde. Und was ich heute tue, wird *mit* eine Ursache sein, warum ich in einem späteren Leben diese oder jene Verhältnisse antreffen werde. – So schafft sich der Mensch in der Tat sein Schicksal.«¹⁰

Steiner benutzte in diesem Zitat Begriffe, die in der Biologie (Umwelt) oder Physik (Ursache) einen festen Platz besitzen, jedenfalls kann man diesen Bezug angesichts seines Studiums und seiner Interessen leicht mithören. Insbesondere in der Rede von der »wirklichen Ursache« klingt eine strenge Wirkung, auch Kausalität mit. Diese Aussagen färben in ihrer deterministischen Spitze auch auf die Feststellung ab, dass der Mensch – analog zur Rede von der Selbsterlösung –

⁸ Steiner 2015, S. 155.

⁹ Zander 2019, *passim*.

¹⁰ Steiner 1987, S. 99 (=1903).

»sein Schicksal« »sich schafft«. Gute Taten bewirken in dieser Logik ein gutes Leben, schlechte Taten ein schlechtes.

»Das Gesetz von Karma lässt sich vergleichen mit dem, was ich in einem Kontobuch habe. [...] Wenn wir links und rechts addieren und dann voneinander abziehen, bekommen wir den Stand der Kasse. Das ist ein unabänderliches Gesetz.«¹¹

Kausalität ist auch in diesem zweiten Beispiel das zentrale Wirkprinzip, hier mit Metaphern aus der Ökonomie. Wenn nun die Metaphern von Kontobuch und Gesetz mit dem Prädikat der Unabänderlichkeit verbunden werden, entsteht ein Wirkungsverständnis, das keine Geltungseinschränkungen kennt. Letztlich ist dieses ›Gesetz‹ angesichts seiner zwingenden Folgen in der Wirtschaft wie in der Naturwissenschaft funktional identisch. Natürlich war Steiner klar, dass sich in einem solchen System die Frage der menschlichen Freiheit stellt.

»Da müssen wir uns ganz klar darüber sein, dass der Mensch [...] dasjenige, was er als Unrecht getan hat, karmisch auszugleichen hat. [...] Es kann also im Grunde genommen vor der Auffassung der menschlichen Freiheit gar nicht der Wunsch entstehen, es solle uns irgendwelche Sünde vergeben werden. [...] So hat es mit dem Karma durchaus seine Richtigkeit, dass uns gewissermaßen kein Heller nachgelassen wird, dass wir alles bezahlen müssen.«¹²

Seine Antwort auf die Freiheitsfrage lautete, kurz gesagt: Karma ist Freiheit. Innerhalb von dessen gesetzlichem Rahmen *kann* der Mensch seine Freiheit gebrauchen, aber er *muss* es auch. Wenn man diesen Rahmen akzeptiert, bedeutet Freiheit die radikale Freiheit, für alles, wirklich für alles selbst verantwortlich zu sein. Dieses autonome Subjekt steht im Brennpunkt von Steiners theosophischem Denken. Er wollte keine fremden Gaben, keine Vergebung, sondern Selbstverantwortung. In radikaler Weise sei jeder seines Glückes Schmied. Steiner forderte den freien, (nur) sich selbst verantwortlichen Menschen. Er muss sich, wie es im genannten »Schulungsweg« heißt, »selbst erlösen«.

Aber woher kommt das Leiden der Menschen, etwa bei einem Unfall? Was ist mit der Hiob-Frage, dem Leiden des Unschuldigen und Gerechten? Auch hier argumentierte Steiner kohärent, mit einer unerbittlichen Konsequenz. Seine Antwort lautete: Man ist selbst schuld, möglicherweise weiß man es nur nicht. Als er 1903 gefragt wurde, wie man das Leiden erklären könne, wenn 500 Menschen bei einem Theaterbrand umkämen, also bei lebendigem Leib verbrennen, ließ Steiner an der klaren Antwort, die in der Logik dieses Systems liegt, kein Jota verlorengehen:¹³ Entweder habe man sich ein Vergehen in der Ver-

11 Steiner 1981, S. 83f.

12 Steiner 1982, S. 183.

13 Steiner 1987, S. 361–363.

gangenheit zu Schulden kommen lassen und werde dafür bestraft, oder man schaffe sich eine günstige Ausgangsposition für das nächste Leben. Alte Schuld oder Vorarbeit für ein gutes, neues Leben: Diese Verantwortung kann dem Menschen nach Steiner niemand abnehmen, sollte er dabei auch Höllenqualen leiden.

Steiner gehört mit seiner Konzeption in eine Tradition des religiösen Rationalismus, die um 1900 florierte und in der Vorstellungen wie Gesetz, Berechenbarkeit oder Empirie Schlüsselbegriffe bilden. Steiner konnte deshalb am Anfang seiner theosophischen Karriere, 1903, einem Aufsatz den Titel geben: *Reinkarnation und Karma, vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen*. Wolfgang Eßbach hat diesen Religions- und Weltanschauungstypus in seiner großen historischen Religionssoziologie als einen spezifischen Typus des 19. Jahrhunderts beschrieben.¹⁴

Mit diesem Weltanschauungsgepäck begegnete Steiner 1921 einer Gruppe von im Grunde ausschließlich protestantischen Theologen, die auf der Suche nach einer neuen Kirche, mehr noch, nach einer neuen Reformation waren.¹⁵ Ihnen bot er einen Gottesdienst an, in dessen Mittelpunkt der Kult stehen sollte, nicht mehr die Predigt. Als Vorlage nutzte er das tridentinische Liturgieformular, insofern ist die Christengemeinschaft tief katholisch geprägt, aber zugleich implementierte er starke synodale Strukturen, die die Verwandtschaft mit der protestantischen Tradition stärkten. Nach teilweise schwierigen Vorbereitungsseminaren fand am 16. September 1922 die Weihe von 42 Männern und drei Frauen zu Priestern und Priesterinnen statt. Eines dürften dabei manche geahnt, manche aber nicht (oder zumindest nicht mit allen Konsequenzen) gewusst haben: Dass das theosophische Erbe eine starke, an manchen Stellen dominante Rolle spielte. Mehrfach hatte man offensichtlich über die Frage gestritten, was christlich, was anthroposophisch sei und ob oder wie man beides miteinander vereinbaren könne.

Einer derjenigen, der die Spannungen und Aporien sensibel spürte, war der eingangs genannte altkatholische Pfarrer Constantin Neuhaus. Trotz fundamentaler Fragen, von denen es viele gegeben haben muss, wie die Mitschriften von Steiners Vorträgen, aber auch die Erinnerungen von Teilnehmern belegen, war er im Vorbereitungskreis geblieben. Von »Schwierigkeiten des Verständnisses« hatte Steiner am 4. Oktober gesprochen,¹⁶ und ein Problem betraf die Selbsterlösung. Erlöst nun Jesus Christus den Menschen oder führt er sich durch »Selbsterlösung« »in das sündenlose Dasein hinein«? Damit lagen die Karten auf dem Tisch, und Steiner scheute, wie nach den oben skizzierten Positionen aus

14 Eßbach 2014, S. 156–166, 309–316.

15 Zander 2007, S. 1611–1676.

16 Steiner 1993, S. 333.

seiner hochtheosophischen Phase nicht anders zu erwarten, die klare Antwort nicht: »Erlösung oder Selbsterlösung, das ist das aut – aut [das entweder – oder], das eben auftritt.«¹⁷ In den darauffolgenden Erklärungen lehnte sich Steiner an die katholische Tradition an, er thematisierte, wenn ich ihn richtig verstehe, die Mitwirkung des Menschen am Erlösungsprozess. Aber damit war das Thema nicht vom Tisch. Tags darauf stärkte er, sozusagen im Gegenzug, die Rolle von Jesus Christus: Die »individuellen Sünden« müsse der Mensch, hier blieb Steiner hart, durch »Selbsterlösung« abtragen, aber immerhin von der Erbsünde müsse »der Christus« erlösen.¹⁸

Neuhaus reichte dies nicht – oder er war nun erst recht wach geworden. Er drängte Steiner am letzten Tag des Kurses, dem 10. Oktober 1921, erneut zu einer Antwort. Nach Steiners Vortrag am Vormittag hatte man für den Nachmittag die Beantwortung von Fragen vorgesehen, das war offenkundig die letzte Gelegenheit, Klarheit zu bekommen, bevor man zur Weihe schreiten wollte. Neuhaus warf die Frage der Vergebung auf:¹⁹ »Wenn wir uns von den persönlichen Sünden durch Selbsterlösung befreien müssen, wozu bedarf es da eines sakramentalen Bußaktes?« Steiner eröffnet seine Antwort mit der Wiederholung einer Klarstellung: »Die persönliche Sünde bzw. der ganz persönliche Teil der Sünde [...] muß in Selbsterlösung abgetragen werden.« Aber man könne dem Menschen helfen, und das geschehe in der Beichte, indem man »seine Kraft stärkt«. »Da ist also die sakramentale Handlung im wesentlichen das Kraftstärkende.« Das reiche – und müsse reichen, »eben weil er in bezug auf die persönliche Sünde auf die Selbsterlösung angewiesen ist«. Alles andere sei, wie er schon am 4. Oktober gesagt hatte, Flucht vor der eigenen Verantwortung. »Es spricht zur Feigheit der Menschen, wenn man sagt: Eure Sünden werden euch abgenommen.«²⁰

Dahinter stand wieder Steiners Anthropologie, in der der Mensch und das Göttliche letztlich identisch sind. In der Christengemeinschaft hat Steiner diese Vorstellung aber – wohl häufiger als sonst – christlich begründet, mit Bezug auf das paulinische Theologumenon des »Christus in mir« (Gal 2,20).²¹ Mit dieser Anthropologie war Steiner einmal mehr konsequent, und auch die Eliminierung von Vergebung durch Gott ist nur folgerichtig. Denn wenn das Ich letztlich göttlich ist, kann es sich allenfalls selbst vergeben. Das Stichwort Gnade spielte bei diesen Äußerungen in Steiners Überlegungen noch eine marginale Rolle,²² in

17 Ebd., S. 334.

18 Ebd., S. 401f.

19 Alle folgenden Zitate ebd., S. 640.

20 Ebd., S. 333.

21 Zander 2007, S. 829, 1657f.

22 Auf den knapp 700 Seiten, die die 14-tägige Vortragsfolge heute umfasst, kommt der Begriff Gnade einschließlich aller Verbindungen nur 25 Mal vor, an keiner Stelle mit einer systematischen Reflexion.

der Antwort an Neuhaus kommt es nicht vor. Steiner blieb seiner Idee des autonomen Menschen, den er in seinen philosophischen Werken entwickelt hatte, auch als Anthroposoph und Gründer der Christengemeinschaft treu. Und wenn Reinkarnation und Karma als Autonomie Leiden heißt, dann ist das eben so. Immerhin erhielt »der Christus«, wie gesagt, eine Rolle, er muss Probleme wie die Erbsünde beseitigen, die die Kraft des einzelnen Menschen übersteigen. Constantin Neuhaus hat aus diesen Klarstellungen die Konsequenz gezogen, nicht Priester der Christengemeinschaft zu werden.

Die Christengemeinschaft hat Steiner damit in eine komplizierte Geschichte geschickt, in der man versucht, die Tradition der christlichen Gnadenlehre mit Steiners Autonomieanspruch in Kontakt oder sogar in Deckung zu bringen.²³ Für den Eintritt in die christliche Ökumene ist dies neben anderen Differenzen bis heute eine schwer übersteigbare Hürde.²⁴

II. Christentum: Vergebung und Gnade

Warum hatte Constantin Neuhaus mit der Selbsterlösung ein Problem? Wegen der christlichen Tradition. Als Ausgangspunkt wähle ich eine kurze Geschichte aus dem Neuen Testament, den Bericht der allerersten Tat Jesu, die der Evangelist Markus im zweiten Kapitel nach dem teilweise mythologischen Bericht der Taufe Jesu seinen Zuhörern präsentierte – in einer Übersetzung, die versucht, dem Originaltext möglichst nahe zu sein:²⁵

»¹ Und hineinkommend wieder nach Kapharnaum nach Tagen, wurde gehört, daß er im Haus ist. ² Und zusammen kamen viele, so daß es nicht mehr Raum gab, auch nicht an der Tür, und er redete zu ihnen das Wort. ³ Und sie kommen, bringend zu ihm einen Gelähmten, getragen von Vieren. ⁴ Und da sie (ihn) nicht hinbringen konnten zu ihm wegen der Volksmenge, abdeckten sie das Dach, wo er war, und (es) aufgrabend, hinablassen sie die Bahre, wo der Gelähmte daniederlag. ⁵ Und sehend Jesus ihren Glauben, sagt er dem Gelähmten: Kind, erlassen werden deine Sünden. ⁶ (Es) waren aber einige der Schriftkundigen dort sitzend und überlegend in ihren Herzen: ⁷ Was dieser so redet? Er lästert; wer kann erlassen Sünden, wenn nicht einer, Gott? ⁸ Und sofort erkennend Jesus mit seinem Geist, daß sie so überlegen bei sich, sagt er ihnen: Was überlegt ihr dieses in euren Herzen? ⁹ Was ist müheloser, zu sprechen zu dem Gelähmten: Erlassen werden deine Sünden, oder zu sprechen: Steh auf und trag deine Bahre und geh umher? ¹⁰ Damit ihr aber wißt, daß Vollmacht hat der Sohn des Menschen, zu erlassen Sünden auf der Erde, – sagt er dem Gelähmten: ¹¹ Dir sage ich, steh auf, trag deine Bahre und geh fort in dein Haus! ¹² Und er stand auf, und sofort, tragend

23 Dellbrügger 2001, passim.

24 Zander 2005, S. 116–119, dazu der gesamte Band.

25 Münchener Neues Testament 1998, S. 68f.

die Bahre, hinausging er vor allen, so daß alle sich entsetzten und Gott verherrlichten, sagend: So (etwas) sahen wir niemals.«

Was passiert hier (und ich formuliere meine Interpretation mit Blick auf Steiners Antworten)? Vergebung ist der Ausgangspunkt des öffentlichen Wirkens Jesu in der markinischen Darstellung. Dieses Evangelium beginnt also nicht mit Geboten, Gesetzen oder Handlungsanweisungen, sondern mit einem Akt, der deren Sanktionskraft infrage stellt und überhaupt, so kann man deuten, das Denken in einem System von notwendigen Konsequenzen. Diese Vergebung geschieht nicht durch den Gescheiterten, auch nicht durch Jesus, sondern durch Gott. Dies steckt hinter der Anrede in Vers 5, der Anrede »Kind«, denn zu denen gehört der Mensch in der Metaphorik Jesu, der Gott, als Vater oder Abba, Väterchen, anspricht. Diese Vergebung produziert einen Konflikt. Denn Sündenvergebung war ein Recht des Tempels, wo Sündenvergebung durch die Sühneleistung im Tempelopfer vollzogen wurde. Jesus macht an dieser markinischen Stelle letztlich den Tempel und das blutige Opfer überflüssig. An die Stelle der berechenbaren und rationalen, rituell abgesicherten Austauschbeziehung tritt ein personalisierter, von kausalen Determinanten gelöster, potentiell anarchischer Vergabungsprozess.

Im Blick auf die Logik von Reinkarnation und Karma liegen die Konsequenzen auf der Hand. Die Logik einer Vergeltung, die auf das Prinzip des *do ut des* setzt, des Gebens, *damit* ich etwas erhalte, ist eliminiert. Die Aufforderung »steh auf [...] und geh« (V. 9) ist nicht mit Handlungsvoraussetzungen verbunden. Konsequenterweise wird auch die Frage, ob der Gelähmte nicht zurecht da liege, weil er etwa – so konnte man Krankheit damals deuten – mit seiner Lähmung eine Strafe erhalten habe, nicht gestellt. Recht und Unrecht, Schuld und Sühne sind in diesem Text keine Kategorien. Stattdessen wird Vergebung in einer personalisierten Beziehung gedacht, in der die persönliche »Vollmacht« (ἐξουσία, V. 10) die rituelle Notwendigkeit und letztlich das System der Vergeltung aufhebt.

Damit macht diese Erzählung deutlich, dass die hier bei Markus überlieferte christliche Theologie an einem entscheidenden Punkt ganz anders tickt als die theosophische Lehre von Reinkarnation und Karma. Für den Zwang zur Selbsterlösung gibt es in dieser Deutung keine Systemstelle. Vielmehr haben christliche Theologen eine Philosophie der Gabe entwickelt, die gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass sie ein voraussetzungsloses und bedingungsloses Geschenk postuliert. Um in der Bildsprache Rudolf Steiners zu bleiben: In dem Kontobuch des Markus wird nichts links oder rechts addiert oder abgezogen, sondern es wird ausradiert – und zwar von jemandem, von einem Gott, der außerhalb des ökonomischen Verwaltungsapparates steht. Vergebung im Verständnis dieser Markuserikope ist ein Angriff auf die Vergangenheit und die

Unerbittlichkeit ihrer Wirkungen. Hier liegt einer von vielen Gründen, warum die Idee einer erneuten Verkörperung in der Theologie des Christentums seit der Antike nur homöopathisch wenige Verfechter, meist keine, gefunden hat.²⁶ Ein anderer Grund ist die dualistische Anthropologie von Reinkarnationskonzepten, in denen man den Körper vom Geistigem trennen muss, womit der Körper austauschbar und die Welt zu einer sekundären Größe wird; nicht zufällig spielt der ›Fall‹ in die Materie und die Erlösung davon in Reinkarnationsvorstellungen (auch in Steiners Theosophie) eine wichtige Rolle.

Theologien haben von dieser Idee von Vergebung und Gabe aus ein zentrales christliches Theologumenon entwickelt: Gnade. Dieser Begriff ist inzwischen dramatisch aus der Mode gekommen. Uns fällt vielleicht noch das Recht auf Begnadigung durch einen Staatspräsidenten ein, der eine Todesstrafe oder eine lebenslängliche Freiheitsstrafe aufheben kann, vielleicht auch noch Gnade vor Recht, aber das war es dann auch schon. Gnade ist als Alltagsbegriff verschwunden. Das hat (auch) damit zu tun, dass Gnade aus einem herrschaftskritischen zu einem herrschaftsstabilisierenden Begriff geworden ist. Gnade und Freiheit wurden zu Konkurrenzbegriffen, allzu oft hat der theologische Absolutismus der Gnade die Freiheit des Menschen einfach verschluckt. Und doch ging es in kaum einem Bereich der philosophischen Theologie so tiefgründig, so kontrovers, manchmal so gewalttätig, so trickreich und so innovativ zu. Kannibalisiert die radikale Freiheit des Menschen die Freiheit Gottes oder entmündigt die radikale Freiheit Gottes den Menschen? Was passiert mit der Freiheit des Menschen, wenn er nicht mehr alles machen muss oder kann? Was passiert mit der Freiheit Gottes, wenn der Mensch mitwirkt? Diese im Rahmen formaler Logik letztlich aporetischen Probleme sind in einer 2000-jährigen Debatte kontrovers und in einer Pluralität von Antworten diskutiert worden, die dieses Thema zu einem der komplexesten Diskurse der christlichen Theologie gemacht hat.

Mit dieser intellektuellen Herausforderung war Rudolf Steiner konfrontiert, und ziemlich sicher – aber Untersuchungen fehlen – häufig mit (protestantischen) Positionen, die Gnade und Freiheit antagonistisch lasen. Die ziemlich dramatische Wende im 20. Jahrhundert,²⁷ in der Gnade – (katholischerseits) bis hin zu einer christologisch gedeuteten Selbsterlösung – als Freiheitsakt gelesen wurde,²⁸ hat Steiner nicht mehr rezipieren können (wie überhaupt seine Kenntnisse der christlichen Theologien beschränkt waren). Er glaubte vermut-

26 Zander 1999, S. 119–152.

27 Lievenbrück 2014, S. 922ff.

28 So der katholische Theologe Karl Rahner: »Die Erlösung von Jesus Christus her hebt die Selbsterlösung des Menschen nicht auf, sondern konstituiert sie« – aber, und zugleich, »Selbsterlösung« »natürlich [...] in jeder Hinsicht von Gott geschenkt«. Rahner 1983, S. 244, 247.

lich, die Freiheit nur *gegen* das, was in weiten Teilen der damaligen Theologie Gnade genannt wurde, retten zu können. Seine Freiheit war nicht diejenige der Markusperikope, ohne Rücksicht auf die Vergangenheit in einem personalen Verhältnis neu beginnen zu können. Seine Freiheit ruhte auf dem Anspruch, selbstmächtig die Zukunft mit den Möglichkeiten einer rationalen Vergeltungsgerechtigkeit zu gestalten und dazu Selbsterlösung zu nutzen.

III. Selbsterlösung: einige historische Wurzeln

III.1. Die Genese des Begriffs Selbsterlösung im 19. Jahrhundert

Steiners Zeitgenossen dürfte in ihrer übergroßen Mehrheit die Idee der Selbsterlösung fremd und ›häretisch‹ vorgekommen sein. Zu stark war die Vorstellung verankert, dass es im Kern des Christentums um geschenkte Erlösung gehe. Dann aber verschärft sich die Frage, warum Selbsterlösungsvorstellungen um 1900 Karriere machten und wo ihre Wurzeln liegen.

Eine erste Antwort bietet, wenn man retrospektiv eine Archäologie der Semantik betreibt (im Folgenden weitgehend auf die deutsche Sprache beschränkt),²⁹ der begriffsgeschichtliche Befund. Diese Forschung (etwa bei Reinhard Koselleck und Lucian Hölscher) hat in den letzten Jahrzehnten deutlich gemacht, dass die Erfindung von Substantiven ein relativ verlässlicher Indikator für Veränderungen im intellektuellen Haushalt einer Gesellschaft ist.³⁰ Mit neuen Begriffen wird nicht nur alter Wein in neue Schläuche gefüllt, erhält also nicht eine Sache, die es ›immer schon‹ gab, ein neues Wort übergelegt, vielmehr zeigen neue Substantive neue Vorstellungen an, die in der Regel das Ergebnis veränderter Wahrnehmungen oder neuer Problemlagen, also veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse sind.

Wenn man Grimms großes deutsches Wörterbuch aufschlägt, realisiert man, dass die Komposita mit »Selbst« um 1800 wie wild aus dem Boden sprießen. Neu belegt sind in dem 1905 erschienenen Band etwa Selbsterfahrung (Erstbeleg 1809), Selbstheilung (1815) oder Selbstrettung (1816).³¹ Aber zwischen »selbsterleuchtet« und »Selbsterniedrigung« klafft die unsichtbare Lücke des Begriffs Selbsterlösung.³² Darüber hinaus und vielleicht wichtiger noch ist die Beobachtung, dass die Komposita mit »Selbst« zunehmend positiv konnotiert wer-

29 Foucault 1981, passim.

30 Koselleck 2006 passim; Koselleck 1979, passim.

31 Grimm 1984, Sp. 469.

32 Der Nachvollzug dieser Entwicklung in den großen europäischen Sprachen hat sich im Vorfeld dieses Projektes als sehr schwierig erwiesen, da in den großen Lexika etwa des Englischen und Französischen kein paralleler Begriff verzeichnet ist.

den. Verkürzt gesagt, wird aus dem negativen egoistischen Selbst – dieses ist etwa mit Begriffen wie Selbstsucht oder Selbstverliebtheit verbunden – das positive, selbstmächtige Selbst.

Mit den ältesten Belegen des hier fehlenden Begriffs Selbsterlösung kommt man, soweit bislang bekannt, in das frühe 19. Jahrhundert. In den 1840er Jahren³³ trifft man auf eine intensive philosophische Debatte, die eng mit der protestantischen Kant-Rezeption verbunden sein dürfte.³⁴ Ferdinand Christian Baur verwies auf eine Debatte, in der Kant zugeschrieben werde, »die Selbsterlösung durch den Willen« geschehen zu lassen.³⁵ Der orthodoxe Lutheraner Friedrich Adolph Philippi, Professor für Neues Testament an der Universität Rostock (und 1829 vom Judentum konvertiert), fasste 1870 das Problem für die lutherische Theologie prägnant zusammen:

Wenn »in gerader Umkehr des wirklichen Sachverhaltes das Sittengesetz nicht Gott, sondern Gott das Sittengesetz zur Voraussetzung hat oder die Religion aus der Moral, nicht aber die Moral aus der Religion abgeleitet wird: so konnte auch nur von einer Selbstgesetzgebung, einer Selbstverantwortlichkeit und einer Selbstversöhnung oder Selbsterlösung des Menschen die Rede sein.«³⁶

Aber dies war Kritik an der Selbsterlösung. Nach einer offenen Verteidigung muss man in diesen Jahren noch suchen, aber ohne Namensnennung gab es sie. 1846 findet sich in einem anonymen Aufruf zur grundlegenden religiösen und politischen Reform in der *Literarischen Zeitung* der nicht weiter konkretisierte Hinweis, dass Menschen, »welche an eine Selbsterlösung der Menschheit glauben«, »von ihrem Glauben an die Herrlichkeit menschlichen Wesens nichts entzogen werden« solle.³⁷ Offenbar wird in solchen Vorstellungen eine Art Fortschrittsgeschichte der Menschheit (später wird in diesem Text, dazu passend, noch auf Lessings *Erziehung des Menschengeschlechtes*, die ja mit einer Reinkarnationsoption endet,³⁸ referiert) mit der Teleologie der Selbsterlösung versehen. Auch 1854 erscheint eine offene Forderung nach der »segensreichen [...] Selbsterlösung« gegen den »Irrthum des Schicksalsglaubens« noch anonym.³⁹

33 Schlingensiepen-Pogge 1967, S. 79, verweist auf die Vorstellung der »Selbsterlösung des Rechtschaffenen« des im inhaltlichen Zerbst als Pastor amtierenden Erbauungsschriftstellers Christian Friedrich Sintenis (1764–1803) in dessen Roman *Flemmings Geschichte* (1789/92), aber es handelt sich möglicherweise nicht um einen objektsprachlichen Begriff.

34 Für entscheidende Hinweise auf diese Debatte und auf weitere protestantische Theologen danke ich Christian Danz.

35 Baur 1843, S. 966f.

36 Philippi 1870, S. 181.

37 N. N. 1846, Sp. 843.

38 Cyranka 2003, passim.

39 N. N. 1854, S. 105.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schwellen dann die Belege für Selbsterlösung an, häufig als pejorative Zuschreibung, aber zunehmend auch als Kennzeichnung eines Selbstverständnisses. Im 20. Jahrhundert ist dann daraus ein endemisch benutztes Etikett geworden, das unterschiedlichsten Positionen, meist wohl solchen, die man ablehnte, aufgeklebt wurde: dem noch katholischen Luther,⁴⁰ dem Deutschkatholizismus,⁴¹ den Gegnern der evangelikalen Christen,⁴² der Theosophie durch evangelikale Autoren,⁴³ der pädagogischen Aufklärung in Verbindung mit dem evolutionären Sozialdarwinismus im 19. Jahrhundert⁴⁴ oder dem Pietismus im 17. Jahrhundert,⁴⁵ und auch die antiken Gnostiker sollen den »Traum von der Selbsterlösung des Menschen« geträumt haben.⁴⁶ Aber für die frühe Geschichte dieses Begriffs nach 1800 tragen diese Belege nichts aus.

Erkundet man weiter das 19. Jahrhundert, trifft man in besonderer Weise auf einen fast klassischen Verdächtigen, dem Selbsterlösung vorgeworfen wurde, auf den Buddhismus. Es waren Theologen, möglicherweise vor allem protestantische, die im Buddhismus eine soteriologische Alternative und Konkurrenz identifizierten. 1883 hatte Gustav Warneck, einer der Väter der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Mission im Protestantismus, den Buddhismus als Selbsterlösungsreligion kritisiert, weil man sich damit alleine und einfach bequem sein Heil verschaffe. »Jede Selbsterlösungsreligion« stelle »immer bequemer rein äußerliche Ceremonien und Werke auf, durch deren mechanische Abmachung der Mensch sich das Heil erwirbt«.⁴⁷ 1892 legte Julius Kaftan, Theologe an der Berliner Universität und 1906/07 deren Rektor, nach. Der Buddhismus sei lebensfeindlich, denn den »Drang des Lebens« »gilt es zu ertöten«.⁴⁸

»So lautet das Evangelium von der Selbsterlösung der Menschheit, vor Jahrtausenden einem müden Volk unter tropischer Sonne verkündigt. Damals schon alt und greisenhaft, hat dieses Volk, das Volk der Inder, auch aus diesem Evangelium keine Kraft der Verjüngung geschöpft, sondern dämmert dahin, trotz hoher Geistesgaben ohne Anteil an den großen Geschicken der Welt. Uns aber wird dies Evangelium heute angepriesen als der Weisheit letzter Schluss, von beredter Zunge, mit großer Kraft – es galt eine zeitlang dafür, die Philosophie des Tages zu sein.«⁴⁹

40 Blum 2016, S. 154.

41 Zulehner 2016, S. 64.

42 Lindemann 2011, S. 761.

43 Holthaus 1989, S. 124.

44 Visser 2005, S. 67–86.

45 Dohm 2005, S. 528.

46 Brumlik 1992, S. 11.

47 Warneck 1883, S. 169.

48 Kaftan o. J., S. 116.

49 Ebd., S. 116f.

In derartigen Deutungen wurden komplexe historische Phänomene im Buddhismus und seinen Nachbarreligionen auf relativ einfache Typen reduziert. Auch Ernst Troeltsch charakterisierte 1902 den Hinduismus mit »Selbsterlösung durch Kontemplation und Askese«, den Buddhismus durch »Selbsterlösung durch Willensbrechung«. ⁵⁰ Der mit ihm intellektuell eng verbundene Max Weber sah im oder kurz nach dem Ersten Weltkrieg bei Laotse oder in seiner Interpretation einen »jenseits der Welt liegenden Selbsterlösungszweck«, ⁵¹ in dem Buddha einen »Propheten der Selbsterlösung«, ⁵² und für den Jaina-Mönch sei die »Selbsterlösung« zentral. ⁵³ Für Weber war Selbsterlösung Teil einer weltverneinenden Ethik.

Auch andere Theologen reagierten seismographisch auf diese Debatte, insbesondere, wenn der kursorisch erhobene Befund nicht täuscht, protestantische, und dies nicht nur im Blick auf den Buddhismus. Robert Falke etwa, zuletzt Superintendent in Wernigerode im Harz, kritisierte 1903 einen überzogenen Individualismus in den buddhistischen Lehren, der zu einer »Selbstvergottung« führe. ⁵⁴ Der in Halle lehrende lutherische Kirchenhistoriker Friedrich Loofs (dort 1907/08 Rektor) realisierte in einer Predigt zum Semesteranfang im Jahr 1911 jedoch, dass eine solche »Selbstvergottung« nicht nur negativ gesehen werden konnte und auch nicht nur, wie der genannte Julius Kaftan meinte, die Vorstellung eines »müden Volkes« war. In seiner Rede an Studenten *Über Selbsterlösung, Pantheismus und Lebensfreude* bündelte er drei Begriffe, die wir heute vielleicht mit Selbstverwirklichung, Ganzheit und positivem Denken übersetzen würden. Denn das Versprechen auf Selbsterlösung war offenbar auf fruchtbaren Boden gefallen. »Gerade jungen Männern gegenüber hat jene Predigt von der Selbsterlösung oft sich besonders wirksam erwiesen. ›Selbst ist der Mann!‹ – das findet ein Echo da, wo Jugendkraft empfunden wird.« ⁵⁵

Ein schon fernes Echo dieser Jahrzehnte bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts schrieb Ende der 1950er Jahre der zeitdiagnostisch sensible evangelische Theologe Paul Tillich. Für ihn war Selbsterlösung eine Potenz jeder religiösen Praxis. Er entwickelte dazu eine Typologie von Religionsformen: eine legalistische, eine asketische, eine mystische sowie ein Paket von sakramentalen (das war für ihn der Katholizismus), doktrinellen (vor allem im großkirchlichen Protestantismus) und emotionalen Religionsformen, von denen jede in eine »falsa religio«, in »Selbst-Erlösung« umschlagen könne. ⁵⁶ Selbstermächtigung durch

50 Troeltsch 1998, S. 194.

51 Weber 1989, S. 387.

52 Weber 1996, S. 393.

53 Ebd., S. 324.

54 Falke 1903, S. 42.

55 Loofs 1911, S. 4.

56 Tillich 1958, S. 89–96, hier zit. S. 96.

die Anwendung des Gesetzes, durch Askese, durch innere Religionsbegründung, durch Ritus oder Lehre, keine Form der Religion war in Tillichs Augen vor dem »Scheitern« durch »Selbst-Erlösung« sicher.⁵⁷ Das war einerseits die Einsicht in die innere Ambivalenz oder, wie Tillich sagte, die »zweideutige« Konstitution von Religion,⁵⁸ aber in den Wertungen zugleich eine tief christlich geprägte Phänomenologie von Religion.

Im Hintergrund dieser Reflexionen standen insbesondere hinsichtlich des Buddhismus die Rückwirkungen der europäischen Expansion auf Europa. Buddhistisches Denken kam seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht mehr nur mit einzelnen, isolierten Vorstellungen, sondern mit längeren Texten in Europa an. In diesem Prozess wurde die buddhistische Selbsterlösungslehre als doppelt problematisch betrachtet: für den oben zitierten Gustav Warneck etwa sowohl als Absage an das protestantische Prinzip der *Sola gratia*, allein aus Gnade, aber auch als Import aus Asien, als ein der europäischen und christlichen Tradition fremdes Produkt.

Diese Interpretation nahm allerdings durchaus zentrale Vorstellungen des Buddhismus auf, denn wenn eine buddhistische Philosophie in ihrem erkenntnistheoretischen Skeptizismus jede Gottesvorstellung unter Projektionsverdacht stellte, blieb dem Menschen nur der selbstmächtige Weg. Wenn alles Illusion ist, kann den Menschen kein Wort und keine Göttin und nichts Göttliches erlösen. Erlösung – in buddhistischer Terminologie: Befreiung – geschieht, indem wir die Anhaftung an Dinge und Wahrnehmungen loslassen und die Illusion eines Selbst und eines göttlichen Wesens auslöschen. Dies werde vor allem durch Meditation möglich. Dann würden wir vom Kreislauf der Wiedergeburten befreit und gehen ein ins Nirwana. Heute sehen wir deutlicher, dass in vielen Traditionen des Mahayana-Buddhismus die Bodhisattvas dann faktisch doch die Funktion von Erlösern oder Erlöserinnen übernahmen. Aber zum einen waren viele Quellen des Mahayana-Buddhismus um 1900 noch nicht bekannt, man interpretierte vor allem Theravada-Texte aus Ceylon, die Bodhisattva-Vorstellungen kaum oder nicht kannten. Zum anderen wurde der Buddhismus namentlich in protestantischen Kreisen als alternative Philosophie zur christlichen Tradition gelesen, die als Gegenprogramm dann besonders gut funktionierte, wenn sie als Autonomieprogramm gegen die *Sola gratia* gelesen werden konnte.

Eine weitere Gruppe, in der man im späten 19. Jahrhundert auf den Begriff Selbsterlösung trifft, waren die Freidenker, die, oft aus dem Rationalismus der Mitte dieses Jahrhunderts kommend, zuerst frei vom Christentum, später zunehmend frei von Religion sein wollten. In ihren Schriften findet sich die Forderung nach einer Selbsterlösung häufig, aber auch hier fehlen genaue Unter-

57 Ebd., S. 89.

58 Ebd., S. 90.

suchungen. 1888 jedenfalls konnte man in einem freidenkerischen Programmtext Folgendes lesen: »Das höchste Naturgesetz im Menschen, durch das wir uns zur Selbsterlösung und Versöhnung zu erheben vermögen, ist das Denkgesetz oder der Verstand, in seinen höheren Entwicklungsstufen Gewissen und Vernunft genannt.«⁵⁹ Erneut stößt man auf die klassischen Ingredienzen des 19. Jahrhunderts: Gesetz, Rationalität und Entwicklung, und mittendrin die Selbsterlösung.

Wenn man sich durch die kulturelle Landschaft der Jahre um 1900 treiben lässt, kann man nachverfolgen, wie aus dem klandestinen Begriff ein populärer wurde, aus der verruchten Selbsterlösung oft Selbsterlösung als Fanal der Freiheit. Ein mit leichter Hand zusammengesammeltes Florilegium mag davon einen Eindruck vermitteln. In der Philosophie stichelte Friedrich Nietzsche 1878, wenn der Christ Gnade fühle, begegne er, wenn es keinen Gott gebe, der »Selbstbegnadigung« und somit der »Selbsterlösung«,⁶⁰ um Christen 1882 zu empfehlen, Gottes ganze »Kraft der Selbsterlösung« doch lieber gleich selbst zu genießen.⁶¹ – Zehn Jahre später verkündete Eduard von Hartmann (den übrigens Rudolf Steiner viel gelesen und zeitweilig hoch verehrt hat) »das allmähliche Werden der Gottmenschheit«,⁶² Die Natur sei »das teleologische Mittel [des Geistes] seiner Selbstverwirklichung«,⁶³ hin auf eine »realistische Erlösungsreligion« mit einem »autonomen und autosoterischen Immanenzprinzip«. ⁶⁴ Der geistige Mensch könne und müsse »sich selbst erlösen«, ⁶⁵ mit einer »Selbsterlösung auf pantheistischer Basis«. ⁶⁶ Der Kirche wies er dabei allenfalls noch Hilfsdienste zu, als »Helfer« oder gar »*Helfershelfer* meiner Selbsterlösung«⁶⁷ (was sowohl nach Bodhisattva-Vorstellungen als auch nach Steiners kraftstärkendem Sakrament klingt). – Politisch ambitionierte Sozialisten und Kommunisten konnten in der zweiten Strophe der Internationalen singen: »Es rettet uns kein höh'res Wesen, / Kein Gott, kein Kaiser noch Tribun. / Uns aus dem Elend zu erlösen / Können wir nur selber tun!« – Der Friedrichshagener Dichterkreis in Schlachtensee vor den Toren feierte zu Weihnachten, am 26. Dezember 1903, »Das Fest der Selbsterlösung«, ⁶⁸ Eugen Styx publizierte 1918 ein »Präludium« namens *Selbsterlösung der Menschenseele*, ⁶⁹ Adrien Turel schrieb ein Jahr später unter dem Titel

59 Menschenthum Jg. 17, Nr. 37 (9. September 1888), zit. nach: Geis o. J., S. 241.

60 Nietzsche 1878, Nr. 134.

61 Nietzsche 1882, S. 300 [176].

62 Hartmann 1888, S. 624.

63 Ebd.

64 Ebd., S. 624f.

65 Ebd., S. 624 ii.

66 Hartmann 1880, S. 99.

67 Ebd. S. 97.

68 Zit. nach: Linse 1983, S. 73.

69 Styx 1918.

Selbsterlösung feuilletonistische Reflexionen über die Welt nach der Revolution.⁷⁰

Ich beende meine Durchsicht von Belegen des Stichwortes »Selbsterlösung« mit einem Blick in die dreißiger Jahre. Hier stößt man auf den Maler Ludwig Fahrenkrog, einen Vertreter völkischer Religiosität, der 1913 die Germanische Glaubens-Gemeinschaft gegründet hatte und 1935 die Flugschrift *Selbsterlösung* veröffentlichte.⁷¹ Offensichtlich waren Selbsterlösungsvorstellungen in diesem neopaganen Milieu weiter verbreitet, denn ein Jahr später veröffentlichte Walter Jeep, evangelischer Pfarrer und Mitglied der NSDAP, eine Gegenschrift, in der es zwar nicht um Fahrenkrog, aber um eine Schwestergemeinschaft, die 1933 gegründete, völkisch orientierte Deutsche Glaubensbewegung ging. An ihr kritisierte er die Forderung einer »deutschen Selbsterlösung«,⁷² deren Kernüberzeugungen er wie folgt zitierte: »Die Erlösung des irdischen Menschen ist Selbsterlösung durch die sittliche Tat«, demgegenüber »der Erlösungsgedanke [...] nur ein Bedürfnis des in sich zwiespältigen Mischlings und ein Kennzeichen des rassischen Niedergangs« sei.⁷³ Die Begründung der Selbsterlösung durch völkische Vorstellungen war zwar ein Produkt dieser Jahre, aber die theologischen Frontlinien verliefen wie eh und je, wie weitere Zitate aus Schriften der deutschen Glaubensgemeinschaft illustrieren: »Das Göttliche kommt nie von außen, sondern durch das Innere aus dem Ewigen«, »das Göttliche war immer durch Selbstbestimmung unmittelbar zu erreichen«.⁷⁴ Und konsequenterweise und nicht überraschend gilt für den Anhänger dieser Bewegung (in der Wiedergabe von Jeep): »Das Vertrauen auf sich selbst ist germanisch. Das Wort Gnade kennt er nicht!«⁷⁵

III.2. Das Traditionsrhizom der Selbstermächtigung hinter dem Konzept der Selbsterlösung

Selbstverständlich ist mit der oberflächlichen Kartierung des Begriffs Selbsterlösung die Frage nach der Genese des Konzeptes allenfalls halb beantwortet. Es gab natürlich einen Vorlauf, vor allem dort, wo die Sache, die Autonomie des Subjektes, thematisiert wurde. Ob man dies als Ingredienzen einer philosophischen Anthropologie aufsucht oder in der populären Redensart »Jeder ist seines Glückes Schmied«, macht dabei nur einen graduellen Unterschied. Die gesamte

70 Turel 1919.

71 Fahrenkrog 1935.

72 Jeep 1935, S. 9.

73 Ebd., S. 25.

74 Ebd., S. 10f.

75 Ebd., S. 25.

Entwicklung ist religionsgeschichtlich wiederum untrennbar mit der Christentumsgeschichte verbunden, und zwar einerseits in einer negativen Liaison: Weil Selbsterlösung als eine Art Erzhäresie ausgegrenzt und oftmals vermutlich nachgerade undenkbar war, hatte es eine explizite Thematisierung schwer. Andererseits gab es in der christlichen Theologie die Tradition einer persönlichen Gottesbeziehung, einer unsterblichen ›Seele‹ oder auch der Ritualkritik, deren Anker die Fundierung der menschlichen Gottesbeziehung in der Innerlichkeit war, die zu Theorien eines ausgesprochen starken Subjektes führte. Dazu kam in der katholischen Theologie eine Soteriologie, in der der Mitwirkung des Menschen an der Erlösung immer ein größerer Raum zudedacht werden konnte als in den (großkirchlichen) protestantischen Kirchen. Dieser Entwicklung einer Stärkung der Vorstellung der Selbstmächtigkeit des Subjektes (in der der Begriff Selbsterlösung, um den es im letzten Kapitel ging, nicht explizit fällt) bis ins Wurzelgeflecht antiker Debatten sei mit einigen eher jagend-und-sammelnd als systematisch ausgewählten Beispielen nachgegangen.

Das 19. Jahrhundert hatte rhetorisch und philosophisch aufgerüstet und wurde in seiner zweiten Hälfte zur Belle Époque des unbändigen Willens zur Macht, der Selbstverwirklichung, des anarchischen Individualismus, der Hymnen auf die Freiheit des Egoismus. Die philosophische Dimension ist nicht so aufregend, die Zentrierung, vielleicht sogar die Verabsolutierung des Subjekts war längst vorgedacht. Spannend ist vielmehr die Radikalität und manchmal die rhetorische Brutalität, mit der Selbstermächtigung jetzt zelebriert wurde. Die Anhänger des radikalen Individualismus haben darin die letzte Konsequenz der Freiheit gesehen, wohingegen Kritiker meinten, man sei besoffen von Allmachtsphantasien. So konnte der frauenverbrauchende Okkultist und »Sexualmagier« Aleister Crowley am Beginn des 20. Jahrhunderts den grenzenlosen Egoismus verkünden: »Do what thou wilt shall be the whole of the Law.«⁷⁶ (Tu was Du willst, soll sein das Ganze des Gesetzes.) Drogengebrauch, anarchistische Ansprüche und Misogynie gehörten dazu. Nicht fehlen darf an dieser Stelle natürlich der schon genannte Großmeister des Nihilismus, Friedrich Nietzsche: »›Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.« – diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille!«⁷⁷ Sein guter Bekannter aus Jugendtagen, der Lutheraner Richard Wagner, konnte es auch netter sagen: »Erlösung dem Erlöser« versprach er, tief von Schopenhauers Buddhismus geprägt, im Schlusssatz des *Parsifal*. Ein Erlöser, den ich erlösen muss, kann mich nur schwer erlösen. Nachgerade bescheiden mutet demgegenüber ein Herzgewächs

76 Crowley 2006, Nr. I, S. 40.

77 Nietzsche 1883–1885, S. 98.

der Lebensreformbewegung an, das Wolfgang Krabbe in der »Selbstreform« sah.⁷⁸

Ein wenig im Hintergrund steht ein ebenfalls schon kurz genannter geheimer Dirigent, Max Stirner: ein Aussteiger, ein Ein-Buch-Philosoph, aber diese Kampfschrift aus dem Jahr 1844 hatte es in sich: *Der Einzige und sein Eigentum*:

»Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach. [...] Schauen Wir Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an.«⁷⁹ »Ich entscheide, ob es in *Mir* das *Rechte* ist; *außer* *Mir* gibt es kein Recht. Ist es *Mir* recht, so ist es Recht. Möglich, daß es darum den *Andern* noch nicht recht ist; das ist ihre Sorge, nicht meine: sie mögen sich wehren.«⁸⁰ Konkret: »Kinder haben kein Recht auf die Mündigkeit [...]. Völker, die sich in Unmündigkeit halten lassen, haben kein Recht auf Mündigkeit [...]. Dies heißt nichts anderes, als: was Du zu sein die *Macht* hast, dazu hast Du das *Recht*. Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus *Mir* her; Ich bin zu *Allem* *berechtigt*, dessen Ich mächtig bin. Ich bin berechtigt, Zeus, Jehova, Gott usw. zu stürzen.«⁸¹

Im Ton sanfter, aber in der Sache genauso scharf waren die Aufklärungsdebatten gewesen, deren Konsequenzen Nietzsche und Stirner so auf den Punkt brachten, dass es der bürgerlichen Gesellschaft richtig wehtat. Schon vorher war aber bei Kant die praktische Vernunft in Gestalt des vernünftigen Willens, der sich selbst das Gesetz seines Handelns vorschreibe, zur Grundlage der Ethik geworden,⁸² wnnegleich es in seinen Autonomieüberlegungen noch die Unterwerfung unter das allgemeine Sittengesetz gab. Aber bei Fichte wurde das Ich zur *Causa sui*,⁸³ und bei Schleiermacher das Sittengesetz zum Entwicklungsgesetz des Individuums: Es solle zu dem werden, was es ist.⁸⁴ In dieser Tradition stilisierte Goethe seinen Faust zum Herrn der Tat, die »Persönlichkeit« stieg in der protestantischen Theologie zur Legitimationsinstanz einer über die Natur erhobenen Autonomie auf.⁸⁵

Dahinter steht eine lange Geschichte der Erhöhung des Subjektes, seine Autonomisierung zwischen Renaissance und Aufklärung, die Charles Taylor mit ihrer Vor- und Folgegeschichte nachgezeichnet hat.⁸⁶ Kant hatte bei seinen Autonomieüberlegungen auf Rousseaus politische Philosophie und ihre Autonomiepostulate zurückgegriffen, und hinter allen stand John Locke (1632–1704) und seine Relativierung der Theonomie, weil das Recht durch Vernunft erkannt

78 Krabbe 1998. S. 73–75.

79 Stirner 2009, S. 17.

80 Ebd., S. 195.

81 Ebd.

82 Rohls 1997, Bd. 1, S. 167.

83 Ebd., S. 290.

84 Ebd., S. 331.

85 Ebd., Bd. 2, S. 783.

86 Taylor 2012, *passim*.

werde, nicht ausschließlich durch Offenbarung. René Descartes zählt für Taylor zu den davor liegenden Knotenpunkten, habe er doch in seinem berühmten Dictum »cogito ergo sum« (»ich denke, also bin ich«) das Selbstbewusstsein als genuin philosophisches Thema eingeführt. Und natürlich dürften in einer solchen Litanei die französischen Moralphilosophen wie François Rabelais oder Michel de Montaigne nicht fehlen, ebensowenig wie die Renaissancephilosophen Giordano Bruno oder Pico della Mirandola. Doch eine solche Liste macht unmittelbar klar, dass man mit einem themenbezogenen Namedropping der neuzeitlichen Aufwertung des Subjekts eine Bibliothek füllen könnte.

Noch misslicher wäre es jedoch, dabei die theologische Tradition, die zumindest implizit in jeder neuzeitlichen Philosophie steckt, als eigenständige Denktradition zu übergehen. Man müsste von der spanischen Scholastik im 17. Jahrhundert sprechen, in der Jesuiten den vielleicht ausgeklügelsten Versuch starteten, in der Gnadentheologie sowohl die Freiheit Gottes als auch die Freiheit des Menschen maximal zu sichern, als sie in der sogenannten »Via media« den Gedanken kreierten, dass Gott alles im Voraus wisse, auch das, was der Mensch in Freiheit entscheiden werde. Man müsste die protestantischen Puritaner hinzuzählen, die als Anhänger des Augustinus den Menschen unfrei und von Gott prädestiniert sahen, allerdings versuchten, den Status ihrer hoffentlich erlangten Erlösung am innerweltlichen Erfolg abzulesen (so Max Webers berühmte These zum Zusammenhang von Kapitalismus und Protestantismus). Überhaupt hätte man über das Mittelalter hinaus bis in die Antike an die Verteidiger des Pelagius zu denken, denen zugeschrieben wurde, in der Gnadenlehre die Mitwirkung des Menschen stark gemacht zu haben. Und auch diese Liste würde eine Bibliothek füllen.

Im Blick auf die Debatten um 1900 und den Ausgangspunkt unserer Überlegungen, die Vorstellungen Rudolf Steiners, wäre es allerdings wichtiger, zwei weitere Traditionsstränge näher in Augenschein zu nehmen. Der eine ist das Nachdenken über Reinkarnation, deren Idee auf verschlungenen Wegen zu beträchtlicher Bedeutung kam. Ihre Wurzeln lagen weniger im Osten und im Buddhismus, entgegen der Vermutungen vieler Zeitgenossen um 1900, sondern kamen weitgehend aus dem Okzident. Der im Christentum flächendeckenden Ablehnung in der Antike und im Mittelalter folgte in der Neuzeit eine erst sehr vorsichtige und in kleinsten Zirkeln verbreitete Akzeptanz. Giordano Bruno (1548–1600) ist für diese Wende ein Beispiel.⁸⁷ Er kannte die Idee der Metempsychose aus neuplatonischen Quellen, die wiederum in kabbalistischen Kreisen seit dem 13. Jahrhundert für Seelenwanderungsvorstellungen ausgelesen worden waren. Schon bei ihm ist die Lehre von der Wiedergeburt mit der Theorie eines ›heroischen‹ Menschen verbunden, während das Göttliche nur eine

87 Zander 1999, S. 247–254.

schwache Rolle in seinem Erlösungsdrama spielte. Bei ihm galt auch, was für alle asiatischen und antiken Wiedergeburtstraditionen gilt: Jede neue Verkörperung ist Strafe, bei ihm, weil der Mensch sich vom Geistigen entferne.

Diese negative Wertung der Seelenwanderung, und das ist für die weitere Geschichte im Okzident entscheidend, hat man im 17. und 18. Jahrhundert um 180 Grad gedreht. Aus Strafe wurde Chance. Den Durchbruch für diese religionsgeschichtlich bemerkenswerte Innovation bildete Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*, dessen letztes Kapitel er 1780 veröffentlichte. Darin machte er Wiedergeburt als Teil einer göttlichen Pädagogik deutbar, in der sich der Mensch immer höher, letztlich zur Perfektion, entwickle.⁸⁸ Damit war die kritische Masse zusammen, die Seelenwanderung als Medium der Selbsterlösung zu deuten. Möglicherweise waren es Freimaurer, vielleicht die Illuminaten, die in ihren Hochgrad-Riten Seelenwanderungsvorstellungen zur Herstellung von Perfektibilität praktisch zu verwenden suchten. Aber ihr letztes Geheimnis kannten wir bis 1989 nicht, weil die Münchener Akten im Zweiten Weltkrieg verbrannt waren. Dann aber tauchten in der DDR die Archivalien von Johann Joachim Christoph Bode auf, und seitdem wissen wir, dass im höchsten, dem zehnten Grad, die Seelenwanderung gelehrt wurde.⁸⁹ Damit war klar, dass die Suche nach einer gottgleichen Erkenntnis und einer selbstmächtigen Selbsterlösung nicht das Spiel konservativer Obskuranten war, sondern mitten in der Aufklärungsgesellschaft existierte. Am Ende des 19. Jahrhunderts drehten europäische Okkultisten weiter an dieser Innovationsschraube, mit der Reinkarnation für die Selbsterlösung nutzbar gemacht wurde. Sie begaben sich auf die systematische Suche nach ihren Reinkarnationserinnerungen, eine Technik, die es in Indien oder der Antike nie gegeben hatte, denn diese benötigte man, um die Selbsterlösung verlässlich zu planen.⁹⁰

Ein zweiter Traditionsstrang findet sich im Pietismus. Sein theologischer Angelpunkt bildete die Fokussierung auf innere Erfahrung und den Anspruch, den göttlichen Geist (erhalten) zu haben. Damit konnten sich Pietisten in ihrem Selbstverständnis in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott setzen. Von Monisten wie Steiner oder Fahrenkrog unterscheidet sie, zumindest in ihrer Mehrheit, die Annahme einer kategorialen Differenz zwischen Gott und Mensch. Der Mensch könne göttlich sein, nicht aber Gott. Doch in der Praxis war diese Unterscheidung porös, insbesondere bei radikalen Spiritualisten ist oft nicht ganz klar, wann die Unmittelbarkeit oder die Göttlichkeit die kritische Masse bilden, mit der man zur eigenen Erlösung schreiten konnte. So kann man im Visionstagebuch der Londoner Radikalpietistin Jean Leade, dem *Fountain of Gardens* von

88 Cyranka 2003, passim; Zander 1999, S. 343–352.

89 Mulsow 2002, etwa S. 233 ff., 254 f.; Mulsow 1999, passim.

90 Zander 1999, S. 570 f.

1697, lesen, wie die alchemistische Reinigung des inneren Menschen funktioniert: Man könne sich in den Flammen des Feuers reinigen und »völlig zu Gottes Substanz« machen.⁹¹ Die Macht des Menschen werde damit letztlich grenzenlos, das Gotteskind erhalte »Macht! die Macht ueber Gott selbst gibet!«⁹² Sie gehörte damit zu Strömungen in der Alchemie, in der der Mensch, wenn er die Kräfte der Natur beherrschte, faktisch den Schritt zur Selbsterlösung gehen konnte.⁹³ Der Terminus *technicus* Selbsterlösung fiel in diesem Kontext zwar nicht, aber der Sache nach ist ihm kaum auszuweichen. Ähnlich nahe an die Selbsterlösung trat der Hamburger Kaufmann Barthold Heinrich Brockes (1680–1747) heran, der in seiner Sammlung von Gedichten unter dem Titel *Irdisches Vergnügen in Gott* einen »natürlichen« Gottesdienst auf der Grundlage des Buches der Natur postulierte, bei dem der Mensch selbst den Gottesdienst seiner Erlösung feiern könne.⁹⁴ Der Philosoph Johann Christian Edelmann (1698–1767) schließlich, der vom radikalen Pietismus zum Vernunftdeisten konvertiert war, schrieb in seinem *Bekentnis*:

»Die Welt ist ewig; [...] Alle Geschöpfe sind Arten und Modifikationen von Gott. [...] Besonders ist die Seele des Menschen [...] ein Theil von Gott, und folglich unsterblich. Allein diese Unsterblichkeit besteht darin, daß sie aus einem Körper in den anderen wandert.«⁹⁵

Die Konsequenzen kann man gleich einer Schallplatte mit Sprung wiederholen: Der Mensch ist göttlich, er kann sich selbst vervollkommen, und der Königsweg heißt Seelenwanderung – oder mit dem im 19. Jahrhundert neu geschaffenen Begriff eben: Reinkarnation.

Hans-Georg Kemper hat in seiner großen Geschichte der deutschsprachigen Lyrik im Barock nicht nur eine Vielzahl weiterer Beispiele ausgegraben, die sich weit durch die deutsche (protestantische?) Barockliteratur, insbesondere durch die von der Hermetik geprägte Lyrik, ziehen,⁹⁶ sondern auch die systematischen Schnittstellen derartiger Tendenzen zur Selbsterlösung oder impliziter Selbsterlösungsvorstellungen mit der etablierten protestantischen Theologie indiziert. In der Regel wurden grundlegende spiritualistische Vorstellungen, etwa der Göttlichkeit des Menschen, mit traditionellen Elementen der christlichen Dogmatik verfigt. Buße könne, so, etwa bei Lavater, als »Selbstjustiz« zum »Mittel

91 Leade 1697, S. 57f.

92 Greiffenberg 1988, S. 260.

93 Kemper 1987–2002, Bd. 3, S. 105–107.

94 So die Interpretation von Hans-Georg Kemper 1987–2002, Bd. 5/II, S. 127.

95 Zit. bei Adelung 1785–1799, Bd. 8, S. 66.

96 Kemper 1987–2002. Es gibt kaum einen Band, in dessen Stichwortverzeichnis der Begriff Selbsterlösung nicht vorkommt. Vgl. über die schon genannten Stellen hinaus ebd., Bd. 5/II, S. 121–127; Bd. 6/II, S. 95.

der Selbsterlösung« werden.⁹⁷ Oder: Man müsse nur ein letztes Hindernis beseitigen und die Androgynität des Menschen wiederherstellen, dann könne der Mensch, so Jakob Böhme, die Selbstbefreiung aus eigener Kraft in die Wege leiten und die Folgen des Sündenfalls selbst beheben.⁹⁸ In derartigen Vorstellungen wurde die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit oft zu einem entscheidenden Schritt zur Selbsterlösung.⁹⁹ Oder: Gerhard Teerstegen verwarf das Prinzip der *Sola scriptura*, weil der Mensch in den Erlösungsprozess zu wenig einbezogen werde¹⁰⁰ und setzte auf selbstgewirkte Perfektibilität – die für ihn aber nur möglich war, weil er sich rezeptiv ganz auf Gott verwiesen sah.¹⁰¹ Schließlich: Die Theologie der Liebe war ein wichtiger Angelpunkt. Dem Menschen, der liebte, sollte kein Ding unmöglich sein. Schon Paul Gerhardt hatte dem Menschen, der Gott liebt, Macht über Gott zugesprochen,¹⁰² und auch von hier war es kein weiter Weg mehr zur faktischen Selbsterlösung.

Wenn man die genealogische Rekonstruktion solcher Vorstellungen aus hermetischen und spiritualistischen Traditionen (die man seit dem späten 17. Jahrhundert übrigens für austauschbar halten konnte¹⁰³) weiter vorantreibt, muss man – ich überspringe das Mittelalter aus pragmatischen Gründen – in die Antike zurückgehen. Hier finden sich insbesondere in den Philosophenschulen Vorstellungen, die dem Konzept einer autonomen Erlösung nahekommen. Einen ersten Schlüssel dazu bieten antike Gottesvorstellungen. Sie gehören, so hat Jörg Rüpke herausgearbeitet,¹⁰⁴ in den Vorstellungsbereich der Physik, bestenfalls in die Metaphysik. Götter haben jedenfalls einen Körper, wie die Menschen auch, haben Gefühle und Leidenschaften und interagieren mit Menschen, kämpfend oder beischlafend. Der Philosophiehistoriker Anthony Kenny hat dieses irgendwie egalitäre Verhältnis auf den Punkt gebracht: »Der einzige fundamentale Unterschied zwischen Göttern und Menschen ist der, dass die Menschen sterben müssen, während die Götter unsterblich sind.«¹⁰⁵ Ähnlich erlösungsschwach dürften letzte Bezugsgrößen auch in anderen philosophischen Traditionen gewesen sein.¹⁰⁶ Am höchsten Punkt der intellektuellen Welt Platons stand kein Gott, sondern eine Idee. Aristoteles wiederum kreierte einen unbewegten Bewegter, der die Welt (nur) in Bewegung setze. Bei Epikur war Gott unveränderlich

97 Ebd., Bd. 6/II, S. 95.

98 Ebd., Bd. 3, S. 144.

99 Ebd., S. 147.

100 Gause 2005, S. 335.

101 Kemper 1987–2002, Bd. 6/I, S. 65; Gause 2005, S. 326, 335 f.

102 Kemper 1987–2002, Bd. 3, S. 260.

103 So Colberg 1690/1691 in seiner Konstruktion eines »platonisch-hermetischen« Christentums (so der Titel).

104 Rüpke 2001, S. 67.

105 Kenny 2012, Bd. 1, S. 300.

106 Ebd., S. 300–326.

und glücklich – und von den Menschen weit entfernt. Die Stoa kannte zwar eine göttliche Vorsehung, aber diese war oft mit dem sich entwickelnden Universum identisch. Schließlich der Vater des Neuplatonismus und der mehrfach genannten Hermetik, Plotin. Auch bei ihm war das Göttliche, das Eine, weit vom konkreten Leben der Menschen weg. Es sei gestaltlos vor aller Form, existierend in Ruhe vor aller Bewegung. Wichtig wurde Plotin mit seiner Anthropologie. Menschen deutete er als Teil der Materie, die aus dem Göttlichen »übergeflossen« sei:

»Denn da es vollkommen ist, weil es nichts sucht noch hat noch bedarf, so floss es gleichsam über und seine Überfülle brachte anderes hervor; das Gewordene aber wandte sich hin zu ihm und wurde erfüllt und blickte auf es und wurde so Intellekt.«¹⁰⁷

Dadurch seien Menschen zwar weit entfernt von dem Einen, aber zugleich, weil es letztlich nur das Eine gebe, ein anderer Aggregatzustand des Göttlichen – sie seien göttlichen Wesens.

Von solchen antiken Göttern oder göttlichen Kräften erwartete man vielleicht Glück im Leben oder die Sicherheit der Polis, aber wohl kaum Erlösung im christlichen Verständnis. Deshalb hatte schon die zentrale Antwort des Aristoteles gelautet: tugendhaftes Leben. Als Ideal eines philosophischen Lebens konnte deshalb eher die Erlangung von Seelenfrieden (*ataraxia*) und innerer Freiheit (*autarkia*) gelten.¹⁰⁸ Diesen Seelenfrieden suchten antike Philosophen durch eine eigene Anstrengung zu erreichen und erwarteten ihn nicht als bedingungsfreie Gabe.

In diese Welt trat das Christentum ein. Es knüpfte sehr schnell ausgesprochen enge Beziehungen zur antiken Philosophie. Christen anverwandten sich die philosophischen Methoden, sie kannten die philosophischen Systeme, insbesondere das neuplatonische, und amalgamierten pagane Philosophie. Viel spannender sind allerdings die Punkte, in denen sich Christen von den philosophischen Diskussionen, wie sie etwa im Platonismus und Neuplatonismus geführt wurden, distanzieren. Denn bemerkenswerterweise wurden die dort heimischen Reinkarnationsvorstellungen im antiken Christentum nicht rezipiert, obwohl ganze Generationen (neu-)platonischer Philosophen Christen wurden. Auch hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Mensch wusste man um scharfe Trennungslinien, wenngleich man mikroskopisch genau hinschauen muss. Die Göttlichkeit des Menschen war für die neuplatonisch eingefärbten Christen keine Wesensidentität zwischen Gott und Mensch, denn dann würde er, so christliche Theologen, seine Freiheit gegenüber Gott verlieren. Allenfalls konzipierten sie eine Teilhabe am Göttlichen, jedenfalls als eine kreatürliche und

107 Plotin, *Enneaden*, V. 2.1.

108 Hadot 2011, S. 179.

nicht selbstgeschaffene Dimension, etwa in folgender Formulierung des Johannes von Damaskus: »Durch die Teilnahme an Gott wird der Mensch durch Gnade, was Christus durch Natur ist.«¹⁰⁹

Im Rahmen dieser Debatten konzipierte das frühe Christentum seine Theologie, in der bis zum 19. Jahrhundert Selbsterlösungsvorstellungen als »Häresie« galten. Gegenüber schwachen Göttern erwies sich die Beziehung zu einem starken, erlösungsfähigen Gott, der die Freiheit des Menschen wahrte, als attraktiv. Das galt auch für die Verknüpfung von Freiheit und Beziehung als Gnade, als Tauschgeschäft, wie es manche antike christliche Intellektuelle sagten. In diesem Zusammenhang konnte Gnade nicht als Freiheitsverlust, sondern als Handlungspotenz gelten. Zugleich und damit zusammenhängend setzten sich frühe Christen vom Tempelkult ab. Sie kritisierten dessen Praxis des *do ut des*: Ich gebe etwas, um etwas zu erhalten – wer viel gibt, erhält viel, wer reich ist, kann viel geben, wer arm ist, eben nicht. Die Gnadentheologie hebelte die Erlösung in Abhängigkeit von der Ökonomie aus. Das Opfer wurde gnadentheologisch umgedeutet: Die Gläubigen müssen nichts mehr geben, nur noch annehmen. Dabei kam es zu einer grundlegenden Umorientierung vom äußeren Opfer auf die innere Einstellung.¹¹⁰ In diesem Prozess erhielt das christliche Opfer einen neuen Namen: Eucharistie, Danksagung.

Damit kam das Christentum in eine Opposition sowohl zu der philosophischen, durch Klugheit und Tugend durch den Menschen selbst ermöglichten Erlösung (wenn man das philosophische Ziel so nennen will), als auch in Opposition zur selbsterwirkten Erlösung in der Logik des Opfers im Tempel. Selbsterlösung hatte jedenfalls in dieser Konzeption keinen Ort. Vielmehr platzierte das Christentum in diese Systemstelle neue Vorstellungen und Metaphern wie Geschenk, Gratuität, Vergebung und Gnade.¹¹¹ Damit wurde das Verhältnis von Gott und Mensch in spezifischer Weise asymmetrisch, es gab in der Logik des Geschenks keine Reziprozität der Gaben mehr. Im Detail entwickelte sich eine hohe Pluralität innerchristlicher Antworten. In den Traditionen der östlichen Christentümer erhielt die Idee der Vergöttlichung des Menschen, der *entheiosis* im Griechischen und der *deificatio* im Lateinischen, deutlich mehr Raum als im Westen. Das eröffnete nicht unmittelbar den Weg zu einer Vorstellung von Selbsterlösung, machte allerdings die Differenz weniger schroff. Im lateinischen Christentum hingegen spielte Augustinus eine zentrale Rolle. Dieser Kirchenvater, ohne den so vieles in Europa unverständlich bleibt, war an seinem Lebensende in das Lager der gnadentheologischen Deterministen gewechselt. Gott bestimme alles vorher, zum Guten wie zum Bösen (eine Position, die al-

109 Zit. nach Schönborn 1992, Sp. 1355.

110 Stroumsa 2011, v. a. im ersten Kapitel.

111 Ebd., S. 38–47.

lerdings das antike Christentum in seiner übergroßen Mehrheit ablehnte). Das bedeutete die maximale Freiheit Gottes und das Ende der Freiheit des Menschen. Dieser Augustinismus wurde in allen Jahrhunderten zum Wiedergänger, in der Neuzeit sowohl in der katholischen als auch und vor allem aber in der protestantischen Tradition. Luther in Wittenberg bestand gegen Erasmus auf dem unfreien Willen des Menschen, Calvin in Genf auf der doppelten Prädestination, der Vorherbestimmung zum Guten wie zum Bösen.

An diesem Punkt wird der Blick in die Theologie seit der Antike zu einer Voraussetzung für das Verständnis der Entwicklungen in Sachen Selbsterlösung um 1900. Denn die Gnadenlehre, die die Souveränität Gottes absolut setzte, schuf ihre eigenen Gegner. Die Hoffnung auf Selbsterlösung lässt sich als Reaktion auf eine freiheitsberaubende Gnadenlehre lesen. Als echte Alternative zur christlichen Hegemonie wurde die Selbsterlösung allerdings wohl erst in dem Augenblick möglich, als die Religionsfreiheit, beginnend am Ende des 18. Jahrhunderts und schließlich in den Verfassungen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, real durchgesetzt wurde. Nun konnte man sich ohne Angst vor kirchlichen oder staatlichen Sanktionen und zunehmend angesichts des sich entwickelnden Sozialstaats ohne die Angst, den lebensweltlichen Boden unter den Füßen zu verlieren, von der christlichen Tradition abwenden, nun erst konnte man Selbsterlösung als ein explizites Gegenprogramm zur christlichen Theologie verkünden. Das über Jahrhunderte Undenkbare, die ›Erzhäresie‹ des Christentums, wurde salonfähig. Die kritische Masse, Selbsterlösung attraktiv zu finden, war in der intellektuellen Debatte beisammen mit der Verabsolutierung des Menschen bei Stirner, mit dem getöteten Gott Nietzsches, mit dem illusionistischen Gott, den der Buddhismus zerstörte, mit dem Überdruß an deterministischen Gnadentheorien der christlichen Konfessionen. Der rationalistische Zeitgeist, der auf Berechenbarkeit und Leistung setzte statt auf unerwartete Begegnungen und Zuneigung, lieferte die Begründungsgrammatik. All dies geschah nicht im Nirgendwo, sondern an konkreten Orten. Wien um 1900 war Teil dieser kulturellen Experimentalkultur. Dass Rudolf Steiner hier partiell sozialisiert wurde, ist kein Zufall.

IV. Selbsterlösung heute? Ein Postskriptum nach der Selbsterlösungseuphorie

Die großen Lexika des Deutschen, Französischen und Englischen kennen den Begriff der Selbsterlösung nicht, bis heute. Diese Fehlstelle ist ein bemerkenswerter Befund, weil es diesen Begriff doch seit längerem gibt (s. Abschnitt III.1). Das könnte darauf hindeuten, wie fremd, vielleicht auch: wie anstößig dieses

Konzept für eine christlich geprägte Kultur war, selbst da, wo sie säkulare Lexika schrieb. Weniger bestechlich ist der Nachweis der Häufigkeit dieses Begriffs im Korpus der gescannten Bücher bei Google Books:¹¹²



Die Häufigkeitsverteilung des Begriffs Selbsterlösung indiziert, dass er seine verbreitungsstärksten Zeiten hinter sich hat. Nach einer Konjunktur um das Jahr 1950 herum, die im Wesentlichen auf eine kritische Auseinandersetzung mit Selbsterlösungsvorstellungen zurückgeht, hat sich die Häufigkeit auf einem niedrigeren Niveau eingependelt. Und auch die Konkurrenz aus Begriffen wie Reinkarnation, Seelenwanderung und Karma hat der Selbsterlösung längst den Rang abgelaufen. Deutlich ist dabei, dass die Ausschläge häufig, aber nicht immer, gemeinsam mit dem Begriff Seelenwanderung erfolgten. Noch herber wird die Niederlage, wenn man den Aufstieg von Begriffen wie Selbstbewusstsein, Selbsterkenntnis oder Selbstverwirklichung dagegenhält.¹¹³ Ähnliches gilt für Selbstachtung, Selbstbehauptung, Selbstbeherrschung, Selbstbewusstsein, Selbstdisziplin oder Selbstvertrauen, und wenn man den Begriff Selbstständigkeit hinzufügte, würde er die Grafik mit seinem Ausschlag sprengen. In diesen Techniken das Selbst spielt die Musik der Gegenwart, wohingegen die Selbsterlösung eine nur mehr geringe Bedeutung besitzt.

Aber die Systemstelle der Selbsterlösung ist nicht verschwunden. Vielleicht ist sie, zumindest teilweise, »säkularisiert«. Denn Selbsterlösung hat einen explizit religiösen Bezug, die heute aktive Nomina wie Selbstbewusstsein, Selbstver-

112 Unter diesen vier Stichworten bei Google Ngram: https://books.google.com/ngrams/graph?content=Reinkarnation%2CKarma%2CSeelenwanderung%2CSelbsterl%C3%B6sung&year_start=1800&year_end=2000&corpus=20&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2CReinkarnation%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2CKarma%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2CSeelenwanderung%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2CSelbsterl%C3%B6sung%3B%2Cc0 [3. 1. 2019].

113 https://books.google.com/ngrams/graph?content=Selbstbewusstsein%2CSelbsterl%C3%B6sung%2CSelbsterkenntnis%2CSelbstverwirklichung&year_start=1800&year_end=2018&corpus=20&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2CSelbstbewusstsein%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2CSelbsterl%C3%B6sung%3B-%2Cc0%3B.t1%3B%2CSelbsterkenntnis%3B%2Cc0-0-%3B.t1%3B%2CSelbstverwirklichung%3B%2Cc0 [3. 1. 2019].



wirklichung oder Selbsterkenntnis allenfalls implizit haben. Es könnte deshalb angesichts der Tatsache, dass die semantischen Erben heute, sprachmorphologisch gesprochen, oft ganz andere Kleider tragen, sein, dass wir seine Erben nicht erkennen. Vermutlich sind die Techniken des Selbst die neuen stakeholder. Dabei haben die Begriffe mit dem Präfix »selbst« endgültig ihren negativen *Souçon* verloren, ein Prozess, der, wie angedeutet, seit dem frühen 19. Jahrhundert massiv an Dynamik gewonnen hat. So besitzt Selbstverwirklichung heute längst ein positives Image. Man könnte diese Wendung vom Schmutzkind zur attraktiven jungen Dame in den theologischen Debatten gut nachweisen, etwa als der Begriff »Selbstverwirklichung« in das Papier zu »Zielen und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit« der Würzburger Synode der katholischen Kirche in Deutschland (1971/75) aufgenommen wurde – gegen beträchtliche Widerstände, da man befürchtet hatte, er könne den Stellenwert von Jesus Christus verringern und überhaupt zur Verwechslung mit »Selbsterlösung« Anlass geben.¹¹⁴ In derartigen Prozessen hat sich die Selbsterlösung sozusagen verpuppt und in Begriffen wie Selbstverwirklichung oder Selbstermächtigung neue Flügel und neue Inhalte erhalten.

Wie die neuen Schmetterlinge aussehen, möchte ich abschließend mit fünf Miniaturen der Ambivalenz und mit dem Blick auf aktuelle Bücher erwägen, um das Wien um 1900 für die Gegenwart fitzumachen:

Körper. Wir erlösen lieber den Körper als die Seele oder den Geist. Das ist endlich das Ende der neuplatonischen und (auch) von dort in das Christentum eingedrungenen Körperfeindschaft, in der galt: *soma sema*, der Körper (*soma*) ist der Kerker (*sema*) der Seele. Und so sind häufig an die Stelle der Psychologen die Somatologen getreten. Deren neue Techniken des Selbst sind sehr praktisch: plastische Chirurgie, biopolitische Präzisionseingriffe mit Crispr-Cas, Tattoo als Identitätsmarker. Auch religiöse Sinnlichkeit darf es in diesem Feld neu geben: Rebirthing mit Yoga-Techniken, Selbsterkenntnis in der (licht- und geräuschlosen) »Samadhi«-Badekugel, Auflösung des Selbst durch Sexualität im Tantra.

114 Rickal 1976, S. 282f.

Aber inzwischen werden auch die zentralen Passagelstellen der Existenz davon verändert. Das Leben wird uns nicht mehr geschenkt und nicht mehr genommen, vielmehr können wir den Zeitpunkt der Empfängnis weitgehend selbst bestimmen und etwa den »Bilanzfreitod« als »selbstvollzogenen Erlösungstod« wählen.¹¹⁵ Der Körper kann unser höchstes soziales Kapital werden, um den herum wir, wie Stefanie Duttweiler gezeigt hat, mittels akribischer Messung von Körperfunktionen die anderen Dimensionen des Lebens von Ernährung bis Identität diszipliniert gruppieren.¹¹⁶ Zumindest ein wenig erlöst ist, wer mit seinem Körper soziale Anerkennung erfährt. Hilfe findet man bei Lady Gaga, bei der keine Nachricht und keine Musik ohne ihren Körper ausgesandt wird: »It's more self-worship, I think, not of me. I'm teaching people to worship themselves.«¹¹⁷ Aber es war Julian Zietlow, »Transformationsexperte« und »Fitnessunternehmer«, der diese Erlösung als Versprechen und Bedrohung auf den Punkt gebracht hat: »Abgerechnet wird am Strand«¹¹⁸ – und nicht im Jenseits.

Kreativität. Sich selbst erfinden, sich selbst erschaffen (lateinisch: *creare*) ist en vogue. Wer kreativ lebt, muss sich heutzutage dafür nicht mehr rechtfertigen. Das war einmal ganz anders. Der französische Kulturhistoriker Paul Hazard hat vor fast einem Jahrhundert analysiert, dass die Wertschätzung des großen Neuen, das Kreativen, ein Kind des 17. Jahrhunderts ist, welches sich in schweren Kämpfen gegenüber der Gleichung »alt = wahr« legitimieren musste.¹¹⁹ Aber das ist vorbei. Heute gilt das kreative Selbst nicht mehr als gefährlich, sondern ist vielmehr zur Bedingung eines guten Lebens erklärt, auch ein selbst gemachter Gott gilt nicht mehr als despektierlich.¹²⁰ Der Soziologe Andreas Reckwitz hat gleichwohl in seinem Buch *Die Erfindung der Kreativität* an diesem Punkt den Finger erhoben.¹²¹ Mit der Freiheit sei auch die Ausgrenzung gekommen: Nicht kreativ sein zu wollen, gelte inzwischen nachgerade als pathologisch. Zugleich sei die Kultur der Kreativität nicht mehr auf die einmalige Innovation ausgerichtet, sondern müsse dauernd geleistet werden. Die Erschaffung des Selbst werde zum Freiheitsstress.

Leistung. Zeitlich parallel zur Erfindung des Begriffs Selbsterlösung entstand die Leistungsgesellschaft. Diese ist, wie Nina Verheyen in ihrem Buch *Die Erfindung der Leistung* gezeigt hat,¹²² ein Produkt des politischen Liberalismus, der

115 Kehl 1992, S. 39.

116 Duttweiler 2007, passim; dies. 2016, passim. Siehe auch Schirmmacher 2013, passim.

117 <https://www.theguardian.com/music/2011/may/13/lady-gaga-exclusive-guardian-interview> (Dan 2011) [22.2.19].

118 <https://www.das10wochenprogramm.de/julian-zietlow/> [4.1.2019].

119 Hazard 1935, v.a. Bd. 1, S. 38–69. Zur weiteren Geschichte Vinken 2000; Schmidt 2005, S. 7–24.

120 Beck 2008, passim.

121 Reckwitz 2012, S. 9f.

122 Verheyen 2018.

seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Leistung zu einem Markenkern liberaler Gesellschaften gemacht hat. Das Schöne an der Leistung ist, dass man einen egalitären Maßstab jenseits von Geschlecht, Religion und Hautfarbe erstellen kann, wie Verheyen weiter ausführt. Aber alles hat auch hier seinen Preis. Man bekommt nichts mehr geschenkt. Ein Korrelat zur Gabe, zur Gnade oder, weniger theologisch gesagt, zum Geschenk, hat die Leistungsgesellschaft nicht im Portfolio. Auch wenn der Begriff nicht fällt, sind sich Leistung und Selbsterlösung strukturell nahe: Leistung ist etwas, das der Bürger und die Bürgerin sich selbst zurechnen.

Beziehung. Es gibt eine neue sexuelle Revolution im Zeitalter des digitalen »Informationskapitalismus«. ¹²³ Im Zeitalter einer allgegenwärtig zugänglichen Pornographie entwickelten immer mehr Menschen eine partnerfreie, beziehungslose Sexualität, das jedenfalls behauptet die Psychologin Heike Melzer in ihrer *Scharfstellung*. ¹²⁴ Viele Menschen erlebten Sexualität nur noch mit sich selbst. Denn Autonomie bedeute in ihrer radikalen Variante, dass Beziehungen keine Rolle mehr spielen. Und dass die Gesellschaft in eine Randlage rückt. Für diese Selbsterlösung benötigt man keinen Gott mehr, für die Selbstbefriedigung keine Mitmenschen. Die Soziologin Eva Illouz würde ihrer Kollegin da wohl zustimmen: ¹²⁵ Der kapitalistische Markt treibe uns vor sich her, wie sich am humanen Kerngeschäft ablesen lasse, der Liebe. Hier wähle in der großen Oper der »Selbstermächtigung« das Subjekt in der Logik des Marktes das attraktivste oder schönste Produkt, gehe aber keine Bindungen mehr ein. Aber, das jedenfalls lehrt uns die Psychologie, unser Ich, dieses ominöse »Selbst«, entsteht weitgehend in Beziehungen – und an entscheidenden Stellen von der Zeugung bis zur frühen extrauterinen Erziehung, ohne dass wir etwas oder viel dazu beitragen.

Verantwortung. Fehlt uns wirklich etwas, wenn dieses Selbst nicht (mehr) existiert? Naturalisten und Buddhisten würden wohl sagen, dass unser hochkulturelles Selbst schon immer eine Täuschung war, und wenn Täuschung schlecht ist, wäre Enttäuschung gut. Aber zumindest Selbstbilder, meint Slavoj Žižek in *Was ist ein Ereignis?*, könnten wir nicht leugnen. Und deren Analyse, meint dieser alte Lacanianer, dürften wir schon um der politischen Verantwortung willen nicht verdrängen. Wer sich dieser politischen Aufgabe verweigere, wer nämlich ein Selbst zur Illusion erkläre, beuge sich einer Ideologie, die uns die Freiheit nehme und damit auch unsere Schuldfähigkeit. Denn der Buddhist, der zur Erkenntnis der illusorischen Struktur des Selbst befreit zu sein glaubt, ändere zwar die Wahrnehmung der Dinge, nicht aber diese selbst. Und mit dem Verlust des Verhältnisses zu anderen, anderen Dingen und anderen Menschen, würden

123 Schirmmacher 2013.

124 Melzer 2018.

125 Illouz 2011; dies. 2018.

auch die ethischen Ansprüche zerschnitten.¹²⁶ Der radikale Buddhist existiert für Žižek nur jenseits der Verantwortung. In dieser Perspektive ist weder der Selbsterlöser noch der Selbstzerstörer gesellschafts- und politikfähig. Denn der radikale Selbsterlöser benötigt und besitzt keine Außenbeziehungen mehr, weil er in radikaler Freiheit alle Schuld selbst verantwortet, wohingegen der Selbstzerstörer den Akteur, der ethisch handeln könnte, »auslöscht«, womit Beziehungen keinen Anknüpfungspunkt mehr besitzen. Ethisches Handeln ist nur möglich, wenn man auf Allmachtsansprüche verzichtet – sowohl auf diejenigen des monopolistischen als auch des nihilistischen Selbsterlösers.

Bibliographie und Quellenverzeichnis

- Adelung, Johann Christoph: Geschichte der menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischer Unholden, 8. Bde. (Bd. 8 u. d. T.: Gallerie [sic] der neuen Propheten, apokalyptischen Träumer, Geisterseher und Revolutionsprediger). Leipzig 1785–1799.
- Baur, Ferdinand Christian: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 3: Die neuere Geschichte des Dogma von der Reformation bis in die neueste Zeit. Tübingen 1843.
- Beck, Ulrich: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotenzial der Religionen. Frankfurt a. M. / Leipzig 2008.
- Blum, Daniela: Der katholische Luther. Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen. Paderborn 2016.
- Brumlik, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt a. M. 1992.
- Colberg, Ehregott Daniel: Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum, Begreifend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten, Bd. 2. Darinn die Stücke der heutigen Fanatischen Theologie nach Ordnung der Glaubens-Artickel vorgetragen, aus den Schrifften der Schwärmer gründlich untersucht, nach ihren rechten Verstand und Ursprung erördert, und aus Gottes Wort kurtz und deutlich widerleget werden. Frankfurt a. M. / Leipzig 1690/1691.
- Crowley, Aleister: The Book of the Law: Liber AL vel Legis. With a facsimile of the manuscript received by Aleister and Rose Edith Crowley. New York ²2006 [1904].
- Cyranka, Daniel: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung. Halle 2003.
- Dan, Martin: Lady Gaga, »My tour is a religious experience«. 2011; online verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/music/2011/may/13/lady-gaga-exclusive-guardian-interview> [10. 1. 2019].

126 Žižek 2014, S. 75.

- Dellbrügger, Günther: Alles höhere Erkennen ist Gnade. Die Bedeutung des Religiösen für den Erkenntnisweg. Stuttgart 2001.
- Dohm, Burkhard: ›Greiffenberg, Catharina Regina von‹, in: Moeller, Bernd / Jahn, Bruno (Hg.): *Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen*, Bd. 2. München 2005, S. 528.
- Duttweiler, Stefanie: Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie. Konstanz 2007.
- Duttweiler Stefanie u. a.: Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt? Bielefeld 2016.
- Eßbach, Wolfgang: Religionsoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen. Paderborn 2014.
- Fahrenkrog, Ludwig: Selbsterlösung. Leipzig 1935.
- Falke, Robert: Der Buddhismus in unserem modernen deutschen Geistesleben. Eine Studie. Halle 1903.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M. 1981.
- Gause, Ute: ›Gerhard Tersteegen. Ein protestantischer Mystiker zwischen Reformiertentum, neuzeitlichem Individualismus und radikaler Ethik‹, in: Delgado, Mariano / Fuchs, Gotthard (Hg.): *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung*, Bd. 2. *Frühe Neuzeit*. Stuttgart 2005, S. 325–341.
- Geis, Lothar (Hg.): Freireligiöses Quellenbuch, 1844–1926. Eine Sammlung grundlegender Texte über Inhalt und Ziele Freier Religion. Freireligiöse Gemeinde Mainz, o. O., o. J.
- Greiffenberg, Catharina Regina von: Des Allerheiligst- und Allerheilsamsten Leidens und Sterbens Jesu Christi, Zwölf andächtige Betrachtungen (Sämtliche Werke, Bd. 9 [Betrachtungen 1–8]). Millwood 1988 [¹1672].
- Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Bd. 16, bearb. von Moriz Heyne [urspr.: Abtlg. I, Bd. 10, 1905]. München 1984.
- Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Frankfurt a. M. ³2011.
- Hartmann, Eduard von: Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. Berlin 1880.
- Hartmann, Eduard von: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. Leipzig ²1888.
- Hazard, Paul: La crise de la conscience européenne 1680–1715, 3 Bde. Paris 1935.
- Holthaus, Stephan: Theosophie. Speerspitze des Okkultismus. Asslar 1989.
- Illouz, Eva: Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung. Berlin 2011.
- Illouz, Eva: Warum Liebe endet. Eine Soziologie negativer Beziehungen. Berlin 2018.
- Jeep, Walter: Selbsterlösung oder Christus. Leipzig 1935.
- Kaftan, Julius: Die Erlösung durch Christum und die Selbsterlösung der Menschheit. o. O., o. J. (ca. 1892).
- Kehl, Robert: Die Selbsterlösung – der Freitod – in der Sicht der religiösen und philosophischen Ethik. Zürich 1992.
- Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, 6. Bde. Tübingen 1987–2002.
- Kenny, Anthony: Geschichte der abendländischen Philosophie, 4 Bde. Darmstadt 2012.
- Koselleck, Reinhart: Historische Semantik und Begriffsgeschichte. Stuttgart 1979.
- Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt a. M. 2006.

- Krabbe, Wolfgang R.: ›Lebensreform/Selbstreform‹, in: Kerbs, Diethard / Reulecke, Jürgen (Hg.): *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*. Wuppertal 1998, S. 73–75.
- Leade, Jane: Des Garten-Brunns Anderer Theil. Gewässert durch die Ströhme der göttlichen Lustbarkeit / und hervorgrünend in mannichfaltigen Unterschiede geistlicher Pflantzen: die durch reinen Anhauch zu einem Paradiese Aufgeblasen / und nunmehr ihren anmuthig süssen Geschmack und starcken Geruch zur Seelen-Erquickung von sich geben. oder Ein rechtes Diarium und ausführlich Tag-Verzeichnus alles desjenigen / was sich mit dieser theuren Autorin / ... vom Jahre 1670 her / zugetragen /. Amsterdam 1697 [erschienen 1698, EA »A Fountain of Gardens«, 1697].
- Lievenbrück, Ursula: Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert. Münster 2014.
- Lindemann, Gerhard: Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879). Berlin 2011.
- Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861–1925. Stuttgart 1988.
- Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Biographie, 2 Bde. Stuttgart 1997.
- Linse, Ulrich (Hg.): Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933. München 1983.
- Loofs, Friedrich: Über Selbsterlösung, Pantheismus und Lebensfreude. Drei Predigten am 30. April, am 14. und 28. Mai 1911 im akademischen Gottesdienst gehalten. Halle 1911.
- Martins, Ansgar: Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen. Steiners interkulturelle Biographie(n) mit besonderer Rücksicht auf Max Stirner, in: Clement, Christian (Hg.): *Rudolf Steiner, Schriften – kritische Ausgabe*, Bd. 3. Stuttgart / Bad Cannstadt 2019, S. VII–XXXIII.
- Melzer, Heike: Scharfstellung. Die neue sexuelle Revolution. Stuttgart 2018.
- Menschen-thum. Sonntagsblatt für Freidenker – Organ des Deutschen Freidenkerbundes, hg. von August Specht, Jg. 17, Nr. 37 (9. September 1888).
- Mulsow, Martin: ›Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert‹, in: Neugebauer-Wölk, Monika / Zaunstöck, Holger (Hg.): *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 1999, S. 211–273.
- Mulsow, Martin: Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720. Hamburg 2002.
- Münchener Neues Testament. Studienübersetzung, hg. von Collegium Biblicum München / Josef Hainz u. a. Düsseldorf⁵1998.
- N. N.: ›Die Reformationspläne unseres Zeitalters‹, in: *Literarische Zeitung* 53 (4. Juli 1846), Sp. 841–849.
- N. N.: Eine höhere Weltanschauung zur Lösung der allgemeinen Lebensfrage und zur Versöhnung aller Parteien. Hamburg 1854.
- Neugebauer-Wölk, Monika / Zaunstöck, Holger: *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 1999.
- Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. I. Ein Buch für freie Geister. Chemnitz 1878.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. Viertes Buch. Sanctus Januarius. Chemnitz 1882.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Chemnitz 1883–1885.

- Philippi, Friedrich Adolph: Kirchliche Glaubenslehre, Bd. 4: Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, 2. Hälfte: Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person und Werk. Gütersloh ²1870.
- Plotin: Schriften. Übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bde. in 11 Teilen. Hamburg 1956–1971.
- Rahner, Karl: ›Das christliche Verständnis der Erlösung‹, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 15. Zürich 1983, S. 236–250.
- Reckwitz, Andreas: Die Erfindung der Kreativität. Zu dem Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Berlin ²2012.
- Rickal, Elsbeth: ›Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Einleitung‹, in: Bertsch SJ, Ludwig (Hg.): *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I* (im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz). Freiburg i. Br. 1976, S. 277–287.
- Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit, 2. Bde. Tübingen 1997.
- Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung. München 2001.
- Schirrmacher, Frank: Ego. Das Spiel des Lebens. München ⁵2013.
- Schlingensiepen-Pogge, Alexandra: Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungstheologie am Vorabend der Industriellen Revolution. Göttingen 1967.
- Schmidt, Hans-Joachim: ›Einleitung: Ist das Neue das Bessere? Überlegungen zu Denkfiguren und Denkblockaden im Mittelalter‹, in: ders. (Hg.): *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*. Berlin / New York 2005, S. 7–24.
- Schönborn, Christoph: ›Vergöttlichung‹, in: Schütz, Christian (Hg.): *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg i. Br. 1992, Sp. 1353–1355.
- Selg, Peter: Rudolf Steiner, 1861–1925. Lebens- und Werkgeschichte. Arlesheim 2012.
- Steiner, Rudolf: Mein Lebensgang. Dornach ⁷1962 [1923–1925].
- Steiner, Rudolf: Die Geheimwissenschaft im Umriß (Gesamtausgabe, Bd. 13). Dornach 1977 [1909].
- Steiner, Rudolf: Ursprung und Ziel des Menschen. Grundbegriffe der Geisteswissenschaft (Gesamtausgabe, Bd. 53). Dornach 1981 [1904].
- Steiner, Rudolf: Christus und die menschliche Seele (Gesamtausgabe, Bd. 155). Dornach 1982 [1914].
- Steiner, Rudolf: Luzifer-Gnosis 1903–1908 (Gesamtausgabe, Bd. 34). Dornach 1987.
- Steiner, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, II. Spirituelles Erkennen – Religiöses Empfinden – Kultisches Handeln (Gesamtausgabe, Bd. 343). Dornach 1993 [1921].
- Steiner, Rudolf: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Die Stufen der höheren Erkenntnis. Samt einem Anhang mit Materialien aus Rudolf Steiners erkenntnisschulischer und erkenntniskultischer Arbeit, hg. von Christian Clement. Mit einem Vorwort von Gerhard Wehr (Rudolf Steiner: Schriften – kritische Ausgabe, Bd. 7). Stuttgart / Bad Cannstadt 2015 [1904–1909].
- Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, hg. von Bernd Kast. Freiburg / München 2009 [1844].

- Stroumsa, Guy G.: Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike. Berlin 2011.
- Styx, Eugen: Selbsterlösung der Menschenseele. Präludium. Dresden 1918.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. ⁸2012 [1992].
- Tillich, Paul: Systematische Theologie, Bd. 2. Stuttgart ³1958.
- Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik. Stuttgart 2011.
- Troeltsch, Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, hg. von Trutz Rendtorff (Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe 5). Berlin / New York 1998 [1902].
- Turel, Adrien: Selbsterlösung. Berlin 1919.
- Verheyen, Nina: Die Erfindung der Leistung. Berlin 2018.
- Vinken, Barbara: ›Curiositas/Neugierde‹, in: Barck, Karlheinz u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in 7 Bänden*, Bd. 1. Stuttgart / Weimar 2000, S. 784–813.
- Visser, Alderik: ›Aufklärung und Selbsterlösung. Friedrich Wyss und die weltliche Moralerziehung, 1874–1918‹, in: Horster, Detlef / Oelkers, Jürgen (Hg.): *Pädagogik und Ethik*. Wiesbaden 2005, S. 67–86.
- Warneck, Gustav: ›Zur apologetischen Bedeutung der Heidenmission‹, in: *Allgemeine Missionszeitschrift* 10 (1883), S. 145–169.
- Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. I, 19), hg. von Helwig Schmidt-Glinzer. Tübingen 1989 [1915/1920].
- Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. I, 20), hg. von Helwig Schmidt-Glinzer. Tübingen 1996 [1916/1920].
- Wolf, Jean-Claude: Eduard von Hartmann: ein Philosoph der Gründerzeit. Würzburg 2006.
- Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt 1999.
- Zander, Helmut: ›Selbsterlösung. Erkundungen im europäischen Untergrund‹, in: *Reformatio. Zeitschrift für Kultur Politik Religion* 51 (2002), S. 136–141.
- Zander, Helmut: ›Evangelische Kirche und anthroposophische Christengemeinschaft – quo vaditis? Überlegungen zur gegenwärtigen Situation ihres Dialoges anlässlich der Studie »Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft«‹, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 56 (2005), S. 116–119.
- Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, 2 Bde. Göttingen 2007.
- Zander, Helmut: ›Das Konzept der »Esoterik« im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens‹, in: Neugebauer-Wölk, Monika / Geffahrt, Renko / Meumann, Markus (Hg.): *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. Berlin / Boston 2013, S. 113–135.
- Zander, Helmut: Rudolf Steiner. Die Biographie. München ¹2011 / ³2016.
- Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik. Paderborn 2019.

Zulehner, Paul: Religion und industrielle Gesellschaft. Eine Entfremdung von Kirche und Arbeiterschaft. Eine historische und empirische Analyse. Ostfildern 2016.
Žižek, Slavoj: Was ist ein Ereignis. Frankfurt a. M. 2014.

