Esoteric Catholicism / Esoterischer Katholizismus

Okkulte Moderne

Beiträge zur Nichthegemonialen Innovation

Herausgegeben von
Christian Kassung,
Sylvia Paletschek,
Erhard Schüttpelz und
Helmut Zander

Band 8

Esoteric Catholicism / Esoterischer Katholizismus

Edited by
Viktoria Vitanova-Kerber and Helmut Zander

DE GRUYTER
OLDENBOURG

The open access publication of this book has been published with the support of the Swiss National Science Foundation.

ISBN 978-3-11-131005-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-132512-5
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-132529-3
ISSN 2366-9179
DOI https://doi.org/10.1515/9783111325125

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

Library of Congress Control Number: 2024950997

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at http://dnb.dnb.de.

© 2025 the author(s), editing © 2025 Viktoria Vitanova-Kerber and Helmut Zander, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin
The book is published open access at www.degruyter.com.

Cover image: Athanasii Kirchneri è Societ. Jesu, Sphinx Mystagoga, Sive Diatribe Hieroglyphica. Amsterdam, 1676. Universitätsbibliothek Heidelberg C 2850 C Folio RES, Heidelberger historische Bestände - digital.
Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com
Questions about General Product Safety Regulation:
productsafety@degruyterbrill.com

Contents

Helmut Zander
Esoteric Catholicism. A Reflection on Catholic Dispositions —— 1

Wilhelm Schmidt-Biggemann
Agostino Steuco und die Geschicke der Philosophia perennis —— 33

Tine Van Osselaer and Leonardo Rossi
The Challenge of Stigmatics. The Local Clergy as Guardians of Orthodoxy, c. 1800–1950 —— 59

Bernadett Bigalke
Esoterikforschung und weibliche „Mystik“: Überlegungen am Beispiel radikaler Nahrungsabstinenz im europäischen Katholizismus —— 89

Karl Baier
Friedrich Schlegels esoterischer Katholizismus im Kontext seines Werks —— 135

Alberto Alfredo Winterberg
Authority and Memory within the French Gnostic Catholic Church. Reimagining Early Christianity in the Early 20th Century —— 189

Giulio Dalla Grana
“Dangerous and Pernicious Doctrines for the Health of the Souls”. Andrzej Towiański and the Reaction of the Roman Catholic Church —— 211

Francesco Baroni
Magic Revived: Theological Controversies Surrounding Animal Magnetism in Italy (1838–1858) —— 243

Marty Bax
Non-Mainstream Knowledge. Catholicism and Theosophy in Avantgarde Art —— 277

Andreas Krebs
Sakrament und Subjektivität. Der altkatholische Theologe Constantin Neuhaus im Disput mit Rudolf Steiner —— 311

Ansgar Martins
Katholizismus als esoterischer Sehnsuchtsort. Siegfried Kracauers „transzendentale Obdachlosigkeit“ und die Aporien deutscher Sinn-Suche nach dem Ersten Weltkrieg —— 331

Helmut Zander
Robert Spaemann, Valentin Tomberg und die Reinkarnation. Ein *boundary-work* zwischen Esoterik und Katholizismus —— 359

Autorinnen und Autoren —— 383

Index —— 387

Helmut Zander

Esoteric Catholicism. A Reflection on Catholic Dispositions

1 The Current State of Research and its Problems

As a scholarly subject the relation between Catholicism and esotericism is largely unexamined. To be more precise: for most the relationship between Catholic traditions and the subjects investigated by scholars under the auspices of hermeticism, occultism, and esotericism (I address terminological problems below, ch. 2) over the last quarter of a century constitute a *terra incognita*. From a distance this can be understood as the result of a deficit in the history of scholarship: the relationship between esotericism and Christianity has only rarely been the subject of systematic reflection in scholarly literature, and when it has been, the investigation has mostly been concerned with Protestant forms of Christianity. Wouter Hanegraaff's monumental 2012 study *Esotericism and the Academy*, mainly a history of historiography, remains the most important and almost only publication also addressing the Catholic tradition. Its core thesis claims that Protestant philosophers, theologians, and historians of the 17th and 18th centuries were aware of the differences between Protestant theology and Hermetic philosophy, which also always included a theology, and constructed a "pagan" heresy based on these traditions. Hanegraaff identifies theologians and philosophers, of Lutheran confession, such as Jacob Thomasius, Ehregott Daniel Colberg, Gottfried Arnold, and Jacob Brucker, as the central actors of this development beginning at the close of the 17th century. I still consider this fundamental perspective largely accurate even if it does not fully elucidate the complexity of the process, which, however, is not surprising for such a seminal work.

Catholic authors, with one notable exception, only figure on the margins of Hanegraaff's perspective, which is, in the first place, also a problem of a historiographical tradition of Northern and Central Europe dominated by Protestant thought, but which might also have to do with Hanegraaff's background in the Calvinist tradition. His Catholic exception is Agostino Steuco (1496/94–1548), an Augustinian canon; polyglot expert, particularly on Oriental languages; librarian at the Vatican library; participant in the Council of Trent; and prior at San Marco in Venice (where the estate of Cardinal Bessarion, a Byzantine convert to the Latin Church, was archived, including important documents of Neoplatonism, which in turn constitutes an important tradition in Hermeticism). Steuco receives his own chapter in Hanegraaff's book because he gave a name to the philosophical tradition of "Peren-

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-001

nialism" in his book *De perenni philosophica libri X*, which is considered one of the sources of esotericism (see Wilhelm Schmidt-Biggemann's essay in this collection). In Hanegraaff's account Steuco is exiled to pre-history, but is at least present. Otherwise Hanegraaff has a keen eye for Catholic influences, for example in the discussion of the role of humanism, Paracelsianism, the "Counter-Reformation", the Protestant critique of Catholicism, and the romantic natural philosophy of the 19th century. Finally he touches Catholicism also in his engagement with the late doyen of esotericism research Antoine Faivre, who died in 2021. But a systematic reflection on the relationship to Catholicism remains absent from this – it bears repetition – extraordinarily learned and stimulating study. After all, it is impossible to research and do justice to everything at once, and Hanegraaff's book remains the central reference for questions about the genesis of European esotericism.

For the most part, current Catholic theology does not offer input on conceptual questions. While it has generated a considerable body of literature on individual figures or phenomena, such as Catholic "mysticism," Marian apparitions, and forms of "folk piety," to name only a few, so far it has not engaged with the scholarly discourse on "esotericism" (with the exception of pastoral-theological literature, which usually does not impact historical understanding). This in turn has to do with another deficit: the absence of analyses of related, particularly spiritualistic, phenomena as constitutive and not marginal features of Catholic traditions. What a consideration of these factors could look like can be seen in research on the history of science, for example the "symmetrical anthropology" of Bruno Latour,[1] who offers an asymmetrical hierarchisation of the central and peripheral, the hegemonic and non-hegemonic, orthodox and heterodox traditions, and who, perhaps thanks to his Catholic background it seems, possesses a particular sensibility for working on such liminal concerns with a great tradition. His ideas remain in the background of this collection, but an intensive engagement with his work has yet to be undertaken.

Since there is not even a scholarly overview of the historical landscape of possible "esoteric" phenomena and currents is missing, an impressionistic glance over people in the Catholic Church related to the topic can offer a preliminary map of the territory:

– Hermes Trismegistos: in 1488, that is, before he was confirmed to be a fictional person in 1619, he received a floor mosaic in the cathedral of Siena, located immediately behind the main entrance, making it impossible to miss – until today.

1 Latour, Bruno: Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique, Paris: La Découverte 1991.

- Since the 15th century, there has been a reception of the Kabbalah in Christianity among Protestants as well as Catholics, the history of which Wilhelm Schmidt-Biggemann has documented in an *opus magnum* up to the 19th century.[2] However, the esotericisation of the Kabbalah is primarily a result of the 19th century.[3] But the history of the Kabbalah is even more complicated as its genesis in the 13th century cannot be understood without exchange processes with medieval Christian theology.[4]
- Athanasius Kircher (1602–1680): Jesuit, the mastermind behind the Kircherian Museum, owner of one of the early great collections of curious objects ("Wunderkammer"), by now understood to have been influenced by Hermetic ideas[5] and exemplary of the presence of this tradition among intellectual Catholics.
- Joseph of Copertino (1603–1663): a contemporary of Kircher, a Capuchin who attracted attention throughout Europe due to his alleged powers of levitation. In the Franciscan church in Freiburg an altar image of the levitating Joseph was commissioned as late as the 19th century. Generally the role of the Capuchins, a branch of the Franciscans, as negotiating the porous line between intellectual theology and lived piety up into the 20th century remains to be investigated.[6] It is not a coincidence that Padre Pio (1887–1968), whose image seemingly can be found in every other pizzeria, was a Capuchin.
- María of Ágreda (1602–1665): a Spanish nun in the Order of the Immaculate Conception, whose visions, which she claimed to have in the same period as Joseph of Copertino, were printed under the title *Mystical City of God*. Not only was Casanova said to have read Ágreda in prison, her work also remains in print to this day.
- In the 18th century Freemasonry cannot be understood without a consideration of its esoteric branch, which was partly influenced by Catholicism: the Martinists, in whose background looms Casa Martinez de Pasqually (ca. 1727–1774), who in turn influenced Louis-Claude de Saint-Martin and Jean-Baptiste Willer-

2 Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte der christlichen Kabbala, 4 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012–2014.

3 Huss, Boaz: Mystifying Kabbalah. Academic Scholarship, National Theology, and New Age Spirituality, New York: Oxford University Press 2020.

4 Schäfer, Peter: Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah, Princeton: Princeton University Press 2002.

5 Englmann, Felicia: Sphärenharmonie und Mikrokosmos. Das politische Denken des Athanasius Kircher (1602–1680), Cologne: Böhlau 2006.

6 An impressive study on a local context has been published by Hersche, Peter: Agrarische Religiosität. Landbevölkerung und traditionaler Katholizismus in der voralpinen Schweiz 1945–1960, Baden: Hier und Jetzt 2013.

moz, represent a still extant and expressively religious tradition of Freemasonry. The absence of a contribution to this field of research represents one of the greatest shortcomings of this collection.

- The 18th century also is host to the attempt to classify and interpret the field of religious practices that purported to rest on empirically verifiable encounters with God in the context of the Catholic Enlightenment, which partially adopted this empirical orientation. The central figure is Prosper Lambertini (1675–1758), who became Pope Benedict XIV and who, as the archbishop of Bologna between 1734 and 1738, published the four-volume compendium *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*,[7] "officially" a systematisation of the process of canonization but methodically a reflection on the reliability of phenomena that collided with the rational standards of the Enlightenment.
- At the end of the 18th century, we find Jakob Joseph Frank (1726–1791), the founder of the Frankist movement, who, influenced by the Jewish Kabbalah, saw in the conversion to Catholicism the way to eschatological salvation. Among other beliefs, he identified the Shechinah with the Virgin Mary. Finally, he was baptised into the Catholic church along with hundreds of followers.[8]
- Shortly after 1800, Catholics adapted mesmerism and combined epistemology, medical healing and Catholic philosophy of history. The famous Joseph Ennemoser (1787–1854), full professor of medicine at the University of Bonn since 828, is only the tip of a poorly mapped field, which included the Munich representatives – such as Karl Joseph Hieronymus Windischmann (1775–1839) and Johann Nepomuk Ringseis (1875–1839)[9]—or the Viennese Catholic mesmerists (see Karl Baier below). The 19th century was a great age of "mysticism" (more on this term below), specifically of the "mystically" gifted women in the Catholic Church, some of which became veritable tourist attractions. Clemens Brentano sat at the bed of the Westphalian, Augustine nun Anna Katharina Emmerick (1774–1824) to write down her visions for a book about the life of Christ, and Friedrich Wilhelm Joseph Schelling sat at the bed of Maria von Mörl in South Tyrol. Joseph Görres's four-volume *Christliche*

7 Lambertini, Prospero: De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione, 4 vols., Bologna: Longhi 1734–1738.

8 Maciejko, Paweł: The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011; Maciejko, however, only cursorily deals with the interferences with Catholicism.

9 Sziede, Maren: Priest-Doctors and Magnetisers. Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century, in: The Occult Nineteenth Century. Roots, Developments and Impact on the Modern World, ed. Lukas Pokorny / Franz Winter, Cham: Palgrave McMillan 2021, 37–59.

Mystik (1836–1842) became a handbook of a "ultramontane" piety, which confronted the rational aspects of Catholic Enlightenment theology with an epistemic counter-program of "immediate" experience. Particularly the second half of the 19th century witnessed the sprouting of "Marian apparitions" starting with the visions of the Parisian Vincentian Catherine Labouré (1806–1876) and culminating in the Marian apparitions of Lourdes (France) and Fatima (Portugal). The exchange processes between Marian apparitions and spiritualism in the 19th century are widely unexplored, as is the relationship between spiritualism and Catholicism in general, and, related to this, the Catholic relationship between religion, occultism and science. Exceptions are Daniel Cyranka's work on the natural scientist and liberal "Deutschkatholiken" Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1818–1858),[10] and Julian Strube's work on the Catholic deacon Éliphas Lévi (1810–1875) with regard to the connection between Catholicism, occultism and socialist ideas in France.[11] However, the intertwining of Catholicism with the major religious-cultural issues in the second half of the 19th century – religion and science, religion and historicism, religion and politics – have been researched only poorly with regard to their esoteric (and country-specific) components.

– A no less cursory glance into the 20th century might create the impression that one could continue this list with Marian apparitions: Marpingen (Germany), Banneux (Belgium), and Medjugorje (Croatia) followed, and even in the new century no end of Marian-inspired piety is in sight, for example, in Sievernich (Germany).[12] Among the impressed intellectuals one encounters Louis Massignon (1883–1965), the great expert on Shiite "mystics" in Islam, who found his way (again) to Catholicism in La Salette, where Marian apparitions were alleged to have taken place. Spiritualism represents a field with long-standing connections to this tradition, and through it also Theosophy. In Germany and New Jersey one encounters the priest Johannes Gerber (1874–1944), who left the Catholic Church because of his spiritualist convictions, on the basis of which he claimed to have corrected – with the help of spirits – the Bible and Catholic dogma (e. g. rejection

10 Cyranka, Daniel: Magnetism, Spiritualism, and the Academy. The Case of Nees von Esenbeck, President of the Academy of the Natural Sciences Leopoldina (1818–1858), in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, ed. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 82–103.

11 Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, Berlin/Boston: De Gruyter 2016.

12 Zander, Helmut: Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders, in: Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, ed. Alexander Geppert / Till Kössler, Frankfurt a. M. 2011, 146–176.

of celibacy and indulgences, Jesus only a human being[13]); and for the explanation of the spiritualist forces, he used Karl von Reichenbach's Od doctrine. Another example, but in connection with Theosophy, is Johannes Maria Verweyen (1883–1945), the successor of Rudolf Steiner as leader of the German Adyar Theosophists, who ultimately found his way back to the Catholicism because he wanted to become a priest but died in the Nazi extermination camp Bergen-Belsen before he could do so.[14] Parapsychology was a sister of Theosophy, so to speak, where one comes across Gerda Walther (1897–1977), a collaborator of Hans Bender, the central figure in parapsychology in German in the second half of the 20th century.[15] Walther ultimately found her way into the Catholic Church while working with the famous spiritualist Albert von Schrenk-Notzing, after encountering Theosophy and having been fascinated by the phenomenology in the circles of the Catholic Carmelite nun Edith Stein and the Jesuit theologian Erich Przywara, finally also through the openness of the Catholicism of the early 20th century towards the "real presence" of "supernatural" phenomena, which correlated with the "objectivity" of parapsychological apparitions.[16] One would also have to consider the milieus that claimed new revelations for themselves. For example, in the reception of the new revelations of the Catholic Jakob Lorber (1800–1864) one would encounter the musician Karlheinz Stockhausen (1928–2007),[17] who was deeply influenced by Catholicism. His principal work *Licht* is characterized by a number of different "esoteric" traditions; and in whose life, according to his second wife Mary Bauermeister, Catholic ideas and "supernatural" experiences were inextricably intertwined.[18] Finally, we should not forget the esoteric ideas in the background of Catholic intellectuals such as Hans Urs von Balthasar or Robert Spaemann (v. paper 12 in this volume).[19]

---

13 Greber, Johannes: Der Verkehr mit der Geisterwelt Gottes, seine Gesetze und sein Zweck. Selbsterlebnisse eines katholischen Geistlichen (1932), Teaneck, N. J.: Johannes Greber Memorial Foundation ^{8}1985, 385 f., 337.

14 Zander, Helmut: Johannes Maria Verweyen (1883–1945) als Theosoph, in: Gaesdoncker Blätter, NF 7/2005, 37–70.

15 Lux, Anna: Wissenschaft als Grenzwissenschaft. Hans Bender (1907–1991) und die deutsche Parapsychologie, Berlin/Boston: De Gruyter 2020.

16 Walther, Gerda: Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum, Remagen: Otto Reichl 1960, 40f ff. 332. 630–637.

17 Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 1999, 588 f.

18 As can be seen in numerous places in the autobiography of Bauermeister, Mary: Ich hänge im Triolengitter. Mein Leben mit Karlheinz Stockhausen, München: Heidenreich/Bertelsmann 2011.

19 Further examples of the porous boundaries between academic theology and non-hegemonic ideas could easily be provided. E. g. Zander, Helmut: Esoterische Elemente im Menschenbild An-

– Eventually, an example for an implicit Catholicism in literature is the work of John Ronald Reuel Tolkien (1892–1973), medievalist, professor of linguistics at Oxford University and author of *The Lord of the Rings*, who liquefied the boundaries between occultism and fantasy, all this against a background of deeply committed Catholicism: His mother had converted to Catholicism, he translated the Book of Jonah for the English edition of the Jerusalem Bible, and his son John Francis Reuel became a Catholic priest. Even never explicitly speaking about Christianity in his literary works, it is easy to discover an "implicit" Catholicism with a "Catholic sacramental imagination".[20]

The thresholds for further research into this aspect of Catholicism are particularly daunting in two aspects: the existing literature with details about persons, groups, ideas and practises is immense and requires considerable knowledge of fundamental theological debates, without which one cannot really understand anything in Catholic culture. Additionally multilingual competency is necessary because debates about the history and theology of Catholicism occur in every major did of the world. Religious studies has little bearing on the investigation of the large communities of Christianity, as it has traditionally defined itself through the study of non-Christian religions and has primarily limited the examination of Christianity to small communities. The major churches constitute a large scholarly deficit in religious studies in the German-speaking and European region (the situation is somewhat different in the United States).

2 What is Esotericism?

This loose selection of problems and examples did not contain further elaborate discussion of the central terms in my title: esotericism. I propose adopting a polythetic definition, which allows for the integration of different traditions – about which one by now finds considerable scholarly literature in the field of esotericism[21] – and does

selm Grüns? Wurzeln seiner Anthropologie zwischen Karlfried Graf Dürckheim und der katholischen Mariologie, in: Theologie und Sprache bei Anselm Grün. Beiträge zu einer Tagung vom 26./27. April 2013 an der Universität Freiburg (Schweiz), ed. Jörg Schwaratzki / Thomas Philipp / François-Xavier Amherdt, Freiburg i. Br. et al. 2014, 91–105.

20 Pinsent, Pat: Religion. An Implicit Catholicism, in: A Companion to J. R. R. Tolkien, ed. Stuart D. Lee, New York: Wiley 2014, 446–460, S. 457.

21 I refrain from a detailed list of current literature because there are almost no relevant connections to the topic of this collection. To get a sense of current debates and publications, one may consult the journals Aries. Journal for the Study of Western Esotericism and Correspond-

not submit to the pressures of contrafactual systematisation.[22] The core insight of this approach is that terms like Hermeticism, spiritualism, occultism, and Theosophy may have elements in common. The polythetic understanding of esotericism is, to put it in a nutshell, contingent; it holds possible but not necessary elements. It is possible, for example, to attribute identity-philosophical, Neoplatonic concepts to both Athanasius Kircher and Rudolf Steiner or to locate them in their self-perception, to find empiricist ideas both in the alchemy of the early modern age and in Annie Besant's concept of occult chemistry. From such a vantage point Hermeticism and Theosophy exhibit common elements that justify the general label of esotericism. However, and this is crucial, it is also possible that no such overlaps occur. It is possible that – for example, out of ten elements of a comprehensive esoteric definition, the elements 1 to 3 are found in Hermeticism, and the elements 6 to 8 in Theosophy. In this case, Hermeticism and Theosophy would draw on a common pool of definitional elements without having one element in common. This is conceptually unsatisfying because there no longer is a necessary common conception of esotericism but only regional ones that can be assigned common elements, which, however, are not necessarily present. To give a concrete example: Hermeticism can have elements in common with Theosophy, for example, identity-philosophical (pantheistic, monistic) anthropology and cosmology, but it might not when one defines Theosophy by its empiricist claim to scientific rigor, which derives from the 19th century. The alternative, to conceive a definition of esotericism that includes a set of common elements, would admittedly be most desirable,[23] but I have not been able to unearth such a set for the vast field of topics that is treated in this volume. We have to live with the fact that we all use different definitions of esotericism and different material elements – often sharing common elements, which, however, are not necessary for a definition.

ences. Journal for the Study of Esotericism, as well as the website of the European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). Still a basic reference: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, 2 vols., ed. Wouter Hanegraaff et. al., Leiden/Boston: Brill 2005.

22 Zander, Helmut: What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, ed. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 14–43 (online, golden access); here further reflections and bibliographical references. See the critical debate on the (and also my) polythetic approach in Engler, Steven / Gardiner, Mark Q.: (Re)defining Esotericism. Fluid Definitions, Property Clusters and the Cross-Cultural Debate, in: Aries – Journal for the Study of Western Esotericism 24/2024, 151–207; improtant commentaries ibd. 209–290.

23 Classical: Faivre, Antoine: L'ésotérisme, Paris: Presses universitaire de France [1]1993, [5]2017.

Alternative terms do not offer a way out because, on the one hand, there is no way out from the polythetic dilemma and, on the other, because the alternative terms almost always are controversial, often even polemical. For example, the concept of Hermeticism was largely confined to the early modern era and was too narrow due to its perennial elements, while occultism became marginal both in the emic and etic perspective after its initial flourishing in the 19th century, perhaps also due to the empiricist charge that emerged from its confrontation with the natural sciences of that century. Another widely used term is that of mysticism, which research has shown to be a product of the individualizing currents in the theology of the 17th/18th centuries[24] and whose use in the 19th and 20th centuries is distributed along a sharp separation of practitioners and scholars, as Boaz Huss has recently proved in relation to the Kabbala.[25] Such terminological histories shed more light on the linguistic treatment of changing worldviews that become more dynamic in the 19th century thanks to the invention of a plethora of new terms. This includes, for example, the invention of new terminologies, particularly nouns, for the order of the world between religion and physics, such as the term "(the) beyond" (in German: Jenseits, in French: l'au-delà), which first surfaces in German around 1800[26] and which plays a central role in theological and spiritual debates of the 19th century, or the neologism "esotericism," which is first accounted for in usage shortly before 1800.[27]

One final reason to remain sceptical of a generalising understanding of esotericism are the by now well researched, massive transformations of religion in the 19th century,[28] which recently have been documented again by Wolfgang Eßbach in a large, monumental sociological perspective on this period[29] and which are analysed by Michael Seewald in regard to the history of dogmatics in

24 De Certeau, Michel: „Mystique" au XVII[e] siècle. Le problème du langage „mystique", in: L'homme devant Dieu (FS Henri de Lubac), Paris: Aubier 1964, 267–291.

25 Huss: Mystifying Kabbalah.

26 Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, ed. Lucian Hölscher, Göttingen: Wallstein 2007.

27 First confirmed mention in 1792 by Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne, in: Aufklärung und Esoterik, vol. 3: Wege in die Moderne, ed. Monika Neugebauer-Wölk et al., Berlin: De Gruyter 2013, 37–72, p. 41.

28 Bayly, Christopher Alan: The Birth of the Modern World, 1780–1914, New York: Wiley 2004; Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts ([1]2009), München [4]2009; Reinhard, Wolfgang: Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015, Munich: Beck 2015.

29 Eßbach, Wolfgang: Religionssoziologie, 3 parts in 2 vols., Paderborn: Schöningh 2014–2019.

the Catholic Church.[30] One central change concerns the empirical turn in the legitimation of knowledge, for example through the introduction of the concept of "objective" knowledge,[31] which deeply troubled religious actors both in esoteric communities and mainline in churches. The consequences of these developments can be clearly identified in the Catholic practice of piety and theology. Mesmerism, which caused a stir in the first half of the 19th century and whose Viennese variant is the subject of Karl Baier's contribution to this collection, represents a spiritual transformation of the ideas of Franz Anton Mesmer (1774–1815), which originally were devoid of explicit religious concepts. Marian apparitions, which are not treated in this collection but which have been widely researched, can be read as attempts to find empirical proof for the presence of the celestial Mary. Similarly the theological conception of the supernatural in Catholic dogmatics of the 19th century, in which the world is divided into two floors, the natural and the supernatural, can be understood as an effort to consolidate and defend a theological world independent of the dominant interpretation of the "natural" world in physics and chemistry. Lastly the hope to prove the immediate presence of supernatural influences through stigmata cannot be understood without taking into account the empirical turn in psychology, which declared such phenomena as nonexistent or non-empirical.[32]

Significant for the Catholic Church is its activity as a global player, a role it shares with some esoteric groups, especially Theosophy. It is in this dimension that one enters into a current debate in esotericism studies on the question if there is esotericism outside of the Christian West. If one affirms this position, one has to shoulder all the problems of an (almost colonial) terminological transfer. For the presence of Catholicism on all continents it might already be helpful to analyse the different local Catholicisms, for example the Marian "apparitions" in Guadeloupe Luke in the 16th century and in Europe in the 19th century. But for this, scholarly research is wanting – including in this collection.

In view of the considerable problems pertaining to the definition of esotericism, the participants of the conference have intensively and controversially de-

30 Seewald, Michael: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br.: Herder 2018.

31 Daston, Lorraine / Galison, Peter: Objectivity, New York: Zone Books 2007.

32 For more information about the empirical turn in psychology and pathology in the 19th century, see Gripentrog-Schedel, Stephanie: Anormalität und Religion, Würzburg: Ergon 2016 (perhaps espousing an overly linear perspective on the victory of a model of psychology sceptical of religion). The pioneering studies of Ellenberger, Henry F.: The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychology, New York: Basic Books 1970, nearly do not touch the field of religion.

bated the question whether "esotericism" should remain in the title of this book. Ultimately there are no truly appealing alternatives, and a pragmatic argument won out in the end: many of the scholars who responded to the call for papers were able to deploy the term productively in their work. In the debates during the conference, it became apparent that in almost all cases the use of the term was not undergirded by systematic understanding, but esotericism was and remains a productive term capable of bringing people together, working on similar topic but beyond disciplinary boundaries (together) to the same table. This is one reason for not – yet – eliminating it. And: between 28 and 30 October 2021, scholars came together in Fribourg to realize with surprise that they had many questions and interests in common for which no space had been mapped out yet in the current landscape of our field – but at least there was the term "esotericism."

3 Characteristics of an Esoteric Catholicism

The first decision we had to take was on the use of the adjective (esoteric) or noun (esotericism), respectively. The conference was still entitled "Catholic Esotericism", but in the debate it became evident (especially with the constant interventions of Bernadett Bigalke) that the use of the noun esotericism is always in danger of producing an object that does not exist in the historic reality, to use a term that our sources do not speak of and which, as outlined in the last chapter, is a construction esotericists and researchers have been using since the 19th century. We have seen an alternative in using the adjective esoteric as a qualification of the noun Catholicism,[33] thus giving preference to a relational rather than to a substantive metaphor.

Then, to describe an esoteric Catholicism is to distinguish it from its Protestant sister(s). This only makes sense from a historiographical perspective if one is aware of the fact that groups like Catholicism and Protestantism (both terms coined in the 19th century and shaped by this period) are highly pluralistic and are connected to each other through intensive processes of exchange. It also has to be pointed out that the characteristics described in the following represent analytical categories that cannot be found as such in reality. This limits the scope of their applicability, but at the same time this is the condition that makes an approach to the complex historical situation possible.

33 I use the term Catholicism for the entire period under discussion here, although the term originally referred to a social formation of the 19th century.

What is more, the same or similar practices and theories can be found in both denominational groups. From this perspective there are no Catholic or Protestant characteristics that definitively distinguish one from the other. But this concession is crucial: a denominational identity does not develop over time thanks to "unique selling points" but through the relative significance awarded to a practice or theory. Difference is not to be defined categorically but by gradation. To put it simply: in the Catholic tradition one finds certain elements that also occur in Protestant and Orthodox tradition but that are more important, common, or legitimated in Catholicism than in the other – and vice versa.

1. *Social structure*. The Catholic Church tends to organise internal plurality through inner differentiation rather than external segmentation, which is the case for Protestantism. Since the reformation the Protestant tradition has been characterized by the creation of dissenting groups, which often receive pejorative labels, such as "sects," "separatists," or – in the case of spiritualist groups – "enthusiasts" (German: Schwärmer, French: les illuminés). Their histories are well represented in scholarship, which is not true for non-hegemonic groups in Catholicism. There were, however, Hermetic traditions in Protestantism that did not devolve into independent groups, often, for example, because a new Neoplatonic influence did not become apparent. One impressive example is Johann Arndt (1555–1621), whose four books *Von wahrem Christenthumb*—one of the most read piety books of Lutheran Protestantism – was strongly influenced by Hermetic ideas.[34] But generally, especially since the 19th century, non-hegemonic ideas leed to separate groups.

This asymmetry derives from different organisational options. The Catholic Church produced a multitude of groups, each with its own spirituality. One important model in the Catholic Church were the orders, whose spiritual and organisational diversity was so pronounced that an in-joke took root in the Catholic milieu: there was one thing even God did not know, namely how many female orders actually existed. This internal differentiation was only possible because the dogmatic borders between hegemonic and non-hegemonic theology were more porous or elastic than in the big Protestant churches. Conflicts with positions we call Hermetic or esoteric, on all accounts, were by far less prominent than in Protestantism; a sharp dogmatic delineation comparable to the one Hanegraaff identifies in Lutheran debates did not exist in Catholicism. And when in the 19th century the *sanc-*

34 The Hermetic nature of Arndt's work has been discussed by Geyer, Hermann: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum" als Programm einer spiritualistisch-Hermetischen Theologie, 3 Teile in 2 Bde., Berlin/New York: De Gruyter 2001. – The reception of Rosicrucian writings and high-level freemasonry in non-Catholic countries also belongs to this internal differentiation in the big churches of Protestantism.

tum officium made official statements against mesmerism, occultism, and in the early 20th century against Theosophy, these statements were quite restrained and left a lot of room for the continued practice of non-hegemonic forms of piety (on this topic, see the contributions by Karl Baier, Giulio della Grana and Francesco Baroni). Of course, there also were separated groups in Catholicism, for example the German Catholics (Deutschkatholiken), but they remain rare.

Aside from this central factor of internal differentiation, there are a number of other sociological characteristics that will have impacted the handling of esotericism by the Catholic Church. In the early modern age the Catholic Church was, as mentioned, a transnational and increasingly global player. Protestant churches, in contrast, were territorial churches that only began moving beyond national state borders in the 18th century, for example through missionary work. This was one reason why the controlling and steering of Catholic theory and practice was far less effective than in the Protestant national churches. Rome was far away for most Catholics; this will have had the effect that there often was more freedom than in Protestantism, although centralised control increased massively in the 19th century.

An unexplored field is the lower presence of occult and esoteric groups in the 19th and 20th centuries in Catholic countries within Latin Europe. One example is the presence of Anthroposophy, which originated in Protestant-influenced cultures and is in Europe present in Catholic countries than in Catholic ones.[35] The reasons to be discussed include the aforementioned internal differentiation of Catholicism, but also the compensatory role of Anthroposophy for liberal Protestantism (for example through the religious rites in Anthroposophy or its claim to "objective" knowledge).

Another sociological fact is the role of women. The reformation spelled a drastic reduction of opportunities for women to act outside the household, particularly due to the end of the monastic tradition. Since antiquity nunneries had been spaces where women had considerable leeway to lead self-determined lives. Abbesses, above all, could assume powerful positions, for example in the Essen

35 An indicator is the slowly increasing presence of Waldorf schools in Catholic countries, with country-specific reasons within the Catholic contexts. Uceda, Patricia Quiroga: Late Deployment and Consolidation of Waldorf Pedagogy in Spain, in: Critically Assessing the Reputation of Waldorf Education in Academia and the Public. Recent Developments the World Over, 1987–2004, ed. Ann-Kathrin Hoffmann / Marc Fabian Buck, Abingdon: Taylor & Francis 2024, 46–65, S. 53–57; Dobiasz-Krysiak, Maja: School of Imagination, School of Threats. Discourses around the Waldorf School in Poland, in: Critically Assessing the Reputation of Waldorf Education in Academia and the Public. Recent Developments the World Over, 1987–2004, ed. Ann-Kathrin Hoffmann / Marc Fabian Buck, Abingdon: Taylor & Francis 2024, 66–90, S. 67–69, 80–85. – See also the country-related articles and the one on Protestantism in Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019.

Abbey, which existed until 1802 and which reigned over territory and had its own army, or abbess Ida of the St. Maria im Kapitol Abbey in Cologne, to whom we owe one of the most significant art collections of the 11th century in the Holy Roman Empire. Against this background one can make out a number of women who presented themselves as visionaries, theologists, or revelation prophets, such as Hildegard von Bingen in the early 13th century, the nuns in the context of "Rhineland Mystics" in the 13th century, Teresa of Avila in the 16th century. Catholic orders will play a decisive role in the contributions by Tine van Osselaer and Bernadett Bigalke. Comparably ambitious women in Protestantism can be found predominantely in spiritualistic, "separatist" milieus.

The social structure of the Catholic Church is further marked by a high importance of rituals. Of course, it shares this practice with Protestant churches, but the latter took different paths. One example is liturgy. The cognitive aspect of Protestant service/mass is often high, often the word became dominant, most notably in liberal Protestantism. In addition, the number of sacraments was reduced to two or three, and an almost unmanageable number of "non-Christian" religious practices were largely eliminated, for example devotions, pilgrimages, or the engagement with acting images and sculptures, to name only a few. Theologically this meant the abandonment of practices for engaging with the divine in the structure of the *do ut des* and interpretations that could be labelled "magical" (more on this below). At the back of these developments in Protestantism was the attempt to return to a purely biblical Christianity, a "primordial" church (German: Urkirche). In contrast, Catholicism maintained porous zones of exchange to non-Christian history of religion (more on this also below). There were relatively unsuccessful attempts to close this osmotic border zone with the Catholic reform starting in the 16th century; more effective was the, historically speaking, extreme degree of clericalisation that came on this top in the 19th century. In this context, we see a loss of traditions and partially the rupture of "folk church practices" in the Catholic tradition primarily in the 20th century. Those interested in the highly dramatic changes that affected the identity of Catholicism might want to consider Peter Hersche's book on the developments in Catholicism in the Swiss cantons of Appenzell-Innerhoden and Obwalden[36] or Alex Stock's analysis of the changes in the ritual for the dedication of churches in the aftermath of the Second Vatican Council.[37] More recent developments, however, indicate that the controlling and steering of such practices has passed its zenith in Catholicism. What is clear is that before and in spite of the efforts of clericalising Catholicism, esoteric practi-

36 Hersche: Agrarische Religiosität.

37 Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Ekklesiologie. 1. Raum, Paderborn: Schöningh 2014, 17–34.

ces occupied a much larger space than in Protestantism. Catholicism remained a *champ affectif* for practices on the margins of "orthodoxy." Alberto Winterberg (in this volume) has demonstrated how proponents of esotericism adapted highly liturgical church rituals in this context.

There are, however, not only lines of distinction between Catholic and Protestant traditions but also processes of exchange and interference. Recent scholarship on "confessionalisation" clearly shows that the idea of an effective, sharp demarcation between the two denominations is a retro-projection of the 19th and 20th centuries. Instead, and to only give a few examples, during the first decades of the reformation, many Protestants were not certain about what was Catholic and what Evangelical, and others, like the Erasmians (who followed the humanist ideas of Erasmus of Rotterdam), tried to evade such binary distinctions. Also Hermetic material in its diffusion transgressed the developing denominational distinctions, likewise the "mystic" literature of the 18th and 19th century (one might think of the writings of the Catholic Madame Guyon, which were widely received in Protestant spiritual circles), nor were these distinctions as established in the 19th century as it was claimed during the decades of the culture wars (Kulturkampf). The already mentioned Jakob Lorber, for example, was an immensely influential Catholic revelator (Neuoffenbarer), but it is possible that he was more widely read in Protestant circles. On the other hand, the spiritualist Protestant Jakob Böhme was highly esteemed in hermetic Catholic circles.

A number of contributions to this collection ought to be read against this background of osmotic borders. Marty Bax, for example, analyses such transition with reference to art, which tends to cross borders with much greater facility thanks to its forms of aesthetic expression. Art can show to what extent Catholicism influenced the avantgarde of the 19th century not only in France but also in hegemonically Protestant countries like the Netherlands and Sweden. Andreas Krebs similarly documents the transfer of Catholic liturgical concepts via Old Catholic priests to the priesthood of the Christian Community, itself shaped by Rudolf Steiner's Anthroposophic thinking, whose priests initially were drawn almost exclusively from Protestantism.

Then, sociological analysis also includes politics. The question how and to what extent Protestant and Catholic milieus differ on this topic seems to be much less clear than in other areas discussed in this introduction due to lacking scholarship. Be that as it may, a number of contributions to this collection address the political consequences of an esoteric Catholicism. Karl Baier elucidates this by looking at mesmerism in 19th-century Vienna. Giulio della Grana's contribution about Towianism a few decades later leads us to the heart of the debate about the political role of the Catholic Church. Unfortunately, Roman Siebenrock's contribution regarding the veneration of the Sacred Heart in Tyrol in the 19th century and its political im-

plications is not printed in this volume. However, his contributions to the discussion, for example his explanations of 19th century theologies of atonement, were extremely helpful and we thank him very much for his engagement; without this context, one would not understand women who claimed to have stigmata.

Finally, an example from the 20th century documents how widespread (and little studied) the debate about such phenomena was: using the example of the Siegfried Kracauer, Ansgar Martins demonstrates how Catholicism became a medium for the projection of phenomena and desires. The fact that the overlap with what could be called esotericism is comparably slight in these examples, but this is also an important consequence of the use of terminology of an esoteric Catholicism.

2. *Sola scriptura*. "The scripture principle," according to which only "scripture," that is, the Bible, offers a (or the) legitimate source of knowledge is a fundamental conviction in most Protestant theologies, but reality is often different – spiritualists like Sebastian Franck called the Bible a "paper pope"; many Protestants read devotional texts; and, more generally, it seems likely that the practice of individual Bible reading is late and was strongly influenced by Pietism. And yet, the orientation towards the Bible became one of the core factors of the conceptual identity of almost all Protestant traditions. It is exactly this point that Colberg, to whom Hanegraaff attributes a central position among Lutheran theologians critical of Hermeticism (see above), saw in all its facets. In his polemical *Hermetisch-Platonisches Christenthum* he attacks both spiritualists and Hermetists, whom he accused – not distinguishing, by the way, between Catholics and Protestants – of substituting divine, Biblical revelation with personal experience.[38]

The Catholic tradition took a fundamentally different path. It combined "scripture" and "tradition" in a complex and by no means binary fashion, and in addition held on for a long time to the legitimacy of an oral tradition as well as Apostolic succession, which has implications for the scripture principle. In this context "private revelations" (a term coined in the early modern age) had a contested but firmly established position within the Catholic ecclesiastical tradition.[39] Orthodox Protestants, in contrast, saw new revelations as in competition with the Bible and consequently did not consider them legitimate – without being able to suppress such phenomena as can be observed in the radical Pietism of the 18th

38 Zander, Helmut: Das Konzept der ‚Esoterik' im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, ed. Monika Neugebauer-Wölk et al., Berlin/Boston: De Gruyter 2013, 113–135, pp. 122–125.

39 A publication about this topic by Gregor Emmenegger, Thomas Schumacher, and Helmut Zander currently is in preparation.

and also in part the 19th century. To put it briefly and with recourse to a fundamental sociological differentiation: Catholic revelation mostly remained within the Church, while in Protestantism it mostly created separate communities.

How complicated things could be can be briefly illustrated with the example of the Dominican theologian Melchior Cano (1509–1560). In 1563 the *Loci theologici* (foreign places of theology) were published from his estate, in which he extends the identification of legitimate sources of theological knowledge far beyond the scriptural principle to include *loci alieni* (foreign places) and their "auctoritates" as the starting point for a Catholic epistemology. In principle this allowed, for example, for the integration of "Hermetic" positions into Catholicism. The never-ending debate about the significantly enlarged foundation for acquiring knowledge, however, has a catch: Cano used the *loci alieni* to defend Catholic orthodoxy by awarding it priority to the *loci alieni*.[40] It remains to be examined to what extent he unwittingly contributed to the pluralisation of such sources of knowledge,[41] perhaps rather in the 20th century than the early modern period.

3. *The doctrine of Divine grace* – and magic. In Protestantism the principle of "sola scriptura" was complemented by the principle of "sola gratia," the idea of redemption "by grace alone." This was a theology of redemption that was mostly extracted from the Pauline letters, read through the eyes of Augustine (usually by sharpening his gaze), and that received the theological label of "justification" (German: Rechtfertigungslehre) particularly in the 19th century.[42] In this context strong theories of the passivity of humankind in salvation and the lack of free will (Luther) were developed, which would be pushed as far as a predestination (Calvin) within continental reformed Protestantism. In the levelling of controversial theologies in Protestantism, positions that differed from this notion of redemption (taking recourse to antique debates) were labelled Pelagianism or semi-Pelagianism, and criticized for including (an excessive amount of) human participation in redemption. Neither did Catholicism consider divine grace a disposable foundation, but, and this is crucial, the position of humans and their opportunities for agency were determined differently in theological debates about grace. Positions about anthropological passivity and divine determinism were rejected against the late Augustine and the Protestant traditions. This left a space for attributing redemptive agency to human-

40 Körner, Bernhard: Orte des Glaubens, loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg: Echter 2014.

41 Mulsow, Martin: Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720 (2002), vol. 1: Moderne aus dem Untergrund, vol. 2: Clandestine Vernunft, Göttingen: Wallstein 2018, vol. 1, 39 f.; vol. 2, 492.

42 Stengel, Friedemann: ola Scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 26–39.

kind, which led to at times strongly collaborative models of redemption in Catholic theology.

Such theologies of the empowerment of humans had considerable overlaps with ideas also present in Hermetic or esoteric concepts. Alchemy, esoteric Freemasonry, and Theosophical occultism can be understood as practices in which humans can become active in redemptive processes. At this point one finds fluent transitions to "magic," to be understood as a range of practices exerting influence through religious actions, for example to influence a divine entity, traditionally through sacrificial gifts, or even to force an effect on a divine entity. Such self-empowerment was increasingly inscribed into esoteric practices beginning with the 18th century until in the 19th century the term "self-redemption," was used, at times explicitly as in the case of Rudolf Steiner.[43] The proximity to cooperative theologies of grace in Catholicism is obvious. Andreas Krebs shows in his contribution how Steiner's connection to synergism and self-redemption led away from the Catholic tradition, at least in the case of Constantin Neuhaus, an Old Catholic priest whose roots were in Roman Catholicism and who decided not to join Steiner's Christian Community for exactly this reason – whereby the deeper reason was Steiner's sacramental theology/anthropocentrism.

That Catholicism used "magical" practices is structurally or explicitly a charge that has been brought against it by Protestant polemical theology since its inception. In this context, the question is not whether this theological attribution is correct; the object of analysis alone is complex because such "magical" practices in the sense given above can be observed in popular forms of Catholic piety while they were rejected in academic theology. In their practice priests – the Capuchins have already been mentioned – sought to take the role of mediators. From a non-theological perspective one can only say that in Protestantism and Catholicism different anthropologies and soteriologies can be found that open up different opportunities for agency. This difference can explain why practices now declared as esoteric in the Catholic Church remain comparably unnoticeable and why sanctions are invoked only rarely.

With this in mind it is possible to explain a term that proved immensely popular in the 19th century with (in particular) women who claimed to carry stigmata or to live without sustenance, which is the subject of Bernadett Bigalke's and partly of Tine van Osselaer's analysis: atonement. In the context of grace theology, this can be read as a representative and therefore redemptive action in which

43 Zander, Helmut: Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900, in: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900, ed. Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2019, 201–237, pp. 201–205. – Substantial corrections to my thesis by Andreas Krebs see below, p. 324–327.

people claim to influence redemption of others by "taking upon themselves" their guilt using Christological forms of piety. In doing so Bigalke also shows specifically Catholic options for opening spaces for women as religious actors, above all in areas that were considered to be in the hands of the clergy but now document the claim for female agency. One can detect how strongly the appropriation of the concept of atonement was coloured by Catholicism, by how the concept collides with the principle of autonomy in liberal Protestant theology and how it barely had a place in Protestant piety – which is not to say that such practices did not exist in Protestantism. Once again, one can find almost anything in either denomination, but the important question is what value a theory or practice is awarded in a specific denominational context.

The appeal of Catholic practices of atonement can be partially explained by the fact that an individual practice was more than a personally relevant spirituality in as far as it had social and societal relevance. A famous example is the construction of the Parisian church on the Montmartre as atonement for the "trespasses" of the French people that had led to the defeat against Germany in 1870/71. This activity was also a consequence of the growing laicism following the Commune in France, but this is another story. But this observation implies another central dimension of historiographic work: the religious phenomena discussed in this collection never exist or take effect in isolation but always and only intersectionally to other cultural practices.

4. *Theology of history*. The Protestant emphasis on the Bible, which was the consequence of a conceptual distancing from "tradition" in the dichotomy of scripture and/or/versus tradition, led to a partial, often sweeping delegitimating of history as a legitimising locus of theological insight. Simplifying the matter, one could trace the intentions of the Reformation to the idea of re-establishing a "pure," "true" Christianity in order to decouple Christianity from a pagan history of religion.[44] In rejecting the antagonism of scripture and tradition and in accepting tradition as a constitutive dimension of theological epistemology, Catholic theology legitimated stronger than the Protestant one the option to integrate elements that were not or only barely present in the New Testament, for example ideas and practices of other worldviews, philosophies, religions, and also aspects that would be discounted as unorthodox by Colberg. This corresponded with the atti-

44 An attempt to understand this denominational difference with regard to the Protestant tradition via a structurally analogous phenomenon, the use of images, in Zander, Helmut: Hieroklasmus – Die okzidentale Reformation in religionsvergleichender Perspektive. Explorative Überlegungen, in: Kirchengeschichte und Religionswissenschaft, ed. Klaus Fitschen et. al., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 175–220.

tude of large parts of Christianity that had opened up to a general history of religion, for example with the conception of the "spermatikos logos" (the seed-like word) from a pagan philosophy, adopted by the "church fathers", with a "natural theology" beyond cultural particularities, and the "ecclesia ab Abel," that is, the Church that preceded Christianity. With such thoughts Christian intellectuals had since antiquity laid the groundwork for the integration non-Christian traditions. A door remained open slightly ajar or even wide open, depending on the internal political situation of the Church, to ideas that could not be accommodated in a Christ-centric understanding of history – it was exactly this opening of Christian theology that Colberg rejected.[45]

In this collection, Wilhelm Schmidt-Biggemann presents one of the most significant heirlooms of this tradition with Steuco's *Philosophia perennis* from 1540. This example of a philosophy intended as a universal science is the typical product of a humanist, Neoplatonic tradition of the early modern period[46] that found a home in the Catholic context. The idea that there had been a philosophy that transcended culture and religion before all philosophical schools and ultimately even before the creation of the world became a central concept of a separate tradition disseminated in the early modern age and still alive today as a key term. It is one of the most important examples for the attempt to integrate the entirety of history of religion in the context of ecclesiastical theology.

Because this tradition remained present in the Catholic milieu, as opposed to Protestantism, which was largely scoured of Neoplatonism, especially since the 15th century, Catholic tradition would repeatedly be used as a reservoir for alternative theologies inside and outside of Catholicism. It seems promising, for example, to read René Guénon's (1886–1951) Sufi esotericism against his Catholic and philosophical background and, in doing so, to read it in the context of a Catholic Neoplatonism, or to consider the theology of Pope Benedict XVI (born in 1927), who in the 20th century belonged to a group of reform theologists influenced by Plato and critical of Aristotle – to only give two examples.

The 19th century also saw the development of concepts that explicitly or implicitly (either because it was marginalised or forgotten) moved beyond the *Philosophia perennis*. This could feature prominently in religious studies (repre-

45 Schneider, Hans: Das Platonisch-Hermetische Christenthum – Ehre Gott [sic] Daniel Colbergs Bild des frühneuzeitlichen Spiritualismus, in: Hermetik: literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace, ed. Nicola Kaminski et al., Tübingen: Niemeyer 2002, 21–42, p. 28.

46 Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Hamburg: Meiner 1983; Leinkauf, Thomas: Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680), Berlin: Akadademie-Verlag 2009.

sented often by non-catholics). I am thinking here of Edward Burnett Tylor's analysis of "survivals" of 1871 and the idea of one common experience of the holy that undergirds all religions as it can be found in Rudolf Otto's work of 1917.

5. Anthropology. Catholic practice often lays greater emphasis on the body than Protestant practice – and here the idea that such differences are to be understood in the context of gradual differences in status is important to keep in mind once again. The Protestant focus on scripture led to a preference for cognitive practices, and some embodied forms of piety were almost completely eliminated in mainline protestantism, but were practiced in groups such as evangelicals. The act of making the cross with holy water was seen a magic practice; kneeling as inappropriate; processions, pilgrimages, and benedictions with candles as un-Biblical and Catholic; the sacralisation of the countryside[47] reeked of paganism; and in one fundament of piety, the Lord's supper (Protestant) and the Eucharist (Catholic), the idea of the quasi-physical presence in the Lutheran tradition was restricted to the liturgical act ("in usu") and in the reformed tradition was understood as a symbolic act. The tabernacle thus remained a Catholic peculiarity. One could easily name further examples, but one consequence of these developments is of crucial importance: it is not surprising that embodied practices (stigmata, the flow of blood and tears, palpable apparitions) play(ed) such a big role in an esoteric Catholicism.[48]

Especially Bernadett Bigalke postulates, relying on the thinking of Charles Taylor, that Catholic subjects possess a more porous exterior boundary. It indeed seems logical that the encounter with non-human beings in the Catholic Church exhibits physical characteristics, such as stigmata (also discussed by Tine Osselaer in her contribution) and the rejection of sustenance but also many other pious practices in Catholicism, for example weeping madonnas and levitations.[49]

6. Reactions to historicism. One could read the early modern history of piety (including esoteric variants) to a great deal as a reaction to the historicism that had been fundamentally changing the religious grammar in Europe since the 15th century – and like a prism, the historicist transformation of European cultural history gathers many of the factors mentioned so far in a single beam. This development should be

47 For a thought-provoking study on this topic, see Walsham, Alexandra: The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland, Oxford: Oxford UP 2010.

48 See Pahud de Mortanges, Elke: Bodies of Memory and Grace. Der Körper in den Erinnerungskulturen des Christentums, Zürich: Theologischer Verlag 2022.

49 For more on this complex of cultural-philosophical and Catholically-influenced reflections, see Perniola, Mario: Vom katholischen Fühlen. Die kulturelle Form einer universellen Religion (Italian 2001), Berlin: Mattes und Seitz 2013.

understood as a pincer movement: on the one hand, the recognition of the historical context of Christianity gained ground, first through the increasing presence and translation of non-Christian traditions, including, for example, the already-mentioned Neoplatonic texts of the 15th century, Buddhist texts in the 18th century, gnostic texts in the 19th century (for more on this topic, see the contribution by Winterberg), and systematic archaeological excavations. This presence of new textual corpora aggravated the need for textual critique, whose roots reach back into antiquity, but the problems became more pressing. But since the 16th century the recourse to the ancient languages of the Bible faced with different manuscript traditions insistently posed the crucial question: which textual tradition was reliable? It continued to do so into the 18th century, first and foremost through Catholic authors, for example Richard Simon (1632–1712), but also the Jewish thinker Baruch de Spinoza (1632–1677). Since the 18th century, the question also become more prominent in Protestantism, for example in the work of Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), until the mostly Lutheran Protestantism came to dominate the field in Germany with the "Religionsgeschichtlichen Schule" ("history of religions school)." Historicising, contextualising, and relativising are the key terms in this debate, which had particular impact on both denominations through the popularisation of historicist insights – which often was seen as a threat to both camps.

Simultaneously, the natural sciences began to exert more pressure on the religious field. The consequences are well attested to in scholarship (once more one would do well to turn to Wolfgang Eßbach's *opus magnum*), and they were dramatic: on the surface scientific knowledge questioned the validity of anthropology and cosmology; at a deeper level the stipulation of empirical, objective knowledge undermined (or claimed to undermine) classical theological epistemology. The fear of atheism was the constant companion of this debate.

The responses were structurally alike in Catholicism and Protestantism, although two options became important particularly for non-hegemonic groups: one could find a new certainty in inner piety – the history of the term "mysticism" since the 19th century discussed above belongs to this phenomenon – but ultimately the strong dynamic of claims to "higher knowledge," "visions," and "stigmata" can be read as the expression of an individualistic, "objective," antihistoricist affirmation. Those who take such experiences as expressions of an encounter with the divine usually will not be unsettled by textual-critical or archaeological evidence.

The second option was to adopt the methods for gaining knowledge in the natural sciences. Religious knowledge was now also meant to be "empirical" and "objective." The already-mentioned Catholic supernaturalism and the "objectivity" of stigmata can be read as the attempt to beat the natural sciences at their own game. In this context one can identify specifically Catholic characteristics in the sharp

condemnation by the official church of anti-modernism, which indicate a circle-the-wagons mentality and is strongly present in the Catholicism of the 19th century.

But keeping in mind the topic of this collection, other reactions will have been more pertinent. There was a re-structuring of scholastic dogmatics, which rejected "subjectivism" and "rationalism" but also sought to integrate subjective private revelations and the recognition of "supernatural," "objective" phenomena. In principle all these elements can also be found in Protestantism, but in Catholic dogmatics this treatment of historicism received official legitimation especially during some decades in the 19th century.

7. *Globalisation*. There is a particularly large, almost dramatic research gap with regard to the global dimension of an esoteric Catholicism. After all, we are talking about the largest grouping in the world, present on all continents and in practically all countries, which already comprised of 250 to 300 million people around 1900, and which currently numbers around 1.4 billion people. In view of its regional characteristics, social groups, spiritual differences and theological disputes, the research situation with regard to global Catholic structure, exchange processes and regional developments is somewhere between marginal and non-existent.[50] This applies a fortiori to research on esoteric dimensions, it is practically non-existent. Rather, research on esotericism is focussing on the exchange processes between Christianity and non-Western traditions,[51] but Catholic traditions are only marginally addressed. Particular attention should be paid to Theosophy,[52] which has not only been a central interface for global exchange processes in esotericism since the late 19th century, but also had a Catholic faction, albeit a small one, such as the cir-

50 There are references to individual phenomena and correlations, but not systematic analyses. Such selective indications include, for example, the information that Erwin Rousselle, a freemason and eventually a sinologist with pronounced spiritual interests, converted to Catholicism (Baier, Karl: Rousselle, Erwin [1890–1949], in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, ed. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 257 f.), or that one of the early explorers of Tantra, who was interested in 'esoteric' practices in Europe, such as John Woodroffe, identified common roots and similarities in Tantra and Catholicism. (Strube, Julian: Tantra as Experimental Science in the Works of John Woodroffe, in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, ed. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 132–160, p. 152). But comprehensive research is lacking.

51 For example Kurzewitz, Nora Kim: Gender und Heilung. Die Bedeutung des Pentekostalismus für Frauen in Costa Rica, Bielefeld: transcript 2020; Bachmann, Judith: Hexerei in Nigeria zwischen Christentum, Islam und traditionellen Praktiken. Globale Verflechtungen und lokale Positionierungen bei den Yoruba, Baden-Baden: Nomos 2021.

52 Harlass, Ulrich: Die orientalische Wende der Theosophischen Gesellschaft, Berlin/Boston: De Gruyter 2021; Mühlematter, Yves: Accelerating Human Evolution by Theosophical Initiation.

cle around Anna Kingsford and Edward Maitland, who claimed to restore 'the system' of true Catholicism within the framework of their Hermetic Society: „Although neither Christian nor Catholic in the accepted sense of the word, it claims to be both Christian and Catholic in their original and true sense".[53]

At the same time, further research would not be difficult, the phenomena almost impose themselves. One example is the globalisation of Marian apparitions. Although reports of this began in Europe in the 1830s (see above), they can now be found worldwide, for example about the statue of Mary in the Japanese monastery Seitai Hoshikaim (near Aikita, North Honshu), which is said to have shed tears between 1963 and 1981, about the apparition of Mary in Lipa/Philippines, where in 1948 the then 21-year-old Carmelite Teresita Castillo claimed to have seen Mary, concerning the events in Kibeho/Rwanda, where three girls reported apparitions of the Mother of God between 1981 and 1989, or the Marian apparitions in the Egyptian monastery of Abu Mena, which belongs to the Coptic Church and documents inner-Christian exchange processes between different denominations.

The major problem with research into the globalisation of esoteric concepts, practice, movements, and groups, is the currently unresolved methodical issues, especially with regard to the difficult questions of the transferability of the concept of esotericism to non-European traditions:[54] What is determined as 'esotericism' or 'esoteric' in a scholarly discourse and, to be categorically distinguished from this, in a social discourse? Then: To what extent is it (only) a history of discourse and what role do real transfers and transmissions play in intellectual his-

Annie Besant's Pedagogy and the Creation of Benares Hindu University, Berlin/Boston: De Gruyter 2022.

53 Kingsford, Anna / Maitland, Edward [anonym]: The Perfect Way; or, The finding of Christ, London: Field and Tuer et al. 1882, 25 f.; s. Godwin, Joscelyn: The Theosophical Enlightenment, New York: State University of New York Press 1994, 333–346.

54 Strube, Julian: Global Tantra. Religion, Science, and Nationalism in Colonial Modernity, Oxford: Oxford University Press 2022; Global Religious History (special issue of Method & Theory in the Study of Religion), ed. Julian Strube / Giovanni Maltese, 2021; New Approaches to the Study of Esotericism, ed. Julian Strube / Egil Asprem, Leiden/Boston: Brill 2021; Theosophy Across Boundaries. Transcultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement, ed. Julian Strube / Hans Martin Krämer, Albany: State University of New York Press 2020; Bergunder, Michael: Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von „Religion" und „Esoterik" in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte, in: Wissen um Religion. Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, ed. Klaus Hock, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 47–131. It seems like an example for the whole field of research that in Bergunder: Umkämpfte Historisierung, practically all references concern Protestantism; Catholicism remains entirely marginal (with the exception e. g. of p. 124 f.).

tory, which have long been relativised by social and discourse theory?[55] Finally, what asymmetries and power relations lie behind these processes of exchange? Here, the consequences of European colonialism suggest a cultural and power-political dominance of the West, whereas postcolonial theory emphasises the autonomy and cultural capital of non-Western traditions within the framework of a global history of interdependence.

4 Methodical Prolegomena of a History of an Esoteric Catholicism

Such a section presupposes the postulation of a history of the development of the tradition in the field of esotericism and ultimately also a concept of historiography of the history of religion. Since such a theory lies beyond the scope of this introduction, both qualitatively and quantitatively, a few problems that could be helpful for the analysis of an esoteric Catholicism will be presented.[56]

Intersectionality. No cultural formation and no religious system of symbols exists as an autonomous actor. In concrete terms, a Church or other types of Christian communities always address psychological, caritative, theological and philosophical needs among others. For an esoteric Catholicism this means that its specific religious practices and discourses were always connected with (popular-)religious actions and (religio-)philosophical debates, as the above-mentioned conflicts regarding historicism or the natural sciences. The identification of (isolated) specific "esoteric" elements only holds analytically because such autonomy does not exist in reality.

Relativity of status.[57] The question *to what extent* a phenomenon receives the attribute "esoteric" is crucial in inter-denominational comparison. Stigmata, a personal/private revelation, or an apparition can be found in Protestantism and in Catholicism. The pertinent question is not whether these ideas were unique to Ca-

55 Mulsow, Martin: Überreichweiten. Perspektiven einer globalen Ideengeschichte, Berlin: Suhrkamp 2022, 16.

56 For further thoughts, see Zander, Helmut: "Europäische" Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 23–52.

57 Zander, Helmut: Religion und Politik in Christentum und Islam. Kulturelle Grammatiken, Pfaddispositionen, Entwicklungswahrscheinlichkeiten, Berlin/Boston 2025, 10.

tholicism, but rather why such phenomena may have been, in all likelihood, more common in the Catholic sphere. This is a question of degree, not of categorical difference. Perhaps in Catholicism a variation of a classic strategy often prevailed: "If you can't beat them, add them."

Innovation and stabilisation. Are there new phenomena in (not just Catholic) esotericism? But more important than the question of what is new, is the assessment of the new. One of the most important dimensions in this context concerns the shift in appreciation of the (old) tradition to (new) invention;[58] another concerns the stabilisation of innovations, which I consider as a specific form of (often particularly radical or dense) transformations of traditions. Whether there are more such innovations to be found in the Catholic than the evangelical tradition remains to be examined, but it seems promising to debate whether one specific aspect of the Catholic tradition is to be found in particular structures that stabilise esoteric phenomena, for example because the above-mentioned competition between scripture and practice is less pronounced and consequently requires less effort to legitimize practices and theories from outside of the mainstream.

Controversies. Identities almost always develop through controversies. Wouter Hanegraaff made this clear in his historical analysis, Fabian Fries more recently in a sociological perspective.[59] Classical conceptions of writing history do not easily lead to such a starting point because linear concepts are preferred. One could conceptualise European esotericism as a developmental history with an obvious starting point in the early modern era, for example the translation and reception of the works of Hermes Trismegistos in the 15th century. One could also invert the directionality of such a perspective by understanding genealogy as retrospective genealogy because the historiographical construction of a historical development often, if not always, is the product of a contemporary reconstruction or retroprojection. I do not question the possibility of such genealogies, but it also is a fact that the constitution of identities practically always occurs through processes of confrontation between hegemonic and marginal actors, between different denominations, in the Catholic field between laypeople and priests or between different spiritual orders. This does not preclude a genealogical conception but adds a crucial element to it.

58 Hazard, Paul: La crise de la conscience européenne 1680–1715, Paris: Boivin 1935, 38–69.

59 Fries, Fabian: Die Ränder der (Pseudo-)Wissenschaft. Umstrittene Wissenskonzeptionen zwischen Avantgarde und Häresie, Weinheim: Beltz Juventa 2020.

One can understand this sketch of the characteristics of an esoteric Catholicism as an attempt to contribute to the understanding of a cultural grammar, which should be understood as a historical set of conditions in which there are determinations of content and determinations of control that are difficult, in part impossible, to change and of whose existence the actors are often not aware.[60]

5 Contributions to this Volume

Given the considerable gaps in research and ultimately also the relatively uncharted nature of the scholarly landscape, the conference could only ever serve as an entry point into the field. To avoid the mentality of adopting an encyclopaedic mentality, we decided, and this is crucial, to discuss systematic questions in reference to exemplary objects. Each one is meant to open up a *systematic* perspective. In some cases this takes the form of an explicit engagement with current debates about the conceptualisation of esotericism and esotericism studies (for example in the contributions of Bernadett Bigalke); however, as a rule it translates into an exploration of the non-hegemonic Catholic ideas and practices.

The contributions offer the following papers:

- Wilhelm Schmidt-Biggemann: Agostino Steuco und die Geschicke der Philosophia perennis
- Tine van Osselaer / Leonardo Rossi: The Challenge of Stigmatics. The Local Clergy as Guardians of Orthodoxy, c. 1800–1950
- Bernadette Bigalke: Esoterikforschung und weibliche „Mystik“: Überlegungen am Beispiel radikaler Nahrungsabstinenz im europäischen Katholizismus
- Karl Baier: Friedrich Schlegels esoterischer Katholizismus im Kontext seines Werks
- Aberto Winterberg: Authority and Memory within the French Gnostic Catholic Church. Reimagining Early Christianity in the Early 20th Century
- Giulio Dalla Grana: “Dangerous and Pernicious Doctrines for the Health of the Souls”. Andrzej Towiański and the Reaction of the Roman Catholic Church

60 A publication with conceptual reflections on the concept of grammar and a historical implementation is forthcoming: Zander, Helmut: Religion und Politik in Christentum und Islam. Kulturelle Grammatiken, Pfaddispositionen, Entwicklungswahrscheinlichkeiten, Berlin/Boston: De Gruyter 2024.

Religion und Politik in Christentum und Islam. Überlegungen zu kulturellen Grammatiken, Pfaddispositionen und Wahrscheinlichkeiten religionspolitischer Entwicklungen.

- Francesco Baroni: Magic Revived: Theological Controversies Surrounding Animal Magnetism in Italy (1838–1858)
- Marty Bax: Non-Mainstream Knowledge. Catholicism and Theosophy in Avantgarde Art
- Andreas Krebs: Sakrament und Subjektivität. Der altkatholische Theologe Constantin Neuhaus im Disput mit Rudolf Steiner
- Ansgar Martins: Katholizismus als esoterischer Sehnsuchtsort. Siegfried Kracauers „transzendentale Obdachlosigkeit“ und die Aporien deutscher Sinn-Suche nach dem Ersten Weltkrieg
- Helmut Zander: Robert Spaemann, Valentin Tomberg und die Reinkarnation. Ein *boundary-work* zwischen Esoterik und Katholizismus

The collection would not have been possible without the generous financial support of the conference by the Swiss National Science Foundation as well as a contribution to the conference by the theology faculty of the University of Fribourg. We are deeply grateful for this support. Viktoria Vitanova-Kerber provided critical and highly committed support for the conceptualization of the volume and took on large parts of the administrative work.

Bibliography

Bachmann, Judith: Hexerei in Nigeria zwischen Christentum, Islam und traditionellen Praktiken. Globale Verflechtungen und lokale Positionierungen bei den Yoruba, Baden-Baden: Nomos 2021

Baier, Karl: Rousselle, Erwin (1890–1949), in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, ed. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/Boston: De Gruyter 2021

Bayly, Christopher Alan: The Birth of the Modern World, 1780–1914, New York: Wiley 2004

Bergunder, Michael: Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von „Religion“ und „Esoterik“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte, in: Wissen um Religion. Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, ed. Klaus Hock, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 47–131

Cano, Melchior: Locorum theologicorum libri duodecim, Venedig: Melchior Sessa Nachf. 1567

Colberg, Ehregott Daniel: Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum, Begreiffend Die Historische Erzehlung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäuffer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten. [vol. 2] Darinn die Stücke der heutigen Fanatischen Theologie nach Ordnung der Glaubens-Artickel vorgetragen, aus den Schrifften der Schwärmer gründlich untersuchet, nach ihren rechten Verstand und Ursprung erörtert, und aus Gottes Wort kurtz und deutlich widerleget werden, Frankfurt a. Main/Leipzig 1690/1691

Cyranka, Daniel: Magnetism, Spiritualism, and the Academy. The Case of Nees von Esenbeck, President of the Academy of the Natural Sciences Leopoldina (1818–1858), in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, ed. Yves Mühlematter / Helmut Zander Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 82–103

Daston, Lorraine / Galison, Peter: Objectivity, New York: Zone Books 2007

de Certeau, Michel: „Mystique" au XVIIe siècle. Le problème du langage „mystique", in: L'homme devant Dieu (FS Henri de Lubac), Paris: Aubier 1964, 267–291

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, 2 vols., ed. Wouter Hanegraaff et. al., Leiden/Boston: Brill 2005

Dobiasz-Krysiak, Maja: School of Imagination, School of Threats. Discourses around the Waldorf School in Poland, in: Critically Assessing the Reputation of Waldorf Education in Academia and the Public. Recent Developments the World Over, 1987–2004, ed. Ann-Kathrin Hoffmann / Marc Fabian Buck, Abingdon: Taylor & Francis 2024, 66–90

Ellenberger, Henry F. The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychology, New York: Basic Books 1970

Englmann, Felicia: Sphärenharmonie und Mikrokosmos. Das politische Denken des Athanasius Kircher (1602–1680), Köln u. a.: Böhlau 2006

Engler, Steven / Gardiner, Mark Q.: (Re)defining Esotericism. Fluid Definitions, Property Clusters and the Cross-Cultural Debate, in: Aries – Journal for the Study of Western Esotericism 24/2024, 151–207

Eßbach, Wolfgang: Religionssoziologie, 3 parts in 2 vols., Paderborn: Fink 2019

Faivre, Antoine: L'ésotérisme, Paris: Presses universitaire de France [1]1993, [5]2017

Fries, Fabian: Die Ränder der (Pseudo-)Wissenschaft. Umstrittene Wissenskonzeptionen zwischen Avantgarde und Häresie, Weinheim: Beltz Juventa 2020

Geyer, Hermann: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum" als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, 2 vols., Berlin/New York: De Gruyter 2001

Global Religious History (special issue of Method & Theory in the Study of Religion), ed. Julian Strube / Giovanni Maltese, 2021

Godwin, Joscelyn: The Theosophical Enlightenment, New York: State University of New York Press 1994

Greber, Johannes: Der Verkehr mit der Geisterwelt Gottes, seine Gesetze und sein Zweck. Selbsterlebnisse eines katholischen Geistlichen (1932), Teaneck. N. J.: Johannes Greber Memorial Foundation [8]1985

Gripentrog-Schedel, Stephanie: Anormalität und Religion. Zur Entstehung der Psychologie im Kontext der europäischen Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Würzburg: Ergon 2016

Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012

Harlass, Ulrich: Die orientalische Wende der Theosophischen Gesellschaft, Berlin/Boston: De Gruyter 2021

Hazard, Paul: La crise de la conscience européenne 1680–1715, Paris: Boivin 1935

Hersche, Peter: Agrarische Religiosität. Landbevölkerung und traditionaler Katholizismus in der voralpinen Schweiz 1945–1960, Baden: Hier und Jetzt 2013

Huss, Boaz: Mystifying Kabbalah. Academic Scholarship, National Theology, and New Age Spirituality, New York: Oxford University Press 2020

——— Mystifying Kabbalah. Academic Scholarship, National Theology, and New Age Spirituality, New York: Oxford University Press 2020
Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, ed. Lucian Hölscher, Göttingen: Wallstein 2007
Kingsford, Anna / Maitland, Edward [anonym]: The Perfect Way; or, The finding of Christ, London: Field and Tuer u. a. 1882
Kircher, Athanasius: Oedipus Aegyptiacus (1652–1654), 4 vols., ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Hildesheim u. a.: Olms-Weidmann 2013
Körner, Bernhard: Orte des Glaubens, loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg: Echter 2014
Kurzewitz, Nora Kim: Gender und Heilung. Die Bedeutung des Pentekostalismus für Frauen in Costa Rica, Bielefeld: transcript 2020
Lambertini, Prospero: De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione, 4 vol., Bologna: Longhi 1734–1738
Latour, Bruno: Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique, Paris: La Découverte 1991
Leinkauf, Thomas: Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680), Berlin: Akademie-Verlag 2009
Lux, Anna: Wissenschaft als Grenzwissenschaft. Hans Bender (1907–1991) und die deutsche Parapsychologie, Berlin u. a.: De Gruyter 2020
Maciejko, Paweł: The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011
Mulsow, Martin: Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720 (2002), Bd. 1: Moderne aus dem Untergrund, Bd. 2: Clandestine Vernunft, Göttingen: Wallstein 2018
——— Überreichweiten. Perspektiven einer globalen Ideengeschichte, Berlin: Suhrkamp 2022
New Approaches to the Study of Esotericism, ed. Julian Strube / Egil Asprem, Leiden/Boston: Brill 2021
Mühlematter, Yves: Accelerating Human Evolution by Theosophical Initiation. Annie Besant's Pedagogy and the Creation of Benares Hindu University, München: De Gruyter 2022
Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts (^{1}2009), München ^{4}2009
Pahud de Mortanges, Elke: Bodies of Memory and Grace. Der Körper in den Erinnerungskulturen des Christentums, Zürich. Theologischer Verlag 2022
Pinsent, Pat: Religion. An Implicit Catholicism, in: A Companion to J. R. R. Tolkien, ed. Stuart D. Lee, New York: Wiley 2014, 446–460
Reinhard, Wolfgang: Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015, München: Beck 2015
Schäfer, Peter: Mirror of His Beauty. Feminine Images of God From the Bible to the Early Kabbalah, Princeton: Princeton University Press 2002
Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte der christlichen Kabbala, 4 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012–2014
——— Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Hamburg: Meiner 1983
Schneider, Hans: Das Platonisch-hermetische Christenthum – Ehre Gott [sic] Daniel Colbergs Bild des frühneuzeitlichen Spiritualismus, in: Hermetik: literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace, ed. Nicola Kaminski et al., Tübingen: Niemeyer 2002, 21–42

Seewald, Michael: Dogma im Wandel. wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br.: Herder 2018
Stengel, Friedemann: ola Scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 26–39
Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Ekklesiologie. 1. Raum, Paderborn: Schöningh 2014
Strube, Julian: Global Tantra. Religion, Science, and Nationalism in Colonial Modernity, Oxford: Oxford University Press 2022
——— Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, De Gruyter: Berlin/Boston 2016
——— Tantra as Experimental Science in the Works of John Woodroffe, in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 132–160
Sziede, Maren: Priest-Doctors and Magnetisers. Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century, in: The Occult Nineteenth Century. Roots, Developments and Impact on the Modern World, ed. Lukas Pokorny / Franz Winter, Cham: Palgrave McMillan 2021, 37–59
Theosophy across Boundaries. Transcultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement, ed. Julian Strube / Hans Martin Krämer, Albany: State University of New York Press 2020
Tylor, Edward Burnett: Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, London: John Murray 1871
Uceda, Patricia Quiroga: Late Deployment and Consolidation of Waldorf Pedagogy in Spain, in: Critically Assessing the Reputation of Waldorf Education in Academia and the Public. Recent Developments the World Over, 1987–2004, ed. Ann-Kathrin Hoffmann / Marc Fabian Buck, Abingdon: Taylor & Francis 2024, 46–65
Walsham, Alexandra: The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland, Oxford: Oxford University Press 2010
Walther, Gerda: Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum, Remagen: Otto Reichl 1960
Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019
——— Esoterische Elemente im Menschenbild Anselm Grüns? Wurzeln seiner Anthropologie zwischen Karlfried Graf Dürckheim und der katholischen Mariologie, in: Theologie und Sprache bei Anselm Grün. Beiträge zu einer Tagung vom 26./27. April 2013 an der Universität Freiburg (Schweiz), ed. Jörg Schwaratzki, Thomas Philipp, François-Xavier Amherdt, Freiburg i. Br. et al. 2014, 91–105
——— „Europäische“ Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin/Boston: De Gruyter 2016
——— Hieroklasmus – Die okzidentale Reformation in religionsvergleichender Perspektive. Explorative Überlegungen, in: Kirchengeschichte und Religionswissenschaft, ed. Klaus Fitschen et. al., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018
——— Das Konzept der ‚Esoterik‘ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, ed. Monika Neugebauer-Wölk et al., Berlin/Boston 2013, 113–135
——— Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 1999

——— Johannes Maria Verweyen (1883–1945) als Theosoph, in: Gaesdoncker Blätter, NF 7/2005, 37–70
——— Religion und Politik in Christentum und Islam. Kulturelle Grammatiken, Pfaddispositionen, Entwicklungswahrscheinlichkeiten, Berlin/Boston: De Gruyter 2024
——— Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900, in: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900, ed. Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2019, 201–237
——— What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 14–43 (online, free)

Wilhelm Schmidt-Biggemann

Agostino Steuco und die Geschicke der Philosophia perennis

Abstract: Philosophia perennis has become a diffuse term in the 20th century. This was not originally the case. Developed in the Italian Renaissance, Philosophia perennis, according to the will of the term inventor Agostino Steuco, meant that the doctrine of the divine Logos, which was both theology and speculative philosophy, encompassed knowledge of God, the world and revelation and thus also formed the basis of all human knowledge. This concept also underpinned the idea of „ancient" wisdom, the Theologia prisca, as it had been developed in Florentine Neoplatonism, especially by Marsilio Ficino, and it also included the idea of a natural theology, which according to the view of Catholic dogmatics was inherent in all cultures.

While Steuco's logos-theological framework was received rather sporadically in the early modern period and in the 19th century, the concept of Philosophia perennis experienced a quite surprising revival in the 20th century. The suggestive connection between the claim to eternity – perennis – and wisdom – philosophy – first became the keyword and key concept of Catholic apologetics and then the trademark of a movement that propagated a transcultural spiritualistic experiential religiosity.

The present text reconstructs the core ideas of Steuco's main work in its first part and outlines the teachings that were disseminated in the 20th century under the term Philosophia perennis.

1 Agostino Steuco: De perenni philosophia 1540

1.1 Steucho in der Tradition katholischer Gelehrsamkeit

Die Theologie und Philosophie der Kirche konzentrierte sich in der Frühen Neuzeit, durchaus vorreformatorisch, auf die Probleme einer ursprünglichen Religion, die für alle Völker verbindlich war. Diese Konzentrierung sollte die Ausweitung des Orbis Christianus in die neu entdeckten und eroberten Weltgegenden theologisch unterstützen und zugleich die Grundlagen einer Weltmission wissenschaftlich erforschen. Vor allem sollte sie auch Argumente im Kampf mit dem aggressiven Islam liefern, dessen Gefährlichkeit sich bei der Eroberung von Konstantinopel 1453 gezeigt hatte. Unter dem Dach des Christentums, so die Leitvorstellung, sollten

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-002

alle Religionen der Welt vereinigt werden. Dabei ging man selbstverständlich vom biblischen Geschichtsbild aus. Schon im Paradies, glaubte man, sei dem ersten Menschen eine Urreligion geoffenbart worden, die spekulative Theologie und verborgene Christologie umfasste.[1] Dabei wurden neuplatonische Philosophie und alttestamentarische Exegese miteinander verbunden. Die Philologie der orientalischen Sprachen spielte eine Schlüsselrolle, denn man ging davon aus, dass die Sprache des Paradieses, in der Gott mit den ersten Menschen geredet hatte, eine Urform des Hebräischen gewesen sei.

Die wichtigsten Vertreter dieser Lehre waren die neuplatonischen Philosophen Nikolaus von Kues und Marsilio Ficino sowie die spekulativen Philologen Giovanni Pico, Johannes Reuchlin, der vatikanische Bibliothekar Annius von Viterbo und auch Agostino Steuco.

Augustinus Agostino Steuco, Steuchus aus Gubbio (deshalb lat. Eugubinus), wurde 1496/97 in Gubbio (Umbrien) geboren und starb 1548 in Venedig. 1512 trat er in Gubbio in den Orden der Augustiner-Chorherren ein und studierte orientalische Sprachen in Bologna: Hebräisch, Griechisch, Aramäisch, Syrisch, Arabisch, Äthiopisch. 1524–1529 verwaltete er die Bibliothek des verstorbenen Kardinals Domenico Grimani (1461–1523)[2] in Venedig, anschließend wurde er Prior von S. Marco. 1538 ging er als Bibliothekar der Vatikanischen Bibliothek nach Rom und bekam zugleich den Titel eines Bischofs von Kissamos (Kreta). 1546 nahm er als Konzilsvater am Konzil von Trient teil.[3] Zwei Jahre später starb er, noch ehe das Konzil die Dogmatik antiplatonisch verschärft hatte. Seine Theologie hätte wohl keine Chance gehabt, vom Konzil akzeptiert zu werden.

1.2 Philosophia perennis und Theologia prisca

Steucos Hauptwerk „Philosophia perennis“ wurde zuerst im Jahr 1540 veröffentlicht. Das Thema des Buchs war eine Philosophie, die Steuco auf das Konzept der Weisheit zurückführte, wie sie in den biblischen Büchern Sapientia Salomonis und den Pro-

1 Dazu Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Vom Glanz des göttlichen Wortes. Dimensionen spekulativer Bibelauslegung, Freiburg i. B.: Herder 2024, 64–145.

2 Domenico Grimani, bekannt mit Angelo Poliziano und Giovanni Pico della Mirandola, seit 1493 Kardinal, seit 1503 Kardinalpriester an St. Marco in Venedig war ein bedeutender Kunst- und Büchersammler. S. Freudenberger, Theobald: Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani, in: Historisches Jahrbuch 56/1936, 15–45.

3 Freudenberger, Theobald: Augustinus Steuchus aus Gubbio. Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497–1548) und sein literarisches Lebenswerk, Münster: Aschendorf 1935. Schmitt, Charles B.: Perennial Philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz, in: Journal of the History of Ideas 27/1966, 505–532.

verbia Salomonis überliefert war. Er betrachtete diese Weisheit als die göttlich offenbarte Wahrheit, als der Wahrheit Wort, als Theo-Philosophie, die Ewigkeitsgeltung beanspruchen konnte und für das gesamte Menschengeschlecht verbindlich war. Dieses Konzept einer einheitlichen zeitlosen Philosophie und Theologie, die schon Adam im Paradies geoffenbart worden war, hatte seinen Ursprung in der Spätantike, insbesondere bei den christlichen Kirchenvätern, und es war für die Renaissance durch die Florentiner Philosophen Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola unter dem Titel „Philosophia prisca" neuformuliert worden. Ihre Ideen vom paradiesischen Ursprung und der seither kontinuierlichen Tradition der Philosophie lagen nahe bei den Denkmustern, die auch Steuco verwandte. Die Theorie beruhte auf der Voraussetzung, dass die jüdisch-christliche Theologie und die fromme Philosophie an den Wahrheiten der einen göttlichen Weisheit teilhatten[4].

Steuco substanzialisiert diese These, die er, soweit ich sehe, zuerst als „perennis" benennt, explizit logostheologisch. Er argumentiert aus der Sicht des Johannes-Prologs. Der Logos wirkt, wenn man die Theologie des Neuen Testaments zugrunde legt, in vierfacher Fassung: als Zweite Person des trinitarischen Gottes, als Schöpfungswort, durch das alles geschaffen wurde, „und nichts, was geschaffen ward, ward ohne das Wort", als inkarniertes Wort – das ist das Motiv des göttlichen Kindes[5] – und schließlich als entscheidendes Wort des Weltenrichters beim Jüngsten Gericht[6].

Steuco konzentriert sich zumal auf die zweite Funktion der Logos-Theologie, die Schöpfung durch das Wort. Er deutet diesen Logos als göttliche Weisheit und Weltseele. Die göttliche Weisheit ist in den biblischen Texten als Weisheit Salomonis beschrieben, Philo von Alexandrien hat sie als göttlichen Schöpfungsplan interpretiert: Gott habe Adam diesen Plan im Paradies mitgeteilt, und trotz des Sündenfalls und der Sintflut sei das Wissen der göttlichen Weltkonzeption nicht ganz verloren gegangen. Die verbliebenen Kenntnisse identifiziert Steuco nun mit den verschiedenen Fassungen des Weltseelenkonzepts, wie er es im Corpus Hermeticum, den chaldäischen Orakeln, vor allem aber bei Plotin, Proklos, Porphyrios sowie deren Deutung der griechischen Philosophie, zumal der Lehren Platos und

4 Vgl. das Vorwort zur englischen Ausgabe von Wilhelm Schmidt-Biggemann: Preface, in: ders.: Philosophia perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought, Dordrecht: Springer 2004, XIII-XIX; Frank, Günter: Philosophia perennis als christliche Einheits- und Universalwissenschaft, in: Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit, hg. v. Herbert Jaumann / Gideon Stiening, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 319–344; Mucillo, Maria: La ‚prisca theologia' nel ‚de perenni philosophia' di Agostino Steuco, in: Rinascimento 28/1988, 41–111.

5 Virgil, 4. Ekloge.

6 Die Lehre vom Logos als Weltenrichter, die er im 10. Buch von „De Philosophia perenni" verhandelt, deutet er als spezifisch christliche Lehre, die den Heiden unbekannt gewesen sei.

Aristoteles' finde. In dieser Deutung wird die abendländische Philosophie als letzte Fassung der ursprünglichen, paradiesischen Weisheit gefasst und damit als Erbin der johanneisch-philonischen Schöpfungstheologie.

Mit dieser Konstruktion vereinnahmt Steuco nicht nur die abendländische Philosophie in die Logos-Theologie, sondern er implantiert ihr auch das Konzept eines Geheimwissens. Der göttliche Logos ist für ihn zugleich die Weltseele, denn er ist das Wort, durch das alles geschaffen wurde. Wenn die Weltseelenlehre den göttlichen Schöpfungsplan repräsentiert, so tut sie das doch nur in einer defizienten Fassung, denn die vollständige Kenntnis des Schöpfungswortes, die Lingua Adamica, ist durch den Sündenfall verloren gegangen. Das ursprünglich vollkommene menschliche Wissen von der Schöpfung ist nach dem Sündenfall nur noch in Bruchstücken erhalten. Der Verweis auf das verlorene vollständige Wissen eröffnet die Spannung zwischen dem Anspruch der wirklich Wissenden auf eine besondere Teilhabe an der göttlichen Weisheit und dem gewöhnlichen Menschenverstand. Damit ist zugleich der Graben zwischen esoterischem und exoterischem Wissen im Rahmen der christlichen Heilsgeschichte aufgerissen.

1.3 Schöpfungstheologische Leitbegriffe

Weisheit/Sophia/Chochma

Wie die gesamte abendländische Spiritualität greift Steuco in seinen Lehren auf die biblischen Weisheitsbücher zurück. Diese Weisheit (Sapientia, Sophia, Chochma) ist als Braut Gottes allegorisiert, die vor Gott tanzt und in die er sich verliebt. Sie ist zugleich der Logos, mit dem und durch den Gott die Welt schafft, der Weltenplan, nach dem Gott wie ein Architekt die Welt präkonzipiert. Diese Planung findet statt, ehe die Welt geschaffen wurde, das heißt, vor aller Zeit, denn Zeit ist nur mit dem Real-Werden der Schöpfung denkbar. Freilich gibt es offensichtlich auch eine Prozessualität vor der Schöpfung: Das ewige Werden Gottes und sein Entschluss, die Welt zu schaffen.[7]

7 Wie der Entschluss, die Welt zu schaffen, ohne ein zeitliches Vor- und Nachher denkbar ist, weiß ich nicht. Vielleicht muss man sich mit der (rhetorischen) Formel begnügen, er habe das „von Ewigkeit her" beschlossen; aber dann bleibt immer noch der Zeitpunkt, in dem der Beschluss in die Realität umgesetzt wurde.

Logos/Dawar

Diese alttestamentarische Weisheits- und Sophienbildlichkeit ist in die Logostheo"logie" des *dawar*, des *wirkenden* hebräischen Schöpfungswortes verschlungen. Dawar heißt zugleich Wort und Sache. Wenn der Schöpfungsprozess in Gen 1 beschreiben wird als „Gott sprach und es ward" bedeutet das auch dann, wenn im Hebräischen „iomer" für „sprechen" im Genesis-Text steht und nicht „dibur", dass es sich beim Schöpfungswort um das Machtwort Gottes handelt. Die Doppelbedeutung von „dawar" als Wort und Sache macht die Idee einer Schöpfung durch das Wort plausibel.[8] Denn „worten" ist dann Sprechen und Verwirklichen ineins, wirkendes Wort.

Da Logos mancherlei heißen kann, aber immer auch Vernunft, Ordnung, die die Dinge durchdringt, ist der Begriff Logos durchaus eine plausible Angleichung an das hebräische *dawar*. Wenn es also im Prolog des Johannesevangeliums heißt „Im Anfang war das Wort" (en archē ēn ho logos) dann ist damit zweierlei gemeint: Einerseits die Prozessualität in Gott, der seinen Logos erzeugt – nach christlicher Auffassung ein biblischer Beleg für die später daraus erwachsene Trinitätstheologie – andererseits handelt es sich um den Logos des Schöpfungswortes, durch das alles geworden ist, was wurde (Joh. I, 3).

Lingua Adamica

Wer also Einsicht in das „Wort" hat, hat zugleich Einsicht in die Prozessualität des göttlichen Werdens und in den Schöpfungsplan. Das zugehörige Stichwort ist *Lingua Adamica*.[9] Die Tradition geht wieder auf Philo zurück. Gen 1, 26, berichtet, dass Gott dem Adam die Tiere vorführte, damit er sich eine Gefährtin aussuche. Aber Adam findet keine unter den Tieren, sodass Gott ihm eine Gefährtin aus seiner Rippe schnitzt „Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein". Philo hat diese Vorführung der Tiere als Einführung in die göttliche Schöpfungssprache gedeutet, denn „wie Adam sie nannte, so sollten sie heißen". Philo schließt daraus, dass Gott Adam an seiner Weisheit teilhaben lassen wollte: die

8 Mit „Dawar" als Wort-Sache ist ein Nominalismus unmöglich, der zwischen Zeichen und Bezeichnetem trennt.

9 Philo, De opificio Mundi. Zum Konzept der Lingua Adamica vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Lingua Adamica and Philology. The Rise and Destruction of a Concept, in: Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies 2017, 247–266.

Einsicht in das göttliche Schöpfungswort ist mithin die Einsicht in das Wirken der Sophia, die den Plan der Welt darstellt.[10]

Der Schöpfungsplan der Welt, d. i. die Sophia/Chochma, enthält alles, was in der Welt war, ist und werden soll. Gnosis, Wissen, kann deshalb als Einblick in die göttliche Prozessualität und in den Schöpfungsplan der Welt begriffen werden. Dass dieser Plan auch in den Sternen repräsentiert ist, bietet die Möglichkeit, die Astrologie als Einsicht in Gottes durch das Firmament angezeigte Pläne zu rechtfertigen.

Das Konzept der Philosophia perennis ist deshalb zunächst und vor allem ein schöpfungstheologisches Projekt. Es geht von einem dynamischen Gott aus, der beschließt, eine Welt zu schaffen und sie zunächst in der Sophia präkonzipiert. Gott erkennt alle Dinge, ehe er sie schaffen wird. Das ist die Funktion des Logos als praeconceptio, als vorhergehender, primordialer Begriff. Die Realisierung dieser im Gedanken Gottes präkonzipierten Welt geschieht durch die Macht des Wortes, die die Präkonzeption „wirklich" macht. Dieser Sprung von der Präkonzeption in die Realität vollzieht sich aufgrund der Befehlskraft des Logos.

Gottebenbildlichkeit /Mikro-Makrokosmos

Die Welt selbst ist logosförmig – d. h. sie ist vernünftig. Das zeigt sich in der durch das Wort geschaffenen Welt an dem einzigen Wesen, das an diesem Logos bewusst teilhat, dem Menschen. Die Welt ist der inkorporierte, materialisierte Logos – eben auch in diesem Sinn Materie oder Fleisch geworden – so, wie der göttliche Logos in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Deshalb sind Mensch und Kosmos gleichermaßen logosförmig; und für den Menschen gilt diese Analogie a fortiori deshalb, weil er der biblischen Offenbarung gemäß als Gottes Ebenbild geschaffen wurde und deshalb Herr der Welt ist. Es liegt nahe, diesen theologischen Gedanken mit der platonischen Vorstellung der Welt als Makrokosmos und dem Menschen als bewusstem Mikrokosmos zu verbinden.[11]

10 In der jüdisch-rabbinischen Tradition ist dieser Plan der geheime Sinn der Tora.

11 Philo hat diese Analogie mit seiner Idee des doppelten Adam im Einzelnen in seinem Genesis-Kommentar durchgeführt: Der Kosmos ist der erste, spirituelle Adam und der paradiesische Adam ist der zweite Adam, der in Sünde fällt. S. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Philosophia Perennis. Philosophische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, Kapitel: Kosmos Anthropos.

Paradies, Sündenfall und Heilsgeschichte

Die Schöpfungsgeschichte wird in der Erschaffung des Menschen vollendet, in Adam und in der Erschaffung Evas als Gefährtin, die aus seiner Rippe geformt wurde. Adam und Eva leben eine Zeit lang im Paradies – wie lange, ist umstritten. Die Paradiesgeschichte hat zwei Funktionen: Einmal ist sie die Utopie der Urzeit, die Gottes Schöpfung als perfekt, als vollendet gut charakterisiert. Zum andern ist das Paradies der Ort, in dem sich die Ursünde ereignet: der Abfall des gottebenbildlichen Menschen von eben diesem Schöpfergott. Dieser Sündenfall hat als Strafe den partiellen Verlust der Lingua Adamica sowie Arbeit, Not und Tod des Menschen zur Folge. Zugleich aber ist der Sündenfall die Bedingung der Heilsgeschichte – felix culpa, wie die Osterliturgie jubelt. Mit dem Sündenfall wird die Erinnerung ans Paradies in Hoffnung auf zukünftige Erlösung und Heil umgekehrt: Das „Weib" des „Protoevangeliums" (Gen. 3,15),[12] als die Gottesmutter Maria gedeutet, wird der verführerischen Schlange den Kopf zertreten, und ihr Sohn Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, wird Sünde und Tod überwinden.

Die Reste der Lingua Adamica nach dem Sündenfall

Schon allein das Wissen um die verlorene Weisheit und das vergangene paradiesische Glück sowie die Hoffnung auf das künftige Heil sind ein Indiz dafür, dass die Teilhabe an der göttlichen Weisheit mit dem Sündenfall nicht völlig abgeschnitten ist. Die erhaltenen Reste sind von Adam an seine Sippe weitergegeben und in Inschriften festgehalten worden.[13] Noah hat sie über die Sintflut gerettet. Über Noahs Kinder[14] hat sich dieses Wissen in alle Welt verbreitet, und es findet sich in der Philosophie der heidnischen Völker verstreut. Aber dieses Wissen ist in dreifacher Hinsicht defizitär:

---

12 Vulgata: Inimicitas ponam inter te (serpens) et mulierem, Et semen tuum et semen illius: Ipsa conteret caput tuum, Et tu insidiaberis calcaneo eius. Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft. Sie wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse nachstellen.

13 Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Art. Vorsintflutlich, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe 2001, Sp. 1218–1222.

14 Die „Berosus"-Fälschungen des Annius von Viterbo, seines Vorgängers im Amt als vatikanischer Bibliothekar, übergeht Steuco mit Schweigen. S. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit, hg. v. Anja Hallacker / Boris Bayer, Göttingen: V&R Unipress 2007, 301–330.

1. Schon Adam hat einen Teil seines „wesentlichen“ Wissens verloren. Mit dem Sündenfall ist ihm die Teilhabe am göttlichen Wort abhandengekommen, er erinnert sich sozusagen nur noch an diese Teilhabe.[15]
2. Im Prozess der Diffusion des Wissens bei den Nachkommen der Söhne Noahs hat das Wissen immer mehr von seiner ursprünglichen Dignität verloren. Die jüdischen Lehren und die „heidnische“ Philosophie sind nur noch teilweise dieselbe Weisheit, die Noah seinen Söhnen weitergab.
3. Aber die göttliche Weisheit ist in der Weltseele, die die Weisheit und den göttlichen Schöpfungslogos repräsentiert, in verhüllter Form noch immer erkennbar. Diejenigen Weisen und Propheten, die Gott mit Einsicht in die Weltseele begnadet, behandeln diese Einsicht als geheimes „gnostisches“ Heils-Wissen, das nur Eingeweihten zugänglich ist.

In dieser Idee der verlorenen adamitischen Weisheit wird die Dialektik des Geheimnisses wirksam, das sich nicht völlig offenbaren, „entheimnissen“ darf, wenn die Heilsfunktion dieses Wissens nicht aufgehoben werden soll.

1.4 Die paradiesische Weisheit und ihre Geschichte

Translatio sapientiae

Adam teilt sein Wissen seiner Nachkommenschaft mit – Erbsündenschäden werden bei Steuco nicht erwähnt. Nach Steuco kennt Noah Adams nachlapsarisches Wissen noch genau; es ist mündlich über Methusalem vermittelt, und Noah gibt dieses adamitische Wissen nach der Sintflut, gleichfalls mündlich, an Abraham weiter, mit dem er, nach der Zählung der Septuaginta (fol. 1D),[16] 50 Lebensjahre teilt. Die anderen Nachkommen Noahs gehen mit diesem Wissen nachlässig um und vergessen es weitgehend, so dass nur Reste übrigbleiben. Aber in einigen Nationen bleibt das Wissen, wenn auch depraviert, erhalten: bei den Chaldäern – Abraham stammte aus Ur in Chaldäa –, den Armeniern – auf dem Berg Ararat in Armenien war die Arche gelandet –, bei den Babyloniern, Assyrern, Ägyptern und Phöniziern. Die Theologie der Alten sei bei diesen Völkern durchweg verdorben überliefert „teils offen und ohne Schleier, teils fabulös, in Giftbechern und

15 Man kann dieses Verhältnis platonisch als Methexis und Mnēmonē auffassen.

16 Ich zitiere die Ausgabe: Augustini Steuchi Eugubini, Episcopi Kisami, sedis Apostolicae Bibliothecarii [Agostino Eugubino Steuco]: De Perenni philosophia libri decem. De Mundi exitio. De Eugubij, urbis suae nomine, Tractatus, Paris: Sonnius 1578.

Hinterhalten verborgen, teils in schamlosen Geschichten verdorben".[17] Es handle sich bei diesen Überlieferungen sozusagen um die unehelichen Abkömmlinge der Semina Hebraica.

Aber Gott habe sich erneut in einer Philosophie gezeigt, die bei allen Menschen gleich sei. Diese Philosophie finde sich prominent in den Büchern Mosis. Steuco beerbt hier die Idee, es handle sich beim Buch Genesis um die „Philosophia Mosaica", und diese Lehre sei über die Armenier und Chaldäer bis zu den Griechen gelangt, wie Plato bezeuge (2 B). Die Griechen hätten sich zwar auch selbständig um Philosophie bemüht, aber die ursprüngliche Philosophie, d. i. die adamitische Weisheit, sei von den Abkömmlingen Noahs zu den Chaldäern, von dort zu den Hebräern, von dort zu den Ägyptern, von diesen zu den Griechen, von den Griechen zu den Römern weitergegeben worden. Bei den Griechen seien die ursprünglichen d. i. paradiesischen Weisheiten in Gedichten gelehrt worden: von Orpheus,[18] Musaeus,[19] Linus, [20] danach von Homer und Hesiod. Vor allem hätten Homer und Hesiod die Schöpfung der Welt besungen.

Die ursprüngliche Weisheit der Völker

Nach der Translatio Sapientiae vollzieht sich die Verfallsgeschichte der ursprünglichen Weisheit[21] in drei Stufen: Die ursprüngliche Weisheit ist perfekt, sie ist

17 „Partim aperta, & detecta, partim fabulosa, & scyrpis & latebris absconsa, & dissimulata, partim impiis figmentis violata" (fol. 1 F).

18 Orphicorum Fragmenta, hg. v. Otto Kern, Berlin: Weidmann 1922 (= OF). Platon: Nomoi 715e = OF 21; Aristoteles: De mundo 401 a 25-b7 = OF 21a; Arnim, Johannes von: Stoicorum veterum fragmenta, 3 Bde., Bukarest: Humanitas 2016, Bd. 2, 1078. 1081 (= OF test. 233, OF 30); Macrobius: Saturnalia 1.23.21, 18.12.17, 18.12.22 (= OF 236–239, vgl. 307); Pausanias: Beschreibung Griechenlands 9.27.2, 30.12 = OF 304–305; Dietsch, David Karl Philipp: Die Hymnen des Orpheus, griechisch und deutsch, Erlangen: Palm und Enke 1822; Hymnes Orphiques, hg. v. Marie Christine Fayant, Paris: Les belles lettres 2014.

19 Mousaios, Orakeldichter, Chresmologe der Eleusinischen Mysterien. Plato erwähnt ihn im Ion: Dichter seien von Mousaios und Orpheus inspiriert. Im Protagoras: Mousaios sei Prophet und Hierophant – d. i. Hoherpriester im Tempel der Demeter in Eleusis. Er gilt als Lehrer oder auch als Sohn des Orpheus oder des Eumolpus, des Begründers der Eleusinischen Mysterien. Numenius und Eusebius identifizieren ihn mit Moses.

20 Linus, Sohn des Apollo und der Kalliopē, Musiklehrer des Herakles. Nach Pausanias Sohn der Urania und des Amphimaros. Er wurde, weil er seinen Gesang mit dem Apolls verglich, von diesem getötet. Er war auch der Erfinder der Buchstaben und brachte Herakles das Schreiben bei. Weil er ihn tadelte, wurde er im Zorn von Herakles erschlagen.

21 Steuco: De Perenni philosophia, Cap. II. De tribus modis, quibus cognita est Sapientia, sed posteriore praestantissimo.

göttlich offenbart. Danach wird sie im Prozess der Tradierung immer weiter verdorben, und diese Verderbnis macht, dass sie bei den Spätgeborenen auf der dritten Stufe „wie eine Geschichte und ein Traum, kraftlos und verstümmelt angekommen“ sei.[22]

Aber die ursprüngliche Offenbarung enthalte die Wahrheiten, die sich bei allen Völkern fänden: „Es gibt eine Weisheitsüberlieferung seit der Weltschöpfung, die ihren Ursprung in Gott hat, der dem ersten Menschen seine Größe, seine Gottheit und seine großen Geheimnisse offenbart habe, und er habe gelehrt, dass diese im Sohn Gottes und im Schöpfer bestünden. Von daher wird klar, dass nahezu alle Völker gewisse schriftliche Überlieferungen von Vater, Sohn und Geist, von guten und bösen Engeln sowie von deren und der Welt Schöpfung haben.“[23] Die zentralen Wahrheiten sind also: 1. Die Welt hat ihren Ursprung in Gott. 2. Er hat dem ersten Menschen seine Größe, seine Göttlichkeit [d. i. die göttlichen Prädikate] sowie seine höchsten Geheimnisse offenbart. 3. Gott ist trinitarisch verfasst, der göttliche Vater ist Erzeuger des Sohnes, und der Heilige Geist geht von beiden aus. 4. Gott ist der Schöpfer guter und böser Engel sowie der Welt.

Trinität und Verbum divinum

Damit hat Steuco die Voraussetzung geschaffen, die Trinitätslehre, die Angelologie und die Dämonologie sowie die Theologie der Weltschöpfung in den Literaturen der Welt aufzusuchen und wiederzufinden. Die postdiluvianischen Völker von den Chaldäern bis zu den Römern überliefern, wie er meint, in ihren Literaturen die Restbestände paradiesischer Weisheit. Dabei handelt es sich um folgende Lehren: „1. Gottes Natur ist unermesslich und unveränderlich. 2. Er hat von Ewigkeit her eine Seele (mens) gezeugt, die später von der besseren Theologie Sohn Gottes, Stimme Gottes, Wort, Seele (mens) Weisheit genannt wurde und die man als Schöpfer aller Dinge bekannte.“[24]

---

22 Ebd.: „ad posteros tamquam fabulam & somnium, vilem, laceramque pervenisse (fol. 3 B).

23 Ebd.: „quandam fuisse ab orbe condito Sapientiae traditionem, principium habentem à Deo, qui primo homini magnitudinem, divinitatem, arcanáque sublimia sua revelarit, & is in Deo filium ac genitorem esse didicerit: hinc claret fuisse profectum, quòd omnes ferè gentes aliqua monumenta de Patre ac Filio, & Spiritu, de Angelis bonis & malis, de creatione eorum, & mundi, recondita suis literis habuerint.“ (fol. 3 C f.)

24 Ebd.: [1.] „Deum immensam, immutabilémque naturam, [2.] alteram ab aeterno Mentem genuisse, ejusdem etiam nominibus, quibus extrema postea maiorque Theologia, vocantes, nunc Filium Dei, nunc Vocem Dei, nunc Verbum, nunc Mentem, Sapientiámque: [3] eámque omnium fuisse rerum creatricem assuerunt.“ (fol. 3 F).

Steucos entscheidende Deutung der Logostheologie besteht darin, dass er, der Vorlage des Johannesprologs folgend, die zweite Person der Trinität und das Schöpfungswort gleichsetzt: Die Weltseele und die Weisheit sind unmittelbare Entäußerungen Gottes. Die nachhaltigste Theologie des Logos wird im Prolog des Johannesevangeliums verkündet; und sie wird ergänzt durch die Apokalypse. Danach hat der Logos vier Funktionen: 1. Der Logos ist die Entäußerung Gottes in seinem Sohn – „Im Anfang war das Wort" – 2. Er ist die Fülle der primordialen Weisheit der Welt, die als Weltseele und Makrokosmos sowie als verwirklichende Schöpferkraft gedeutet wird. Dogmatisch hat das zur Folge, dass, wie gelegentlich im Johannesprolog, der Heilige Geist und der kosmische Christus in den Funktionen des Logos absorbiert werden. 3. Er ist das inkarnierte Wort in Jesus Christus und 4. das Entscheidungswort des Weltenrichters.

Für seine Schöpfungstheologie braucht Steuco nur die beiden ersten Funktionen: den innergöttlichen und den Schöpfungslogos. Er stellt eine Liste derjenigen Autoren zusammen, bei denen er diese Wahrheiten findet. Seine Reihe beginnt mit den Chaldäischen Magiern – die Magie ist offensichtlich eine akzeptierte Wissenschaftsform, und sie liegt zeitlich am nächsten bei der paradiesischen Weisheit Adams –, sie setzt sich fort über den „Ägypter" Hermes Trismegistos zu den griechischen Dichtern Orpheus, Homer und Hesiod, reicht weiter über die vorsokratischen Naturphilosophen zu Plato, Aristoteles und Theophrast.

„Die Fürsten der Chaldäischen Theologie hießen in ihrer heimischen Sprache Magier, sozusagen Weise, oder Philosophen und Priester. Zweifellos ist Hermes Trismegistos der Urheber der ägyptischen Theologie, er beherrschte und strukturierte von alters her die griechische Theologie, die mit den sogenannten ‚Theologen' Orpheus, Homer und Hesiod verbunden wird, sowie die entsprechenden ‚Philosophen', nämlich Thales, Pythagoras, Anaxagoras, Empedokles, Parmenides und Plato. Und die neuesten, die sich aber von den alten nicht unterscheiden, sind Aristoteles und Theophrast."[25]

Allerdings geht Steuco nun nicht so vor, dass er die Chaldäischen Orakel, Hermes Trismegistos, Orpheus, Musaeus, Linus, Homer, Hesiod und die Vorsokratiker, schließlich Plato und Aristoteles nacheinander bespricht. Er entscheidet sich für die „systematische" Variante und stellt die Neuplatoniker in seiner Darstellung nach vorne, weil sie das Verbum Divinum respective die Mens Divina deutli-

25 Ebd.: „Principes Chaldaicae Theologiae fuerunt, quos patria lingua Magos, quasi sapientes, sive Philosophos & Sacerdotes appellabant. Antesignamus ac princeps AEgyptiae Theologiae extra controversiam fuit Mercurius Trismegistus, Graecam Theologiam ex antiquis rexit ac celebravit, quorum nomen pervenit ad posteros, praecipue Orpheus, deniceps Homerus & Hesiodus, quos Theologos dixerunt : è philosophis Thales, Pythagoras, Anaxagoras, Empedocles, Parmenides & Plato. Novissimi, sed superioribus nonnihil dispares, Aristoteles & Theophrastus." (fol. 3 F)

cher lehrten. Nach der Chronologie der Translatio Sapientiae gehören sie, wie Steuco natürlich weiß, in die Spätantike. In Buch I, Kap. XI-XX findet Steuco denn auch bei Porphyrius, Proklos und Plotin den Topos vom göttlichen Kind „de prole divino", den er mit der „mens eterna" und der „sapientia" identifiziert. Weltseele, Weisheit und das göttliche Kind repräsentieren mithin den Schöpfungslogos. Damit sind theologisch die systematischen Grundlagen der Philosophia perennis bestimmt.

1.5 Die Überlieferung der Trinitätstheologie / göttliches Wort, göttliches Kind, mens, Weltseele

Die Weisheit der Chaldäer: Chaldäische Orakel, die Erythreische Sibylle

Die Chaldäer sind das älteste Volk der Welt; Abraham war Chaldäer und er teilte gemäß der biblischen Chronologie 50 Jahre mit Methusalem, der ihn die überkommenen adamitischen Weisheiten lehrte. Aber Steuco kennt auch eine von der biblischen Überlieferung unabhängige chaldäische Weisheit, sie findet sich in den Prophetien der Erythreischen Sibylle, die als Tochter des Urpriesters Berosus[26] „De summi Dei filio oraculas" verkündet habe (fol. 4 A). In den „Dicta Magorum" – das sind die „Chaldäischen Orakel"[27] – die auf Zarathustra zurückgingen, heiße es: „Omnia perfecit Pater, ac Menti tradidit secundae, quam vocat primam hominum genus."[28] Aus der chaldäischen Theologie seien die Zeugnisse der Erythreischen Sibylle exzerpiert, die angeblich Chaldäerin war und Tochter des Berosus. „Sie heißt ‚eritreisch' wahrscheinlich nicht nach der Stadt in Ionien, sondern nach dem Persischen Golf und dem Roten Meer, das sich von Persien nach Indien erstreckt und ‚erytreus', d. i. rot genannt wird".[29] Auf diese uralte Sibylle gehe die

26 S. vor allem Augustin: De Civitate Dei 18, 23. Vgl. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Heilsgeschichtliche Inventionen. Annius von Viterbos *Berosus* und die historische Genealogie, in: Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit, hg. v. Anja Hallacker / Boris Bayer, Göttingen: V&R Unipress 2007, 301–330.

27 Die chaldäischen Orakel sind theurgische Gedichte, seit dem 5. Jh. n. Chr. bezeugt. Verfasser (nach der Suda): Julian der Theurg, der mit seinem Vater Julian dem Chaldäer im 2. Jh. gelebt und mit ihm zusammen die Offenbarungen aufgezeichnet haben soll. Edition: Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens, hg. v. Édouard des Places, Paris: Les Belles Lettres ^{5}2010.

28 fol. 4 B. Vgl. auch fol. 19E ff.

29 Steuco: De Perenni philosophia: „Ex Chaldaeorum Theologia sunt etiam Erythreae Sibyllae testimonia, quae Chaldaea fuit, filia, ut fama est, Berosi Chaldaei, appellata fortasse Erythrea,

Lehre vom himmlischen Kind zurück, das, vom Vater geschaffen, zugleich die Königin der sichtbaren und der unsichtbaren Welt sei. Diese Lehre stimme mit den Platonikern überein[30] und sei glaubwürdig.[31]

Steuco findet in den chaldäischen Orakeln auch den Beleg für die Wahrheit der christlichen Dogmatik (fol. 7 C). Dort heiße es von der Paterna Mens, sie sei uns als Weisheit des Vaters und als Intellekt eingepflanzt; sie sei Symbol seiner Gottheit in der menschlichen Seele. Philo von Alexandrien bestätige diese Lehre: „wie denn der Jude Philo an vielen Stellen anführt, das Wort sei der Archtetyp, das Urbild unserer Seele, und wir seien sein Abbild so, wie das Wort das Bild des Vaters sei.“[32] Das entspreche der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die das Buch Genesis lehre.

Das Buch Genesis ist dann der biblische Beleg, der reziprok die Wahrheit der Erithreischen Sibylle und der chaldäischen Orakel bestätigt: „Im Anfang“ habe der Geist Gottes über den Wassern geschwebt und diese fruchtbar gemacht. Numenius[33] habe diesen Geist Gottes als schöpferische „Mens secunda“ identifiziert (fol. 4 B).

Hermes Trismegistos als Theologe der Ägypter

Die Theologie des Corpus Hermeticum wird selbstverständlich im Alten Ägypten platziert; sie entspricht der Lehre der Magier und Sibyllen.[34] Steuco erkennt bei Hermes Trismegistus, dem „Theologen der Ägypter“ das Dogma der Trinität: „Dass die Ägypter die Gottheit dreimal anriefen, bedeutet, dass sie eine dreifache Gottheit meinten, und dass alle ihre Inschriften beweisen, dass es sich um göttliche Weisheit handelt.“[35] Vor allem aber sieht er im gesamten Altertum die Schöp-

non ab Erythris Ioniae urbe, sed a sinu Persico, & mari rubro, quod usque in Persas & Indiam pertinens, Erythreum, sive rubrum vocatur.“ (B. 19 E).

30 Ebd.: „Ex Theologia Chaldaeorum apud Sibyllas, de Prole divina, quòd sit Regina mundi visibilis, & invisibilis: & quod à Patre princeps constituta. Ex quibus est conformatio & comprobatio eorum, quae superius Platonici dixerunt.“ Überschrift Lib. I, Cap. XXI; Bl. 19 E).

31 Ebd.: I Cap. XXII: Fidelis esse Magorum, Sibyllarum testimonium (Bl. 20 E).

32 Ebd.: „quemadmodum tot locis fatetur Philon Iudaeus, afferens ipsum, Verbum esse Archetypum, exemplarque animi nostri: nos simulacrum eius, sicut ipse sit imago patris sui.“ (fol. 7 C)

33 Christlicher Platoniker im 2. Jahrhundert, ausführlich von Eusebius in der Praeparatio Evangelii zitiert.

34 Steuco: De Perenni philosophia: Cap. XXV: De Mercurio Trismegisto, Theologiam eius esse veram, id est ab antiquissimo illo Mercurio perscriptam: De Magis & Sibyllis. (fol. 23 F)

35 Ebd.: II, Cap. VI „Quod Aegyptii ter acclamabant, trinam Deitatem designantes, & quòd divinam sapientiam, omnia esse apud eos inscriptio demonstrabat. (fol. 40 A).

fungstheologie durch das göttliche Wort und das göttliche Kind vertreten: er berichtet „Über das göttliche Wort, ebenfalls aus Hermes Trismegistus, über dessen Kraft als Weltschöpfer, und dass es aus dem Vater geboren ist.“[36] Die Lehren des ägyptischen Hermes seien durch die Gesänge des Orpheus,[37] durch Pythagoras,[38] Philo von Alexandrien[39] und die Suda[40] bestätigt worden.

1.6 Die Überlieferung der Schöpfungstheologie

Das Buch Genesis als Dokument einer natürlichen theologia gentium

Das Buch Genesis ist bei Steuco die göttliche Offenbarung der Weltschöpfung; die Wahrheit dieser Offenbarung sah er schon durch die parallelen Lehren der Sibyllen, der chaldäischen Orakel und des ägyptischen Hermes Trismegistos bestätigt. Das Buch Genesis, verstanden als mosaische Physik, beschreibt den Prozess der Schöpfung aus dem Nichts /resp. Chaos – das Verhältnis Nichts und Chaos wird nicht eigens problematisiert – und anschließend die Ordnung der Natur sowie die Schöpfung des Menschen. Dieses Wissen sei bei Moses paradigmatisch und mit autoritativer Selbstverständlichkeit aufgeschrieben. Die Universalität des Schöpfungsglaubens, die der Lehre des Buchs Genesis entsprechen, weiß Steuco bei Hermes Trismegistos und bei den griechischen „Theologen“ bezeugt.

Moses, Hermes und die alte griechische Theologie

Das Corpus Hermeticum lehrt, wie Steucho stichwortartig referiert,

> dass die Schöpfung der Welt von uralter Zeit her bei allen Völkern gelehrt wird. Beinahe alle Philosophen haben diese alte Geschichte aus der Tradition der Väter unterschrieben.

36 Ebd.: I, Cap. XXIIII: De divino Verbo, ex eodem Trismegisto, & de virtute eius, quod sit opifex mundi, et quod nasceatur ex patre. (fol. 22 D).

37 Ebd.: „Ex Theologia Orphei, de Verbo divino, & quòd sit vox divina, & quòd formatur mundi (I, XXVIII, Bl 29 a).

38 Ebd.: I, XXX Testimonium de Patre, ac Filio, ex Numenio Pythagoreo: & quòd Pater sit primus, Filius secundus: & quod Filius agat omnia, Pater iubeat: & quòd Pater sit ipsum Bonum (31 f).

39 Ebd.: I, Cap. XXVI De Verbo divino, ex Philone Iudaeo, cuius dictis probetur verè priscum illum Mercurium ... (fol. 25, B).

40 Ebd.: Buch II, Cap.XVII: „Quod autore Suida Trismegistus de trina Diuinitate, sempiternáque Trinitate scripsit, quam solam dixit aeternam, inseperabilémque substantiam, & quòd creationem per Verbum Dei, quemadmodum & Moses, extitisse dicit.“ (fol. 50 b)

> Sie wird vor allem in der Theologie des Hermes Trismegistos über die Weltschöpfung erklärt. Hermes und Moses stimmen in ihrem Bericht über die Schöpfung überein. Über die Schöpfung des Lichts bzw. der Sonne, der übrigen Sterne, der Luft aus der vollkommenen Reinigung des Wassers [damit ist die Schöpfung der himmlischen Wasser gemeint]. Vor allem über die Schöpfung von Erde und Wasser, die die Ursprünge von allem sonstigen sind, gemeint sind Chaos oder Hyle. Über das Hervorkommen der Erde, die Schöpfung der Tiere und des Menschen als Imago Dei. Diese Theologie hat Ovid bei den Griechen gefunden und lateinisch beschrieben: ihre Götter seien Sterne, die aus Wasser bestünden. Beispiele aus Plato zeigen, dass sie dieser Theologie gefolgt sind.[41]

Steuco ist von einer kontinuierlichen paganen Tradition der Schöpfungstheologie von Hermes über die griechischen Theologen bis zu den griechischen Philosophen überzeugt: diese Lehre der Physica Mosaica ist der naturtheologische Aspekt seines Konzepts einer Philosophia perennis. In der Translatio sapientiae von den Chaldäern über die Ägypter folgt zunächst der theologische Sänger Orpheus:

> Orpheus bekennt, dass er der Theologie des Hermes über die Weltschöpfung gefolgt ist. Kleinere Autoren haben bestätigt, was vorher Orpheus geschrieben hat. Der erste Teil der Theologie des Orpheus sind Lobeshymnen auf den ewigen, allweisen und fruchtbaren Schöpfer. Nach Orpheus ist alles aus der fruchtbaren Weisheit des göttlichen Wortes entstanden. Der zweite Teil der Theologie handelt vom Chaos, der Schöpfung von Erde und Wasser, daraus seien dann die Formen der Dinge entstanden. In der Beschreibung der Schöpfung ähnelt Orpheus dem Moses. Die Sonne sei bei Orpheus Phaneta und bedeute die Lust und die Liebe der göttlichen Weisheit zu schaffen. Aus dem Chaos und dem Okeanos seien die Götter entstanden, das sind die Sterne des Himmels.[42]

41 Ebd.: VII, IX: „Ostenditur Creationem mundi ab antiquissimis omnium nationum fuisse confessam. Cunctos ferme Philosophos vetustae famae, patrúmque traditioni subscripsisse. Explicatur in primis Theologia Trismegisti de creatione mundi. Trismegistum cum Mose congruere in describenda Creatione. De creatione lucis, sive Solis, siderúmque aliorum, & aëris ex aquae purissima defecatione. Ante omnia de creatione terrae & aquae, quae ceteris fuere principia, dictum chaos ab illis, aut hyle. De nudatione terrae, creatione animalium, & hominis ad imaginem Dei creati. Hanc Theologiam vidisse Ovidium apud Graecos, Latinéque expressisse. Deos eorum esse sidera, factos ex aqua. Secutos esse priscos Graecos hanc Theologiam. exempla ex Platone.“ (fol. 140 D)

42 Ebd.: „Orpheum adorasse, secutumque esse Theologiam Trismegisti de constitutione mundi. Minores affirmasse quae prior Orpheus prodidisset. Primam Theologiae partem apud Orpheum, esse laudes Creatoris aeterni, sapientissimi, foecundissimi. Omnia nata esse ex faecunda sapientia verbi divini secundum Orpheum. Secundam Theologiae partem esse de Chao, nempe terrae & aquae creatione, post quas ex eis creatae sint formae rerum. Similem esse Mosi Orpheum in hac creationis assignatione. Phaneta esse Solem, apud Orpheum, Amorem ipsam divinam sapientiam creandi cupidam. Ex Chao & Oceano natos esse Deos, nempe sydera celestia.“ (VII, X. fol. 146 D)

Steuco findet in den (ps.-) homerischen Hymnen[43] und bei Hesiod Parallelen zur mosaischen Lehre, und noch Parmenides und Thales kann er als Vertreter der Physica Mosaica verstehen. „Homer und Hesiod", schreibt er, „haben dieselbe Theologie über den Ursprung der Welt und ihre Prinzipien wie die Vorgänger verehrt und besungen. Homer sagt, dass Erde und Wasser zuerst geschaffen wurden. Hesiod bestätigt und dichtet, dass das Chaos, d. i. Wasser und Erde als Prinzipien der Schöpfung zuerst da waren."[44] Zumal für Hesiod betont Steuco die Nähe zur mosaischen Schöpfungsgeschichte: Moses und Hesiod lehren, dass die Erde anfänglich ein Vakuum und unsichtbar gewesen sei, dann seien Erde, Himmel und Licht erschienen, und niemand wird denken, dass zwischen diesem Beginn und der Schöpfung der Dinge eine Ewigkeit vergangen sei.[45]

Noch die Ionischen Naturphilosophen stehen in der Lehrtradition des Buchs Genesis, wenngleich sie weitere theologische Ideen einführen. Parmenides und Thales hätten, meint Steuco, ihre Wahrheiten und Weisheiten von Homer und Hesiod übernommen; die Nähe zu Moses zeige sich zumal in der Lehre vom Wasser als Archē bei Thales. dieser meine damit das fruchtbare Wasser, das durch den göttlichen Geist besamt worden sei.

> Parmenides und Thales lehren die Schöpfung und dass Gott die ewige Liebe ist. Thales nennt Gott allein ewig und die Welt seine Schöpfung. Thales sagt, die Nacht gehe dem Tag voraus, wie Moses die Finsternis dem Lichte voranstellt. Die primordialen Wasser des Moses, sagt Thales, seien die Prinzipien, und der Geist (mens) der Schöpfer.[46]

Der göttliche Geist weht in der Weltweisheit; seine Wahrheiten sind die metaphysischen und die theologischen Grundbegriffe, die in der Philosophie zunächst keimhaft gedacht, dann fortentwickelt und endlich in der christlichen Theologie vollendet wurden. Erst die christliche Spekulation hat die Fülle der Offenbarungen des göttlichen Logos in den Blick genommen; vollständig begreifen wird auch

43 33 Hymnen an die Götter, am ausführlichsten der Hymnus an Demeter. Homerische Hymnen, hg. v. Albert Gemoll, Leipzig: Teubner 1886.

44 Ebd.: Homerum atque Hesiodum veneratos hanc Theologiam, similiter atque priores de mundi origine, & eius principiis cecinisse. Terram & aquam Homerum primas res creatas dixisse. Hesiodum primum fuisse Chaos, id est terram & aquam, totámque creationem affirmasse ac decantasse. (VII, X. fol. 149 E)

45 Ebd.: „Moses & Hesiodus praedicant antea vacuam terram invisibilémque fuisse, deinceps terram, caelum, lucem apparuisse: quos nemo putabit tamen interiecisse tempus aeternum ab illis exordiis, ad res creatis." (fol. 4 E)

46 Ebd.: VII, XII: „Parmenidem, Thalétemque creationem esse confessos. Amorem esse Deum sempiternum apud eos. Solum Deum aeternum dixisse Thaletem. Mundum opificium divinum appellasse. Noctem antecesisse diem, dixisse Thalem, ut Moses tenebras ante lucem. Aquas illas primordiales Mosaicas eum principium dixisse, Mentem autem creatricem." (fol. 150 E)

sie die göttlichen Geheimnisse nicht können. Aber genau darin besteht die Faszination einer solchen Lehre. Sie ist apologetisch und spekulativ zugleich und sie entfaltet ihre Lehren als Offenbarung eines Geheimnisses: Sie offenbart das, was dem menschlichen Denken zugänglich ist und bedenkt doch immer, dass der göttliche Geist das menschliche Verstehen „unendlich" übersteigt.

2 Philosophia perennis bis zum 20. Jahrhundert. Geschichte eines Fangworts

2.1 Frühe Wirkung Steucos

Steuchos Hauptwerk hat, obwohl es im 16. Jahrhundert noch mehrfach gedruckt worden ist[47], zunächst nur eine eher schüttere Wirkungsgeschichte gehabt. Es ist in der Sekundärliteratur meist im Zusammenhang des florentinischen Neuplatonismus gesehen worden, dessen Leitterminus seit Ficino Theologia Prisca war[48]. Das ist im Prinzip nicht falsch, aber es ging Steucho eben nicht vornehmlich um die uralte Theologie, die er auch behandelt, sondern um die ewige, perennierende Wirkung des göttlichen Logos.

Steucos Werk war in der Frühen Neuzeit keineswegs unumstritten. Gegenstand der Polemik war aber nicht „De perenni Philosophia" sondern seine „Cosmopoeia" von 1535.[49] Obwohl Steuco zu den Konzilsvätern der ersten Phase des Konzils von Trient gehörte, ist die „Cosmopoeia" auf den Index librorum prohibitorum des Tridentinums geraten. Das Buch wurde dann Gegenstand der Kritik im Kommentar zum Buch Genesis von Benedictus Pererius[50] und von Denis Pétaus Dogmatik.[51]

Eine der wenigen positiven Bezüge auf Steucos Philosophia perennis findet sich bei Leibniz. In einem Brief von 1687 an den Canonicus von Dijon, Simon Fou-

47 Die erste Auflage ist Lyon 1540 erschienen, weitere Auflagen, Basel 1542, Paris 1578, Venedig 1591.

48 S. vor allem: Schmitt, Charles B.: Prisca theologia e philosophia perennis. Due temi del Rinascimento italiano e la lora fortuna, in: Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro, Florenz 1970, 528–535. S. a. Maria Mucillo: La 'prisca theologia', und Günter Frank: Philosophia perennis als christliche Einheits- und Universalwissenschaft.

49 Steuco, Agostino Eugubino: Cosmopoeia vel, De mundano opificio. Expositio trium capitum Geneseos in quibus de creatione tractat Moses, Lyon: Sebastian Gryphius 1535.

50 Pereira, Benito: Disputationes in Genesim, Bd. 1, Köln1601, 17b.

51 Pétau, Denis: Dogmata Theologica Dionysii Petavii e societate Jesu. Ed. Nova. Tom. I, Paris: Vivès 1865, I, III, 5,3 S. 289 a f.

cher, der ihn möglicherweise auf Steuco hingewiesen hatte, urteilt er: „J'ai vû Augustinus Steuchus Jugubinus de perenni philosophia, mais son dessein est principalement d'accommoder les anciens au christianisme (ce qui est en effect tres beau), plutost que de mettre les pensées de philosophie dans leur Jour."[52] Eigentlich hatte Leibniz in der Préface seiner Théodicée darauf hingewiesen, dass die „Heiden" ihre Götter lediglich in Kulten verehrt hätten; nur die Hebräer hätten ihre Lehre in Dogmen formuliert: „Abraham et Moyse ont établi la croyance d'un seul Dieu, source de tout bien, auteur de toutes choses".[53] Das widersprach durchaus dem Geist und dem Buchstaben Steucos. In einem Brief von 1714 an Nicolas Remonde, der die „Théodicée" begeistert aufgenommen hatte, verwendet er den Terminus Philosophia perennis eher als unspezifisches Fangwort, aber durchaus anders als seinem Brief an Foucher von 1687:

> Si j'en avois le loisir, je comparerois mes dogmes avec ceux des anciens et d'autres habiles hommes. La vérité est plus repandue qu'on ne pense, mais elle tres souvent fardé, et tres souvent aussi enveloppée et même affoiblie, mutilée, corrumpue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou (pour parler plus generalement) dans les anterieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumiere des tenebres; et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia.*[54]

Allerdings blieb Leibniz' Selbstcharakterisierung seiner Philosophie, sie suche das Gold im Schmutz und die Diamanten im Bergwerk, singulär. Vielleicht meinte er mit der Formel „perennis quaedam philosophia" seine Konzeption der Characteristica universalis, an der er auch in seinen letzten Lebensjahren festhielt, aber die hatte mit Steucos Ideen wenig gemeinsam.

2.2 Steucos Quellen und die philologische Kritik

Die Philologie des 18. und 19. Jahrhunderts begriff sich als kritisch. Im Bezug auf Steuchos Quellen, die er in seiner Philosophia perennis verwendet hatte, war diese Kritik vernichtend. Champollion (1790–1832) entzifferte 1822 die Hieroglyphen und zerstörte mit dieser Entdeckung die Theorie einer ursprünglichen theologisch-philosophischen Weisheit, die sich in den Hieroglyphen verberge; ein paar Jahre

52 Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften, hg. v. Carl Immanuel Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890, Bd. 1, 395.
53 Ebd., Bd. 5, 26.
54 Ebd., Bd. 3, 624 f. Vgl. die „Introduction" von Charles B. Schmitt in: Steuco, Agostino: De perenni Philosophia, New York/London: Johnson Reprint Corporation 1972, v–xvii, S. xiii.

später demontierte der Königsberger Philologe Christian August Lobeck (1781–1860) in seinem Aglaophamus[55] endgültig die Vorstellung einer ursprünglichen griechischen Theologie, die von den Ägyptern auf die Griechen gekommen sei. Das Corpus Hermeticum war seit der Frühen Neuzeit verdächtigt worden, eine spätantike Kompilation zu sein[56], die Figur des Hermes Tresmegistos hatte sich zum Literaturphantom verflüchtigt, und die Chaldäischen Orakel wurden als Pseudepigraphien spätantiker Autoren denunziert. Die Idee einer Lingua Adamica war seit den Diskussionen um den natürlichen Sprachursprung in den 1750er Jahren als theologisches Phantasieprodukt gründlich diskreditiert. Und selbst die theistischen Religionen hatten sich von der Idee einer primordialen Sophienwelt wohl weitgehend verabschiedet. Von den Überzeugungen Steuchos blieb so gut wie nichts mehr historisch akzeptabel.

2.3 Philosophia perennis als Leitterminus katholischer Apologetik

Die philologischen Diskussionen um die antiken Pseudepigraphien vollzogen sich, ohne dass Steuco oder sein Konzept einer „Philosophia perennis“ überhaupt als Gegenstand einer expliziten Kritik erschien. Aber im 20. Jahrhundert erfuhr der Terminus „Philosophia perennis“ eine Neugeburt, freilich in einer Weise, die nur partiell mit den Konzeptionen Steucos übereinkam.

Philosophia perennis wurde Leitbegriff und Fangwort einer Philosophie, die überzeitliche Wahrheitsansprüche zu lehren vorgab, die sich als antimaterialistisch und idealistisch verstand. Als spezifisch katholische Philosophie wollte sie sich zugleich gegen die Universalitätsansprüche des als evangelisch wahrgenommenen Deutschen Idealismus neu konstituieren. Der wichtigste Vertreter dieser Richtung war der Prager Philosoph und Pädagoge Otto Willmann (*1839 in polnisch Lissa, + 1920 in Leitmeritz). Seine dreibändige „Geschichte des Idealismus“[57] geht von der überzeitlichen Geltung christlicher Grundsätze aus, die für ihn bereits mit dem „Idealismus der Vorzeit“ (Bd. 1 S. 5) beginnt. Er wehrt sich vehement gegen die Idee, den Begriff „Idealismus“ mit dem „Deutschen Idealismus“

55 Lobeck, Christian August: Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres, Königsberg: Borträger 1829 (ND Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961), Buch I: Eleusina; Buch II: Orphica; Buch III: Samothracia.

56 Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und Neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance, hg. v. Martin Mulsow, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

57 Willmann, Otto: Geschichte des Idealismus, 3 Bde., Braunschweig: Vieweg 1894–1897. Zitiert ist die 2. Auflage Braunschweig, Vieweg 1907.

kurzzuschließen, bezieht sich vielmehr auf die Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts, die mit der Entdeckung der vedischen Hymnen eine philosophische Tradition aufgefunden habe, die die Ansicht Platos (Philebos 16 c) bekräftige, dass sich die Philosophie auf eine ursprüngliche „göttliche Vernunft und Weisheit" zurückführen lassen müsse. Deshalb seien

> die Angaben der Griechen, welche den Brahmanen, den Magiern, den Chaldäern und zudem den ‚sogenannten Judäern in Syrien' nicht bloß eine alte Weisheit, sondern auch ‚alle Lehren über die Natur' zuschrieben, nicht so unglaubhaft, und die Arbeiten älterer Gelehrten, welche, wie Marsilius Ficinus, Augustinus Steuchus, Gerhard Voß, Ralph Cudworth, Thomas Gale u. a. religiöse Lehren und vorgeschichtliche Traditionen als Hintergrund der griechischen Philosophie nachzuweisen versuchten, nicht so verfehlt und müßig (Bd. 1. S. 4).

In der Tat behandelt Willmann auf den ersten 265 Seiten des ersten Bandes seiner Geschichte des Idealismus Mysterienwissen, ägyptische und chaldäische Weisheiten, magische Lehren, die Veden und das Alte Testament als „Vorgeschichtliche Anfänge der Philosophie" und beschreibt Veda und Vedanta, Thora und Kabbala, politische und physische Theologie unter der Überschrift „Die Theologie als Grundlage der Philosophie und des Idealismus im Besonderen". Erst dann beginnt für ihn der „vorplatonische Idealismus".

Willmann weiß sich dabei durchaus in der Tradition von Agostino Steuco. Dessen Hauptwerk „Philosophia perennis" habe, wie er im dritten Band seiner „Geschichte des Idealismus" ausführt, das geschichtstheologische Konzept einer ursprünglichen, aufs Christentum zulaufenden Weisheit entfaltet, das gegen den „unechten Idealismus" in der Nachfolge Descartes' verteidigt werden müsse. Steuco lehre „eine Philosophie der Geschichte. Er erkennt als das Innerste im Leben der Völker und als Nerv der geschichtlichen Entwickelung das auf Gottseligkeit und Weisheit gerichtete, Religion und Wissenschaft vereinigende Streben" (III, 177). Diesem Programm sieht sich auch Willmann verpflichtet. Philosophia perennis ist sein Kampfkonzept gegen den Pantheismus und Monismus des 19. Jahrhunderts.

> Die echte philosophia perennis, welche mit den Weisen anhebt, die Pythagoras als die alten verehrte, und im griechischen und christlichen Idealismus sich hinbreitet, entstammt aber einem erleuchteten Bedürfnisse der Menschennatur, und ihre Dauer ist nicht eine Absonderlichkeit, sondern in der Sache begründet." (II, 543)

Die Sammlung von Willmanns Aufsätzen trägt deshalb die programmatische Überschrift „Aus der Werkstatt der Philosophia perennis"[58] zu Recht.

58 Willmann, Otto: Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Gesammelte philosophische Schriften, Freiburg i. Br.: Herder 1912.

Willmann hat mit dieser Wiedererweckung des Terminus „Philosophia perennis“ offensichtlich einen Nerv der Philosophie des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts getroffen. Der Terminus ließ sich als Schlagwort und Gegenbegriff gegen den Historismus und seine relativistischen Wahrheitsimplikationen verwenden, wie er vor allem von Ernst Troeltsch und seiner Schule diskutiert wurde[59]. Und so wurde „Philosophia perennis“ zum antihistoristischen Schlagwort.

Im Jahr 1930 erschien die zweibändige Festschrift für den damals führenden katholischen Münchner Neuscholastiker Josef Geyser mit dem Titel „Philosophia perennis“. Der Untertitel lautet „Abhandlungen zur systematischen Philosophie.“[60] Der Herausgeber Fritz Joachim von Rintelen schreibt in seinem Geleitwort: „Wir haben die Festschrift *Philosophia perennis,* Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart genannt, weil dieser ehrwürdige, von Steuchus (1540) geprägte und von Leibniz bevorzugte Name uns auf den jenseits aller Entwicklungen und Veränderungen bleibenden ewigen Bestand philosophischer Urwahrheiten, die sich auch hier wieder zur Geltung bringen sollen, hinweist.“[61] Allerdings gibt sich von Rintelen mit diesem Statement zufrieden; und der Gedanke wird denn auch auf den folgenden 1250 Seiten in 4° nicht weiter verfolgt. Philosophia perennis ist als selbstverständlicher Leitterminus katholischer, vornehmlich neuscholastischer Philosophie verwendet; lediglich der Aufsatz von Franz Sawitzki geht explizit auf die Thematik ein. Die Pointe ist katholische Apologetik, dass nämlich die Philosophia perennis die heilsgeschichtliche Option biete, die allen Relativismus aufhebe.[62] Sawitzki positioniert die Philosophia perennis, ohne auf Steuco einzugehen und auch ohne Otto Willmann zu erwähnen, gegen Hegels „Pantheismus“, Schopenhauers Pessimismus und Spenglers Relativismus. Aus der Profangeschichte lasse sich kein Sinn der Geschichte gewinnen: nur die christliche Heilsgeschichte eröffne mit ihrer Lehre vom Reich Gottes eine Vollendungsperspektive.

59 Vgl. Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme, Tübingen: Mohr Siebeck 1922; ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 3: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch, Berlin: Pan Verlag 1924.

60 Philosophia perennis (Festschrift für Josef Geyser zum 60. Geburtstag), hg. v. Fritz-Joachim von Rintelen, 2 Bde., Regensburg: Habbel 1930.

61 Ebd., Bd. 1, IX.

62 Sawitzki, Franz: Die Geschichtsphilosophie als Philosophia perennis, in: Philosophia perennis (Festschrift für Josef Geyser zum 60. Geburtstag), hg. v. Fritz-Joachim von Rintelen, 2 Bde., Regensburg: Habbel 1930, Bd. 1, 511–524.

2.4 Transkulturelle Spiritualität als Philosophia perennis

Das mit Abstand einflussreichste Buch zum Thema einer Philosophia perennis wurde zuerst 1945 gedruckt, es erfuhr zahlreiche Auflagen und Übersetzungen bis in die Gegenwart: Aldous Huxleys „Perennial Philosophy“.[63] Ohne auf den historischen Zusammenhang des Konzepts einzugehen, kapert Huxley den Begriff „perennial philosophy“ von der katholischen Apologetik und benutzt ihn als Fangwort und Etikett; und er hat damit Erfolg. Er nimmt den antihistoristischen Drall auf, den ‚Philosophia perennis‘ seit Otto Willmann hatte, und verbindet ihn mit dem Religionsbegriff, der seit William James’ „Variety of religious experiences“ (zuerst 1902, zahlreiche Auflagen bis heute) die angelsächsische Religionsphilosophie bestimmte. James (1842–1910), Psychologe und Philosoph, der seit 1882 Mitglied von Helena Blavatskys „Theosophical Society of America“ war und auch an spiritistischen Sitzungen teilnahm,[64] hatte das Erlebnis des Göttlichen als Bedingung einer persönlichen religiösen Überzeugung beschrieben; ein Erlebnis, das durchaus auch mit toxischen Mitteln erzeugt werden könne. Diese Erfahrung des Göttlichen sei als psychologische Realität Grundlage aller Religiosität, und sie äußere sich in Berichten von Virtuosen aller Religionen, zumal bei Mystikern, die ihre Erlebnisse vielgestaltig mitgeteilt hätten. James‘ Buch ist voll von solchen Erfahrungszeugnissen.

Aldous Huxley übernimmt dieses Konzept von James – ohne diesen im Übrigen ausdrücklich zu zitieren – und gibt ihm den suggestiven, in der kontinentalen Tradition eingeführten Titel in der englischen Variante: „Perennial Philosophy“. Das Buch stellt abendländische, islamische, indische und chinesische Religions- und Mystik-Zeugnisse vor; es handelt sich um eine Zusammenstellung von kurzen Texten aus westlichen und östlichen Traditionen, die von Huxley mit Kommentaren versehen sind. Das Buch bietet eine Sammlung von religiösen Aphorismen, Berichten, Erleuchtungen, Gebeten und Initiationstexten aus allen Weltkulturen, eine Art Potpourri mystischer Gotteserfahrung. Man kann dieses Buch als Initiation in eine theosophische und esoterische Praxis lesen – und so ist es auch benutzt worden und so wird es noch benutzt.

63 Huxleys, Aldous: Perennial Philosophy, New York: Harper 1945. Übersetzung in zahlreiche Sprachen und immer wieder bis in die Gegenwart neugedruckt.

64 S. den amerikanischen Wikipedia-Artikel. Dort gibt es auch ein Foto, das James bei einer spiritistischen Sitzung zeigt; https://en.wikipedia.org/wiki/William_James (28.12.2022).

2.5 Historische vs. Erlebnisreligiosität

Bleibt bei allem zum Schluss die Frage, worin denn die anscheinend bleibende Faszination des Konzepts der Philosophia perennis/perennial Philosophy besteht.

Ich selbst habe vor mehr als 25 Jahren ein Buch mit dem Titel „Philosophia perennis, Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit“[65] verfasst und mich über alle scholastischen und esoterischen Implikationen, die dieser Begriff im 20. Jahrhundert erfahren hatte, hinweggesetzt. Mein Anliegen war damals, unter dem Titel Philosophia perennis, den ich von Steuco übernommen habe, die historischen Grundzüge und die Hauptbegriffe des abendländischen, religiös geprägten Weltbildes zu skizzieren, das sich im 19. Jahrhundert auflöste.[66]

Das war eine durchaus historistische Perspektive; sie stimmte weder mit Willmanns noch mit Huxleys Ideen einer Philosophia perennis überein. Die Konzeption einer ewigen Wahrheit, wie sie Willmann vertrat, und die individuelle Erlebnisreligiosität von James und Huxley haben hingegen einen ausgeprägten antihistoristischen Drall. Ihre Wahrheiten müssen wahr sein und dürfen nicht vergehen. Während der Anspruch auf unveränderliche Wahrheit in der katholischen Philosophie an den Überlieferungen der christlichen Offenbarung und der daraus entstandenen Dogmatik orientiert ist, behauptet das Religionskonzept von William James und Aldous Huxley, es handele sich bei der „perennial philosophy“ um eine mystisch-religiöse Erfahrungspsychologie, die allen Menschen gemeinsam sei und sich bei jedem begabten Menschen in strukturell analoger Weise wiederholen könne. Eine solche Erfahrungsreligiosität bedient die Dialektik des mystischen Erlebnisses: Diejenigen, die ein solches Erlebnis gehabt zu haben meinen, sind fasziniert und erschreckt, wie wollen das Ereignis wiederholt haben und fürchten sich zugleich davor. Diejenigen, die solche Erlebnisse nicht erfahren haben, sind auf die Berichte der Erfahrungsvirtuosen angewiesen; sie beneiden diese und sind doch froh, die Erfahrungen nicht machen zu müssen. Aber die Berichte erscheinen ihnen als Zeugnisse von Geheimnissen, die sich den Virtuosen offenbart haben. Und hier wirkt dann die Dialektik des Heilswissens und des Geheimnisses.

65 Schmidt-Biggemann: Philosophia perennis.

66 Zu diesem Prozess jetzt: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Der Dämon des 19. Jahrhunderts. Anatomie eines überforderten Säkulums, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2021.

2.6 Dialektik der Heilsgeschichte

Nach dem Konzept der Philosophia perennis ist die gesamte Weltweisheit unvollkommener und unvollendeter Ausdruck der einen verborgenen Wahrheit. Diese Wahrheit sei, freilich verschleiert, in allen Weisheitslehren und Philosophien zu finden; diese Lehre ist allen Varianten der Philosophia perennis gemeinsam. Ob sich die „Wahrheit", wenn sie sich denn unverschleiert zeigt, als mystische Einheit zwischen Erkennendem/Fühlendem und Gefühltem erweist, und ob sie dann überhaupt noch benennbar ist, ob sie durch philosophische und theologische Konstruktionen repräsentiert werden kann oder ob sie durch die Versprechungen der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte mit ihren Messianismen narrativ erfasst werden kann, ist in der Wirkungsgeschichte des Konzepts der Philosophia perennis bis in zwanzigste Jahrhundert unentschieden. Es könnte sein, dass die Erlösungsversprechen von Judentum und Christentum von James und Huxley auch auf andere Religionen übertragen worden sind. Wie dem auch immer sei, jedenfalls ist das Konzept der Weltgeschichte als Heilsgeschichte seit Steucos Religionsphilosophie für alle Religionen virulent, und es unterstellt, dass das Sündenfalls- und Erlösungsnarrativ für alle Welt paradigmatisch ist.

Die Erlösungshoffnung, die in der jüdischen Erlösungsprophetie sichtbar und schließlich in die christliche Behauptung umgeschlagen ist, wir seien schon erlöst, bestimmt das Verhältnis von Altem und Neuem Testament. Das Buch Genesis berichtet vom Sündenfall, die Propheten verkünden den Messias, das Neue Testament identifiziert Jesus von Nazareth als diesen Erlöser und Paulus schreibt über die endgültige Erlösung, in dieser Welt sähen wir alles in Spiegel und Gleichnis, in der kommenden Welt hingegen die Wahrheit Gottes von Angesicht zu Angesicht.

Aber die jetzt noch verborgene Wahrheit ist eben nur halb verborgen. Sofern sie die Wahrheit der göttlichen Schöpfung ist, ist sie einerseits manifest. Andererseits bleibt sie geheimnisvoll: Nach dem Narrativ der Philosophia perennis können wir das Wesen der Dinge nicht erkennen, weil uns mit der Vertreibung aus dem Paradies die Lingua Adamica abhandengekommen ist. Diese Mustergeschichte kann man verallgemeinern. Sollten wir, wie auch immer, Einsicht in das Wesen der Dinge erhalten – das ist das Versprechen von „Gnosis" – dann wüssten wir mehr; aber was wüssten wir? Wäre dieses Wissen das Heil selbst? Die Anschauung Gottes? Ist die durch Bewusstseinserweiterung zu erreichen? Friedrich von Spee hat 1623 gedichtet:

> Bedeck o Mensch dein Angesicht,
> Vor diesem Licht bestehst du nicht.
> Kein Mensch auf dieser Erde kann
> Den Glanz der Gottheit schauen an.

Warum bleiben diese Geschichten von der verborgenen, heilsträchtigen Wahr-Weisheit attraktiv? Ich vermute, wegen des Erklärungskomforts des Konzepts der Heilsgeschichte. Es ist der Komfort, die Kontingenz des Daseins besser bewältigen zu können, wenn man denn den verborgenen Heils-Sinn des Daseins ent-decken könnte. Das Konzept ist jüdisch und christlich, und es scheint von suggestiver Wirkkraft auch auf die Esoterik zu sein. Die esoterischen Propheten nehmen, wie die biblischen, für sich in Anspruch, „Gnosis", Heilswissen zu haben, wie es biblisch in der „Sophia" vereint war und in der Lingua Adamica ausgesprochen werden konnte.

Freilich wird sich erst in der Zukunft zeigen, ob diese Weisheit sich tatsächlich als Heilswissen erweisen wird. Die Propheten behaupten immer, auf der Schwelle dieser Zukunft zu stehen und mehr zu wissen. Normalen Wesen – mir jedenfalls – bleibt diese Einsicht verborgen.

Bibliographie

Arnim, Johannes von: Stoicorum veterum fragmenta, 3 Bde., Bukarest: Humanitas 2016

Dietsch, David Karl Philipp: Die Hymnen des Orpheus, griechisch und deutsch, Erlangen: Palm und Enke 1822

Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und Neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance, hg. v. Martin Mulsow, Tübingen: Mohr Siebeck 2002

Frank, Günter: Philosophia perennis als christliche Einheits- und Universalwissenschaft, in: Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit, hg. v. Herbert Jaumann / Gideon Stiening, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 319–344

Freudenberger, Theobald: Augustinus Steuchus aus Gubbio. Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497–1548) und sein literarisches Lebenswerk, Münster: Aschendorf 1935

—— Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani, in: Historisches Jahrbuch 56/1936, 15–45

Homerische Hymnen, hg. v. Albert Gemoll, Leipzig: Teubner 1886

Huxley, Aldous: Perennial Philosophy, New York: Harper 1945

Hymnes Orphiques, hg. v. Marie Christine Fayant, Paris: Les belles lettres 2014

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften, hg. v. Carl Immanuel Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890

Lobeck, Christian August: Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres, Königsberg: Borträger 1829 (ND Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961)

Mucillo, Maria: La ‚prisca theologia' nel ‚de perenni philosophia' di Agostino Steuco, in: Rinascimento 28/1988, 41–111

Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens, hg. v. Édouard des Places, 5. Auflage Paris: Les Belles Lettres 2010

Orphicorum Fragmenta, hg. v. Otto Kern, Berlin: Weidmann 1922

Pereira, Benito: Disputationes in Genesim, Bd. 1, Köln 1601

Pétau, Denis: Dogmata Theologica Dionysii Petavii e societate Jesu. Ed. Nova. Tom. I, Paris: Vivès 1865

Philosophia perennis (Festschrift für Josef Geyser zum 60. Geburtstag), hg. v. Fritz-Joachim von Rintelen, 2 Bde., Regensburg: Habbel 1930
Sawitzki, Franz: Die Geschichtsphilosophie als Philosophia perennis, in: Philosophia perennis (Festschrift für Josef Geyser zum 60. Geburtstag), hg. v. Fritz-Joachim von Rintelen, 2 Bde., Regensburg: Habbel 1930
Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit, hg. v. Anja Hallacker / Boris Bayer, Göttingen: V&R Unipress 2007, 301–330
—— Art. Vorsintflutlich, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe 2001, Sp. 1218–1222
—— Der Dämon des 19. Jahrhunderts. Anatomie eines überforderten Säkulums, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2021
—— Heilsgeschichtliche Inventionen. Annius von Viterbos *Berosus* und die historische Genealogie, in: Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit, hg. v. Anja Hallacker / Boris Bayer, Göttingen: V&R Unipress 2007, 301–330
—— Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Lingua Adamica and Philology. The Rise and Destruction of a Concept, in: Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies 2017, 247–266
—— Philosophia Perennis. Philosophische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998
—— Preface, in: ders.: Philosophia perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought, Dordrecht: Springer 2004, XIII-XIX
—— Vom Glanz des göttlichen Wortes. Dimensionen spekulativer Bibelauslegung, Freiburg i. B.: Herder 2024
Schmitt, Charles B.: Introduction, in: Steuco, Agostino: De perenni Philosophia, New York/London: Johnson Reprint Corporation 1972, v–xvii
—— Perennial Philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz, in: Journal of the History of Ideas 27/1966, 505–532
—— Prisca theologia e philosophia perennis. Due temi del Rinascimento italiano e la lora fortuna, in: Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro, Florenz 1970, 528–535
Steuco, Agostino Eugubino: De Perenni philosophia libri decem. De Mundi exitio. De Eugubij, urbis suae nomine, Tractatus, Paris: Sonnius 1578
—— Cosmopoeia vel De mundano opificio. Expositio trium capitum Geneseos in quibus de creatione tractat Moses, Lyon: Sebastian Gryphius 1535
Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme, Tübingen: Mohr Siebeck 1922
—— Gesammelte Schriften, Bd. 3: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge, Berlin: Pan 1924
Willmann, Otto: Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Gesammelte philosophische Schriften, Freiburg i. Br.: Herder 1912
—— Geschichte des Idealismus, 3 Bde., Braunschweig: Vieweg 1894–1897 (2. Auflage Braunschweig: Vieweg 1907)

Tine Van Osselaer and Leonardo Rossi

The Challenge of Stigmatics

The Local Clergy as Guardians of Orthodoxy, c. 1800–1950

Abstract: Der Beitrag konzentriert sich auf die Rolle des lokalen Klerus als Hüter der Orthodoxie angesichts der Herausforderungen, die sich aus neuen religiösen Bewegungen, inspiriert von mystischen Erfahrungen von Stigmatiker, ergeben. Er bezieht sich auf die Studien von Peter Jan Margry (2019) und Joseph Laycock (2014) über Marienerscheinungsbewegungen und religiöse Abweichung, die gezeigt haben, dass die Grenzen zwischen Abweichung und Orthodoxie regelmäßig und auf praktischer Ebene ausgehandelt werden mussten. Der Fokus liegt auf dem europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts und insbesondere auf der Rolle des lokalen Klerus als Vermittler zwischen den Gläubigen und den Mystikern auf der einen Seite und den kirchlichen Behörden auf diözesaner und römischer Ebene auf der anderen Seite. Für die Ortsgeistlichen bedeutete die Anwesenheit eines Mystikers in der Pfarrei immer eine Abwägung. Sie hatten die Aufgabe, einen Mittelweg zwischen dem Willen ihrer Vorgesetzten, denen sie gehorchen mussten, und den Gefühlen ihrer Gemeindemitglieder, denen sie ihre geistliche Betreuung anboten, zu finden.

1 Religious Deviance and the Local Clergy

1.1 The Boundaries of Catholicism

On 17 January 1927, the Bishop of Trier, Mgr Franz Rudolf Bornewasser, wrote to Dechant (Dean) Faber in Bickendorf, asking him to leave the parish voluntarily. He claimed that he had made his decision because of the "severe damage that a continuing stay of Your Honour in the Bickendorf parish would do to the pastoral care and the interests of the Church".[1] In his statement, the Bishop also referred to the fact that Dean Faber had not accepted this decision concerning Anna Maria Göbel, who allegedly bore the wounds of Christ and had been reproached for

1 "Die Gründe für diese meine Aufforderung beruhen auf den schweren Schäden, die ein weiteres Verbleiben Euer Hochwürden in der Pfarrei Bickendorf für die Seelsorge und die Interessen der Kirche nach sich ziehen müsste". Bistumsarchiv Trier (BT), BIII.12, 10 Bd. 3a, Causa Göbel-Faber, Bickendorf (Göbel), letter from Mgr Bornewasser to Faber, 17.1.1927.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-003

causing public alarm and endangering religious and moral life.[2] Faber continued to support the stigmatic, despite being obliged "to show in all your conduct that you completely submit to the Bishop's decision and refrain from all that could damage the authority of the bishop in the eyes of the faithful".[3] The Bishop further argued that Faber's continued support of the stigmatic in spite of his decision "confuses the conscience of the children of your parish, produces a strong aversion in many against your management and brings strife and enmity into Your parish".[4] The Bishop also feared that Faber might cause damage to "the Church and souls" in other matters and considered the preconditions of Canon Laws 2147 and 2148 applied in this case. As such, he claimed that a "useful and efficient sacerdotal ministerium" ("*utile et efficax ministerium sacerdotale*") could no longer be hoped for and the necessary steps needed to be taken. Faber had to go.

A few months later, on 1 May, the Bishop addressed the Bickendorf parishioners in a letter that was read aloud during early and high mass. In this letter, he told the faithful that he had asked Pastor Faber to leave and that when Faber refused to do so he had ordered a formal investigation (in fact, two examinations had taken place) which had confirmed that it would be better for the parishioners and the pastor if someone else took over. Faber had been offered "three beautiful parishes"[5] but had refused to move. In fact, Faber had appealed to Rome, and as long as the Sacred Congregation of the Council (S. Congregatio Concilii)[6] had not communicated its decision, he could not be in charge of the parish.[7] A few weeks later, on 22 May 1927, the Bishop sent a new letter informing the parishioners that Rome had rejected Faber's appeal and he had to leave the parish.[8]

2 See the letter from Faber to the vicar general, BT, BIII.12, 10 Bd. 3a, Göbel, Hauptakten I, April 1924-April 1927, 18.6.1925.

3 "… hätten Sie die Pflicht gehabt, durch Ihr gesamtes Verhalten zu zeigen, dass Sie sich der Entscheidung Ihres Bischofs vollständig unterwerfen und alles unterlassen, was die Autorität des Bischofs in den Augen der Gläubigen gefährden konnte". BT, BIII.12, 10 Bd. 3a, Göbel, Hauptakten I, letter from Mgr Bornewasser to Faber, 17.1.1927.

4 "… verwirrt die Gewissen Ihrer Pfarrkinder, erzeugt in viele eine starke aversio gegen Ihre Amtsführung, bringt schweren Unfrieden und Feindschaft in Ihre Pfarrei …. zum Schaden der Kirche und Seelen der endliche Ausgang der Sache sein könnte". BT, BIII.12, 10 Bd. 3a, Göbel, Hauptakten I, letter from Mgr Bornewasser to Faber, 17.1.1927.

5 "… drei schöne Pfarreien" BT, BIII.12, 10 Bd.3a, Göbel, Hauptakten I, letter to the parishioners in Trier, 1.5.1927.

6 Now the Dicastery for the Clergy: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_pro_31051999_en.html (9.6.2022).

7 BT, BIII.12, 10 Bd. 3a, Göbel, Hauptakten I, letter to the parishioners in Trier, 1.5.1927.

8 Ibid., letter to the parishioners in Trier, 22.5.1927.

As this short summary of the letters shows, the Bishop was very clear about the role the pastor was expected to play in the affair: he was to confirm through his actions the findings of the hospital medical commission that had examined the stigmatic, which had led to her being disapproved of by the diocesan authorities. Even more importantly, Faber had to function as the diocese's voice in controlling mystical (epi-)phenomena[9] and religious deviance. In refusing to do so, his actions created a bad impression. Faber's case provides a good example of how the misconduct of priests was considered damaging to the reputation of the bishop, the Church and their pastoral care.

This article discusses the central role of the local clergy in safeguarding the orthodoxy and orthopraxy of the Catholic Church. It explores their interactions with the faithful and with the ecclesiastical authorities. However, as the focus on the clergy already indicates, it does not build on a difference between a popular audience and those who were theologically trained, or between an elite and popular Catholicism. Instead, it examines what John Laycock, in his study of one modern Marian apparition movement, called the "imagined boundaries of Catholicism" – the lines between what was regarded as deviant and what was not. Referring to the work of Meredith McGuire, Laycock notes: "[c]ategories such as "mainstream Catholic" and "cult" are not objective realities but the result of a series of battles over legitimacy". Whenever they appear, there is an exertion of power at play. He further argues that as historians we need to "historicise these definitional boundaries and pay attention to their contested nature".[10] In the Catholic Church, we see this boundary-setting at work in "encyclicals, letters and

9 While "Mystik" ("misticismo") and "mystisch" ("mistico/a") are used in our sources (i.e. ADDF, S.O., Devotiones Variae, 1926, Cosenza, Aiello Elena, affettata santità [ex monaca del Preziosissimo Sangue] e circa un certo ordine di suore, 64r and 79r), "mystical epiphenomena" and "paramystical" are not. These terms have been adopted from scholars such as Lawrence Cunningham (Evelyn Underhill's "Mysticism: An Appreciation", Spiritus: A Journal of Christian Spirituality, 12.1/2012, 106–112, p. 109) and Luigi Borriello/Raffaele Di Muro (Dizionario dei fenomeni mistici Cristiani, ed. Luigi Borriello / Raffele Di Muro, Milan: Ancora 2014, 42–43 ("mystical epiphenomena"), 105 ("paramysticism")). Whenever a term from our sources is used, it will be put in quotation marks. For "religious deviance" see the reflection on the next page.

10 Laycock, Joseph: The Seer of Bayside. Veronica Lueken and the struggle to define Catholicism, Oxford: Oxford University Press 2015, 11. Or, as Peter Jan Margry has shown in his work on modern grassroots Marian apparition movements, "deviancy" is related to the "mainstream", which some people see as the norm or normal. He stressed that norms change over time and what was once seen as deviancy might lose this status over time. Margry, Peter Jan: The Global Network of Deviant Revelatory Marian Movements, in: The Oxford Handbook of Mary, ed. Chris Maunder, Oxford: Oxford University Press 2019, 664–685, p. 668.

proclamations".[11] In the following, the focus is on how this played out at the local level – the level of the parish clergy.

Given the contested nature of this boundary-setting, we find most information in documents that deal with conflict. The sources inform us about the moments the clergy either stepped out of line and were reprimanded, or when their parishioners did so and the parish priests, father confessors and spiritual guides were supposed to intervene. The source material, therefore, primarily documents moments of tension rather than smooth interactions between the Church, the clergy and the faithful.

It is important to note that "orthodoxy", "orthopraxy" and "deviancy" are not terms that can be found in the sources, even when the opinion of religious men, bishops or the highest ranking members of the clergy are reported. There is no substantial difference between the vocabulary used at the intra-diocesan level – or in the correspondence among bishops – and the Vatican curia. For example, in the diocesan sources, boundary-setting is expressed in terms such as "overexcited religiosity" ("überspannte Religiosität"), "petty devotion" ("Andächteley"),[12] "religious enthusiasm" ("Schwärmerei"),[13] "grievances" ("Misständen"),[14] "nonsense" ("Unfug"),[15] "superstition" ("Aberglauben") and "superstitious practice" ("abergläubische Übung").[16] At the Roman level, and more specifically in the files on the disputed cases that ended up under the lens of the congregation of the Holy Of-

11 Laycock: The Seer of Bayside, 197.

12 Archiv des Erzbistums München und Freising (AEMF), Realia 923, Erscheinungen-Einzelfälle 1839–1845, 1840 (Erscheinungen), Ausserordentlicher Zustand der Elisabeth Bartenhauser aus der Pfarrey Gaisach, report by the dean of Osterwarngau to the ordinary, 13.12.1842. It is interesting to note that the archives of the archdiocese of Cologne group the files on such discussions under "Frömmeleien": Archiv Erzbistum Köln (AEK), Generalia I. 31. Religiöse Umtriebe und Missbräuche (Religiöse Umtriebe), 31.6.1. Sog. Wunderbare Erscheinungen, Frömmeleien, etc. (1852–1935).

13 BT, BIII.12, 10. Bd. 3a. Göbel, letters Dechant Faber, 20.4.1924. In documentation by medical experts in the ecclesiastical files: "Religionsentweihung", "theologische Charlatenerie", "religiöse Schwärmerei". AEMF, Realia 923, Erscheinungen, Auffallende Erscheinungen an der Bauertochter Perschl zu Tyrlbrunn betr.Ad.18, 21 April 1840, dr. Kelin to dr. Klaus.

14 AEK, Generalia I. 31. Religiöse Umtriebe, 31.6.1. Sog. Wunderbare Erscheinungen, Frömmeleien, etc. (1852–1935), documents on Rosalie Püt, official announcement Vic.gen. Schoolmeester.

15 Ibid., Verhandlungen betreffend die angeblich stigmatisirte Maria Gertrud Galles zu Giesenkrichen und den Vikar Schrammen; letter from the Kirchenvorstand of Giesenkirchen, 9.5.1852 to Archbishop Johannes von Geissel.

16 Archiv des Bistums Passau (ABP), Ordinariatsarchiv, Pfarrarchiv Pfarrkirchen, A, I: Andachten, kirchliche Feierlichkeiten, 4: Maria Schuhmann, letter from the episcopal ordinarius to the deanery of Pfarrkirchen, 18.10.1854.

fice, we read expressions such as "false mysticism" ("falso misticismo"),[17] "illicit religious worship" ("illecito culto religioso") or "illicit public devotion" ("illecita pubblica devozione"),[18] "superstition" ("superstizione"),[19] "popular attendance" ("concorso popolare"[20]), "external signs of holiness" ("segni esteriori di santità"),[21] "fanaticism" ("fanatismo"),[22] "fraud" ("frode")[23] or "pious illusion" ("pia illusione").[24] In addition to these terms, we find a more technical "Vatican" lemma of "affettata santità" used by experts to clearly define the crime of "pretended holiness" and simulated supernatural phenomena, or illicit, usually popular, cults condemned by Canon Law.[25] It is important to emphasise that the cardinals preferred to adopt juridical rather than theological or doctrinal terms.

17 "Un falso misticismo va dilagando tra le persone laiche e religiose". Report presented in December 1924 by the Benedictine father Isidoro Donzella to the cardinals of the Holy Office about the mystic Ester Moriconi. Archive of the Dicastery for the Doctrine of the Faith (from now on ADDF), Rerum Variarum, 1924, 4, Di Esterinina Anna Maddalena Moriconi, religiosa conversa nel Monastero dei Sette Dolori. Relazione e Voto del R.mo P. Donzella (Dec. 1924), 54. With the apostolic constitution Praedicate evangelium of 19.3.2022, the former Congregation assumed the current denomination of Dicastery and in this article we adapt to this change in the use of the new acronym for the archive.

18 Both expressions are mentioned in the Moriconi trial papers to indicate the worship made by her faithful. ADDF, Rerum Variarum, 1924, 4, 37r and 321r.

19 ADDF, S.O., Devotiones Variae, 1926, Cosenza, Aiello Elena, affettata santità (ex monaca del Preziosissimo Sangue) e circa un certo ordine di suore, 47r.

20 ADDF, S.O., Devotiones Variae, 1926, Cosenza, 42r.

21 The alleged mystical phenomena are also defined as "external signs" – and therefore false signs – of holiness, which differ from the "internal" heroic virtues of the saints. ADDF, Materiae Diversae, C 4 i, 1, Fano e Fossombrone no. 16, Contra P. Damianum de Urbania de pretensibus spectantibus. Contra Mariam Tiberini viduam Bordoni aliosque complices. Contra Raphaelmem Mansauta laicum philippinum. Contra Aloisium Bordoni canonicum aliosque. Contra Aloisuim Aducci philippinum Fossombronese. Contra Annam Brunetti vulgo Caggaccia. Contra Annam Morosini, no. 173, 1851, 284r.

22 ADDF, Materiae Diversae, (C 4) h-i, Mancini-Bordini. Ristretto della censura di affettata santità, quietismo di Marianna Mancini e Maria Bordoni, Foligno e Roma, 4v and 10r.

23 ADDF, Stanza Storica, C 3 g, 1729, Brescia, Lucrezia Gambara, 5r.

24 Both expressions appear in the Lucrezia Gambara investigation papers. For religious authorities, establishing the nature of the fraud seems decisive. If the stigmatic does not voluntarily simulate her graces (the physical signs are caused by demonic possession or mental illness), we face pious delusion. In contrast, if she does it on purpose, she intends to commit religious fraud. ADDF, Stanza Storica, C 3 g, 1729, Brescia, Lucrezia Gambara, 3r and 5r.

25 In the Vatican sources, there are also expressions such as "false", "pretense", "simulated" holiness. On the crime of pretentions to holiness: Jacobson Schutte, Anne: Finzione di santità, in: Dizionario storico dell'Inquisizione, ed. Adriano Prosperi et al., Pisa: Edizioni della Normale 2007–2010, 2, 601–604 and Jacobson Schutte, Anne: Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618–1750, Baltimore/London: The Johns Hopkins Uni-

Terms similar to those used by religious authorities can be found in the correspondence of public authorities and in public discussions. They include "false devotion" ("valsche devotie"),[26] "religious-mystical enthusiasm" ("religiös-mystische Schwärmerei"), "mystical cult" ("mystischer Cultus") and "religious enthusiasm" ("religiöse Schwärmerei").[27] Furthermore, apart from labelling the religious innovations on the basis of their content, new religious practices and ideas were also rejected with reference to the poor health of those who introduced or practised them (e.g. diagnosis of hysteria). This plethora of terms indicates that there were different ways to frame the boundary-setting; that is, the distinction between what was in accord with Catholicism and what was not.

As noted, we are interested in the actions of the local clergy in setting boundaries between orthodoxy and deviancy and their role and responsibility as "mediators" between ecclesiastical leaders and parishioners. The priest is a consecrated member of the clergy and therefore separate from the lay community. He is a member of the priesthood, the *sacerdotium*, a term combining two Latin words: *sacer*, "sacred", in the sense of separate and not profane, and *dotium*, "power", understood as governance, or conduct.[28] As the term's etymology suggests, a priest has the authority to administer God's affairs (charism of office). According to Canon Law, a superior religious leader, in this case the bishop, grants power to the local clergy that he himself received from the vicar of Christ, the Pope. The charism of office is of divine descent; it does not come from the people. Therefore, its authority does not require recognition or acceptance by the laity. Canon 519 of the Canonical Code states:

> The parish priest (*parochus*) is the pastor of a parish. He exercises the pastoral care of the community through the mandate of the diocesan bishop, who gives him the authority and power to teach, confer the sacraments, assist the lay members spiritually.[29]

---

versity Press 2001, passim. For an example of the Holy Office's condemnation of a case of a false saint with stigmata, see: ADDF, Stanza Storica, B 7a (50 B 7 a 1) 1, Notificazione di affettata santità (Suora Maria Agnese Firrao, 14.2.1816), 1r.

26 Archives of the deanery Geraardsbergen, 227. E.C.3.1 letter from Pastor O. Duerinck to Minister G. Sap, late June 1939.

27 Berlin, Geheimes Staatsarchiv, Preussischer Kulturbesitz, I.HA.Rep.77. Tit.500, no. 44 Bd. 1 die Maasnahmen gegen die durch die angeblichen Wundererscheinungen eingetretenen Ruhestörungen, St. Johanner Zeitung, 12.9.1877 (no. 212), "Zum Wunderschwindel".

28 Romeo, Antonio: Sacerdozio, in: Enciclopedia cattolica, Florence: Sansoni 1953, 1532–40, 1535–36.

29 Code of Canon Law, Can.519: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib2-cann460-572_en.html (19.6.2022).

Rather than a simple "pawn" of the ecclesiastical hierarchy or an official with the right to impose his authority on the people, the parish priest should be seen as a mediator between the Church and the lay faithful; a figure with his own power, but who had to both report to his superiors and win and keep the trust of the parishioners, especially when issues of orthodoxy and orthopraxy were at stake.

1.2 The Challenge to Orthodoxy and Orthopraxy: The Devotion to Stigmatics

Of particular interest here are those cases in which the Church's teachings were challenged by phenomena of alleged mysticism and, more specifically, cases of alleged stigmatisation and the movements that developed in these contexts. The database of cases that we compiled with our colleagues over the previous years

Fig. 1: Map of cases of stigmatisation reported in present-day Belgium, Germany, Italy, France and Spain © Alexis Vermeylen.

will be the starting point.[30] The map (Fig. 1) reveals the number and spread of cases that we were able to record.

Two caveats should be mentioned: (1) the focus is solely on the "golden era" of stigmatisation, the 19th and early 20th centuries; and (2) the study primarily looks at the "top" countries – those countries with many cases of stigmatics, as revealed in the secondary literature – Italy, Spain, France, Germany and Belgium. This article focuses on regions that are currently part of Italy, Germany and Belgium, as the cases found there allow us to address the complexity of the phenomenon.

Why focus specifically on stigmatics? Firstly, stigmatisation is a predominantly Catholic phenomenon (although not exclusively), with the Stigmatics database currently recording 276 cases, of which 260 are listed as Catholic.[31] Secondly, among all the categories of mystics who tried to publicly demonstrate their direct contact with God, or at least their exceptionality (as prophets, visionaries, ecstatics, healers, etc.), stigmatics had a significant advantage: the visibility of the signs. Even if the visible wounds of stigmatisation were invisible in some cases the mystic showed other signs of participating in the spiritual suffering of the Passion, while many of them did display stigmata on their hands and feet, the crown of thorns on the head and a deep wound on their chest.[32] In many contexts studied, the impression of the wounds on the bodies of young women was popularly considered to be "proof"– a guarantee that the divine had chosen to operate and reveal itself to the world through that specific person. Hundreds, sometimes thousands, of faithful flocked to the stigmatics to see the wounds with their own eyes.

However, it should be stressed that there were different "profiles" that this type of stigmatic could adopt. On the one hand, there was the "mute icon", as Elke Pahud de Mortanges called stigmatics such as Maria von Mörl (1812–1868), who did not use their voices and thus could be claimed for different causes. On the other hand, there were stigmatics who functioned as "visionary seers" who claimed to communicate divine messages (e.g. Anna Katharina Emmerick, 1774–1824).[33] Their ideas and messages were not always in opposition to the ecclesiastical authorities, and they did not necessarily try to break away from Catholicism. As Monique Scheer has pointed out, female mediums often expressed ultraconservative ideas

30 https://mediahaven-stigmatics.uantwerpen.be/ (9.6.2022).

31 This number includes stigmatics traced in the British Empire and Austria.

32 On the development of this new type of stigmatic, see: Van Osselaer, Tine et al.: The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c.1800–1950, Leiden: Brill 2020, 27–45.

33 Pahud de Mortanges, Elke: Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 100/2006, 203–225, pp. 208–209.

rather than rebellious emancipatory discourses (such as pleading for women to be admitted to the priesthood).[34]

In some cases, members of the clergy used the voice of these women to fuel their strategic campaign in favour of the Roman Church. For example, the prophecies of Anna Maria Taigi (1769–1837) and Elisabetta Canori Mora (1774–1825), famous Italian mystics who were very influential in the 19th century (even after their deaths), were powerful "weapons" with which the Holy See tried to mobilise the faithful, especially in more conservative Roman circles.[35] Luca Sandoni has argued that even in intransigent and legitimist France at the end of the 19th century, the mystical experiences of these women assumed the function of "political mobilisations".[36] At the same time, according to Hilaire Multon, mystics were not solely used as an ultramontanist tool by those above. They were "first and foremost the result of popular aspirations in favour of a cult that stripped the rigours of the post-Tridentine era, often carrying violent charges against the clergy".[37] It is not uncommon to find radical and anti-clerical elements in the prophecies and visions from those years.

However, what they believed to be part of Catholic teachings and practices did not always coincide with the beliefs of the ecclesiastical authorities and local clergy. The following will first address the local clergy's independent response to mystical challenges and then examine how differences between the behaviour expected of the clergy and their actual response could strain their relationship with the Church hierarchy.

34 Scheer, Monique: Das Medium hat ein Geschlecht, in: "Wahre" und "falsche" Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, ed. Hubert Wolf, München: Oldenbourg 2013, 169–192, p. 181.

35 De Palma, Francesco: Il modello laicale di Anna Maria Taigi, in: Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815–1915), ed. Emma Fattorini, Turin: Rosenberg 1997, 529–546, pp. 532–533.

36 Sandoni, Luca: Political mobilizations of ecstatic experiences in late nineteenth-century Catholic France: the Case of Doctor Antoine Imbert-Gourbeyre and his "stigmatisées" (1868–1873), in: Disputatio Philosophica. International Journal of Philosophy and Religion, 16/2015, 18–41, p. 22.

37 Multon, Hilaire: Prophétesses et prophéties dans la seconde moitié du pontificat de Pie IX (1859–78). Entre défense du pouvoir temporel et Apocalypse hétérodoxe, in: Dimensioni e problemi della ricerca storica, 1/2003, 131–159, p. 132.

2 Independent Response: The Clergy Act on Their Own

In 1930, Friedrich Ritter von Lama,[38] a Catholic author with a special interest in mystical epiphenomena and particularly known for his involvement in the promotion of the famous German stigmatic Therese Neumann, started corresponding with one of the followers of a certain Johanna Schnelle. A fervent devotee of Neumann, Schnelle had, according to her followers, been blessed with mystical gifts herself (she also bore the wounds of Christ) and started her own devotional movement in Birkungen (Eichsfeld/Dortmund). She functioned as a "spiritual mother", had started some sort of cloister (comprising two houses and the stations of the Cross) and her followers all took the names of apostles and holy women. Von Lama's correspondent was, however, not happy with the way the parish priest had responded to this religious enthusiasm.[39] The writer complained that "only last week" Schnelle had been denounced as a "fraud" ("Schwindlerin") and "cheat" ("Betrügerin") by a Franciscan friar, and from different pulpits in the region. It was also noted that this friar had probably been put up to it by the parish priest, who had been forbidden from doing so by the prelate. Moreover, the parish priest had apparently also said that Johanna Schnelle belonged in a mental asylum; he had denounced her group of followers from the pulpit and had forbidden them to pray the stations of the Cross and the rosary. According to von Lama's correspondent, the parish priest had no affinity with mysticism, but rather was focused solely on the material world.[40]

There is no better way to show how the local clergy was actively involved in safeguarding the orthodoxy of the faith of their parishioners and in putting a stop to dangerous deviations than to look at this moment of conflict between this group and their parish priest. The parish priest felt responsible and warned his parishioners about the group, as well as hindering the latter from participating in and influencing local religious practices. To the followers of Schnelle, this intervention seemed to be "dreadful ridicule and mockery" that was due to the parish priest's hurt feelings. According to the letter writer, he could not cope with Schnelle receiving visitors from elsewhere. However, the local priest must have

38 Catholic author and journalist (1876–1944), victim of persecution by the Nazis. Died in prison in Munich. Berger, Manfred: Lama, Friedrich Georg Ritter von und zu Büchsenhausen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 23, ed. Wilhelm Bautz / Traugott Bautz, Nordhausen: Bautz 2004, col. 883–893.

39 Bayerische Staatsbibliothek München (BSM), Nachlass Friedrich von Lama (1876–1944) (von Lama), Ana 445, file 6, letters to von Lama from Preker, 1930 and 25.4.1931.

40 Ibid., letter to von Lama from Preker, 1930.

felt obliged to intervene, as he thought it was his duty to protect his parishioners and the orthodoxy of their faith.[41] It is interesting to note that he and his confrater intervened in this religious enthusiasm where their authority, as clergymen, and their expertise in Christian orthodoxy was best recognised – on the pulpit.

In the Birkungen-Schnelle example, we see how complicated the matter became. A case of stigmatisation could upset the social and religious balance of a parish and involve various agents: the local parishioners, the authorities (both secular[42] and religious) and a variety of local clergy. The bishop was the leader of the diocesan curia and the priest was the head of the parish, but in addition to these two most eminent local figures, there were many others involved, such as deacons, vicars, canons of the cathedral and members of the regular clergy (monks, friars, new religious congregations) – all figures with specific functions (confessors, spiritual fathers, chancellors). Each of them could have different feelings and opinions about the stigmatics, both for and against. When a rift was created between members of the parish clergy, these cases became even more complicated.

Having a stigmatic in your parish (or cloister) could not only be a challenge to the clerical authority of office (as these mystics claimed a direct link to the divine), but often also tested the hierarchical relationship between the diocese and the clergy. Thus, while the parish priest of Birkungen seems to have acted against the will of his superior, it is apparent that the diocesan and state authorities actually often regarded the local priest as the guardian of orthodoxy and as their representative. The local clergy acted as their soldiers in the field and ideally functioned as their voices. In turn, we can see how the local clergy, uneasy about the ways in which enthusiasm for mystical figures in their parish evolved, made contact with the ecclesiastical authorities and asked them for advice.

41 "furchtbaren Spott und Hohn" Ibid.

42 The response of the secular authorities is not addressed here, as they (e.g. forced medical examination and even arrest) were not driven by an attempt to guarantee religious orthodoxy or orthopraxis but by fear of public upheaval.

3 Alerting the Authorities and the Local Clergy's Role in This

There could be various reasons for the local clergy to contact the authorities. Some merely wanted to inform them,[43] motivated by pride about something so exceptional happening in their parish or cloister and hoping that it would be more extensively documented and approved of by the authorities.[44] Others asked the authorities to intervene because they did not know how to deal with the phenomena. This might happen immediately, when the events began, even before the case of stigmatisation became public knowledge. In such cases, the local clergy asked the religious authorities whether they should warn their parishioners or support the stigmatic, or if they should have her examined by a physician.[45] In other cases, the clergy saw the negative effect that the popular enthusiasm for the stigmatic had on the local population, and they feared that because the number of visitors was so high the public authorities and the police would intervene.[46] Concerned about the impression their parish (and faith) was making on others, they indicated that the mere presence of such a case of Catholic supernaturalism endangered the good relationship with Protestant neighbours.[47] Fi-

43 For example, Enrico Roberti, the father confessor of the mystic Maria Luisa Biagini, informed his religious superiors (the bishop of Lucca) of the miraculous healing of his spiritual penitent and the Marian apparition that she claimed to see. Two years later, when stigmata appeared on Biagini's body, he did the same by contacting the bishop. Mezzetti, Raffaele: Vita di Suor Maria Luisa Biagini Lucchese, religiosa conversa del second'Ordine di S. Francesco. Cenni storici del canonico Raffaele Mezzetti tratti dalle memorie del March. Cesare Lucchesini e da altri documenti, Lucca: Tipografia G. Giusti 1864, 38.

44 Antonio Sechin Nin informed the highest Sardinian religious authorities about the prodigious phenomena of the newly elected abbess, Maria Rosa Serra, who showed the stigmata for the first time on 1 May 1801. BUCa, Cagliari, Biblioteca Universitaria di Cagliari, Ms. 10.30, Copia della Lettera del R.do D. Gavino Secchi Nin che come Delegato informa l'occorso nell'elezione di Suora Maria Rosa Serra in Badessa della Cappuccine di Ozieri, 3–4.

45 In the case of Maria Domenica Lazzeri, the parish priest Michelangelo Santuari wrote to Mgr Johann Nepomuk von Tschiderer and his vicar Mgr Giacomo Freinadimetz asking them what he should do. The correspondence of the clergy with their superiors concerned questions of whether or not it would be wise to make the case public. Leonardi Vesely, Ludmila: La santità nel Tirolo. Domenica Lazzeri da Capriana, Rovereto: Longo Editore 1991, 79–80.

46 This was the case when the city pastor of Ravensburg, Karl Stempfle, asked the diocesan authorities of Rottenburg to intervene in 1874 in the case of Victoria Hecht from German Wolwerptswende. Pappelau, Stefan: Viktoria Hecht. Stigmatisierte Dulderin von Wolpertswende 1840–1890, Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2010, 12.

47 In the case of Barbara Pfister, for example, Pastor Franz Weber contacted the Speyer bishop because the local protestant vicar had used the case to stir commotion (1890). Archiv Bistum

nally, they might also call for help when they believed that people were being duped by the promoters of the stigmatic or by the stigmatic themselves. This was the case when self-declared mystic, Bertha Mrazek, seemed to fascinate a group of followers who were also willing to sponsor her financially. She claimed to be able to free them of their illnesses and ailments, and she also made prophecies (especially concerning the coming purification of society and a warning against the dangers of bolshevism). After being contacted by a concerned father (c. 1922), the local priest informed the archbishop.[48]

However, some of the clergy were completely convinced of the authenticity and divine origins of the paramystical phenomena and made contact with higher authorities only after they became active promoters of the stigmatic. In the case of Palma Mattarelli, for example, the Canon Vincenzo de Angelis sent his manuscript about Palma's life to the Holy See to obtain the ecclesiastical *imprimatur* (the permission to print).[49] However, by writing to them, he triggered the suspicion of the Holy Office, which started an investigation.[50] The cardinals did not believe in Palma's graces and also accused the Canon of being unfamiliar with Catholic doctrine and the appropriate spiritual guidance of a penitent. De Angelis had to formally admit that he had been mistaken about Palma's phenomena, abjure his old opinions and promise that he would no longer feed her "illicit cult".[51] A member of the clergy too much in favour of a stigmatic risked irreparable damage to his career.

Speyer, Bischöfliches Ordinariat, Älteres Archiv, no. 197, letter from Pfarrer F. Weber of Wattenhem, 9.12.1890.

48 Paul Vrancken, pastor of the church of the Holy Cross in Elsene to Mercier, Archives Archdiocese of Mechelen, Mercier, VII, 125 bis, s.d. On the story of Bertha Mrazek, see: Van Osselaer, Tine: The Many Lives of Bertha, Georges and Jean: a Transgender Mystic in Interwar Belgium, in: Women's History Review 29.1/2020, 142–163.

49 Castelli, Francesco: Per una definizione del modello di processo penale del Sant'Uffizio: il procedimento inquisitoriale per affettata santità nei confronti di Palma Mattarelli di Oria (1869–1878), in: Suavis laborum memoria. Chiesa, Papato, e Curia romana tra storia e teologia: scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno, Vatican City: Archivio Segreto Vaticano 2013, 25–50, pp. 32–33 and Klaniczay, Gábor: The stigmatized Italian Visionary and the Devout French Physician: Palma Mattarelli d'Oria and Docteur Imbert Gourbeyre, in: Women's History Review, 29.1/2020, 109–124, p. 114.

50 The contested volume was entitled: "Unione dell'anima con Dio spiegata nella vita, miracoli e meraviglie di Palma Matarrelli" (Union of the soul with God, explained in the life, miracles, and marvels of Palma Matarelli). It is kept in: ADDF, Censurae Librorum, 1875 P. II CL 1875 5 vol II. The investigation into Palma Matarrelli is present in another folder of the Holy Office: ADDF, C.L. 1875 no. 5, Oria.

51 ADDF, C.L. 1875 no. 5, Oria, 10v.

There could be many reasons for the local clergy to inform the higher religious authorities about alleged mysticism and stigmata, but this did not always happen. Sometimes the parish priests and confessors were not aware of the prodigious phenomena of their spiritual penitents, as the latter kept these hidden even from their family and closest friends.[52] In other cases, the clergy members were not concerned about the stories of their penitents, or they believed that such signs would vanish quickly if they were ignored. In other cases, the spiritual directors tried to protect the stigmatic by remaining silent, fearing that fame could attract suspicion and investigations, endangering the life of the mystic.[53]

However, the ecclesiastical authorities were not only informed through the reports of the local clergy. Rumours about alleged stigmatisation could reach the doors of the curia or the Vatican congregations in different ways. Faithful and lay citizens, members of the secular or regular clergy, and medical experts, even if they were not formally responsible, felt a duty to alert the religious authorities, denouncing the supernatural phenomena occurring in their diocese and commenting on the behaviour of the clergy.

This occured, for example, on 25 August 1801, when the first of a long series of letters arrived at the Holy Office.[54] Two laywomen from Ceccano, a small village not far from Rome, had denounced the mystic Giovanna Marella. Their accusations were directed at her illicit relationship with the parish priest, her sinful life and especially her strong alliance with the clergymen of the village. According to these two women, the priest and the father confessors would not grant communion and other sacraments to those who did not believe in the "holiness" of Marella.[55] The Vatican congregation contacted the local bishop and managed to resolve the matter quickly – with the local clergy members reprimanded for their conduct. They justified themselves by providing proof of their good faith and claiming to have naively believed in the supernatural origin of Giovanna's prodi-

52 For example, this was the case for Maria Teresa Carloni (1919–1983), who from 11 April 1952 experienced the wounds of the passion without communicating this news to anyone except her diary (found posthumously). Speziale, Vincenzo: Maria Teresa Carloni. Stimmatizzata, Udine: Edizioni Segno 2014, 37.

53 The strategy of silence was chosen by confessor Germano Ruoppolo towards Gemma Galgani. He preferred not to divulge the news of Galgani's stigmatisation and supernatural phenomena, nor to contact doctors to investigate her case, hoping in this way to protect the penitent mystic. Rossi, Leonardo: Stigmatized Blood in the Vatican Courts. Religious Response and Strategy to Stigmata/ics", in: The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950, Leiden: Brill 2020, 183–184.

54 ADDF, St St C 4 – e, Processo contro Giovanna Marella per affettata santità (1799–1807), 7r.

55 "[They] say that for some women in the village it is now impossible to confess because either they have opposed her or because they do not believe in her holiness". Ibid., 9r.

gies. Because of their repentance and the promise not to encourage the deviant cult anymore, the clergymen were forgiven, and their careers spared.[56] As we will see, the response of the higher religious authorities to the local clergy was not always so merciful.

4 Interventions of the Authorities

4.1 Which Authorities?

Parish priests and father confessors were among the first ecclesiastical figures to come into contact with the phenomenon of stigmatisation. In some cases, they could find a solution on their own and avoid conflict with, and among, their parishioners. At other times, however, they did not know how to deal with the problem and for this reason other authorities intervened. However, which authorities were they? The examples mentioned above show that different types of authorities, secular and religious, dealt with mystics and their phenomena. In Belgium and Germany, the bishops also intervened in cases of stigmatisation within their dioceses. As we will discuss further below, the civil authorities might also take part in the debate and convene medical commissions and investigations. In Italy, the Holy Office intervened as well. We have to take a step back 500 years to understand the historical reasons for these national differences.

In 1542, with the *Licet ab initio* bull, Pope Paul III created the Congregation of the Sacred, Roman and Universal Inquisition of the Holy Office.[57] The primary purpose was to fight the Protestant heresy in Catholic Europe, but more specifically to prevent the spread of Lutheranism throughout the Italian peninsula. It can be said that from the very beginning, the Congregation had a more privileged connection with the Italian territories than other European countries. Through the centuries, the Holy Office expanded its range of acts against faith crimes, such as witchcraft and heresies, as well as claims of miracles and alleged holiness. For this reason, in the 19th and 20th centuries in Italy, three levels of ecclesiastical authority (local clergy, bishops, Holy Office) could intervene in the event of supernatural phenomena.

56 Ibid., 115r–119v.

57 Borromeo, Agostino: La congregazione cardinalizia dell'Inquisizione (XVI-XVIII secolo), in: L'Inquisizione: atti del simposio internazionale, ed. Agostino Borromeo, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 2003, 323–344, p. 328.

The Holy Office also dealt with non-Italian stigmatics. In the archive of the dicastery, we can find, for example, sources on the Belgian stigmatic Louise Lateau and the German mystic Therese Neumann.[58] However, it appears that the cardinals were more interested in gathering information on these cases and contacting local authorities than instigating investigations or issuing verdicts. Moreover, the Vatican did not always intervene in the Italian cases – sometimes it was only the diocesan authorities who responded. In Italy, the Holy Office intervened in 28 out of 100 cases, the bishops in 35. Nevertheless, the Holy Office and bishops also cooperated in many investigations.

The diocesan response is also to be seen in Belgian and German dioceses. Interestingly, however, in these two countries, the public authorities also intervened. In the regions now lying in Germany there were 46 cases. There is one case in which four women were examined together.[59] If that cluster is considered one case, it means that the public authorities intervened 13 times.[60] The ecclesiastical authorities were involved in seven of these – in two we can speak of a collaboration between the authorities. Apart from the cases where there was collaboration between the authorities, the ecclesiastical authorities examined and/or intervened in six more cases. In total, there was an intervention by public and/or ecclesiastical authorities in 19 cases. In regions now in Belgium, nine out of 22 attested cases drew the attention of the ecclesiastical authorities, and the public authorities also became involved in one of them.

One caveat needs to be mentioned here: in some cases the diocesan authorities ordered an examination because they wanted to document the case as thoroughly as possible, not because they deemed the phenomena and events problematic. However, here, we focus on those times when the ecclesiastical authorities tried to intervene because the cases were seen as problematic, and we will see how they relied on the local clergy to do so.

58 ADDF, Dev.Variae, 1927 no. 7 Neumann, I (1–9), II, Stanza Storica, Lateau (C4f)1, (C4g).

59 This was the Waakirchen case that concerned Pfarrer Weinzierl and his female followers. For an introduction to this case, see: Gißibl, Bernhard: Frömmigkeit, Hysterie und Schwärmerei, Frankfurt am Main: Peter Lang 2004, passim.

60 The state authorities intervened in cases of financial misconduct, slander, sexual abuse (or a combination of all of them in the case of Chaplain Nicolaus Kickertz and "die Blutschwitzerin" Elisabeth Flesch in 1877 – Saarbrückener Landgericht). Berlin, Geheimes Staatsarchiv, Preussischer Kultur Besitz, I.HA.Rep. 77. Tit. 500, no. 44 Bd. 1 die Maßnahmen gegen die durch die angeblichen Wundererscheinungen eingetretenen Ruhestörungen.

4.2 Mobilising the Clergy (Or Trying To)

If the top-down structure of the Catholic Church was to function properly, the decisions taken from above needed to be enforced from below. For the Vatican and the bishops, it was crucial that the local clergy actively collaborated, communicating their verdict to the community and convincing the faithful to obey their directives. In the ideal scenario, parish priests, spiritual directors and confessors accepted the decisions of the higher authorities and committed themselves in chorus to enforce them. The practical management, however, was far more complex. The local clergy were not merely subordinate spokespeople for others but had their own opinions on the mystical events that had occurred in their own parish. As such, they often felt entitled to take part in the debate. Furthermore, the higher ecclesiastical authorities (such as the bishops and/or the Holy Office) only decided on the fate of a mystic after investigating, sometimes opening a formal process. This could take months, if not years, before a judgement was made. In the meantime, the local clergy had a decisive influence on hampering or perpetuating mystical phenomena and curtailing the stigmatic's fame.

At times, the collaboration between the lower and higher echelons of the Church hierarchy went smoothly, but this was not always the case. In the following, both scenarios will be addressed. To begin, we will explore a case in which the local clergy was on board with the Church hierarchy. When, in January 1835, Maria Domenica Lazzeri showed her visible stigmata to the parish priest of Capriana, Michelangelo Santuari, he immediately knew what to do. Firstly, Santuari sent a long letter to the Bishop of Trento, in which he explained the phenomena of Maria Domenica.[61] Two months later, the diocesan curia summoned the parish priest so as to learn about the latest developments in the affair and to issue new orders. Santuari was to keep him informed and was assigned two main tasks: discourage the flow of pilgrims who visited Maria Domenica's house; and stop her mystical "flights", during which the young woman disappeared in body and soul and made visits to other Tyrolean stigmatics.[62] In heeding the orders given by the hierarchy, the priest of Capriana asked for the help of members of the local clergy, the Lazzeri family and the parishioners. He ordered the mother and brothers of Maria Domenica to no longer allow visitors who did not have an ecclesiastical permit. Furthermore, the young woman was not to be permitted to talk to other mystics, much less "transport" herself to see them. Every time the Bishop or

61 Letter from Santuari to Mgr Johann Nepomuk von Tschiderer. Leonardi, Vesely: La santità nel Tirolo, 79–80.

62 Brunelli, Giovanni: Un fiore purpureo tra i monti, Trento: Scuole Grafiche Artigianelli 1968, 321–326.

the Curia of Trento contacted Santuari with new requests, the latter showed himself to be an obedient "soldier" willing to carry out his task without hesitation, even when this meant opposing his local collaborators and some of the parishioners.

The Bishop also asked Santuari to remove the stigmatic's father confessor, who was not very cooperative with the ecclesiastical leaders and too much in favour of the mystic and her prodigies.[63] Once again, Santuari did not hesitate to comply with the curia's instructions, and he changed her confessors four times over the course of the following years. When the Bishop and the political authorities invited him to enforce more rigorously the prohibition against pilgrims visiting Lazzeri, as well as further restrict her mystical disappearances, Santuari threatened the Lazzeri family, announcing that Maria Domenica would be taken away from Capriana if they continued to open their house to the curious, or if the young woman disappeared again.

This example of Santuari demonstrates the ideal and collaborative relationship between the local clergy and higher ecclesiastical authority. The leaders gave their orders, and the pastor obeyed them, finding concrete solutions in practice, such as reading their bishop's messages in church after mass and attempting to persuade the faithful and the mystics themselves that the phenomena were not supernatural. Rather than feed the rumours, the local clergy silenced the stigmatic and made their parishioners obey.

4.3 The Clergy as Part of the Problem (at Least in the Eyes of the Ecclesiastical Authorities)

Having primarily discussed the ideal scenario – those cases where the clergy were in agreement with the authorities and tried to impose their will – it must also be acknowledged that sometimes the clergy was part of the problem. This was the case when the clergy became admirers and promoters of the stigmatics and believed that the mystical epiphenomena and divine messages were genuine. This also implied a need to defend the new mystic, her messages, religious practices and other changes that her experiences presented. In other words, they believed that they were defending religious orthodoxy, albeit their version of it. How did they respond when they were summoned to action by the authorities?

63 Gadaleta, Ludovico Maria: Rosmini e l'Addolorata di Capriana, in: Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura 108/2014, 79–149, p. 113.

How did they see their own role in the spread of "deviant" ideas? Did they obey once they were criticised?

The most extreme cases were those in which the parish priest not only supported the emergence of a new mystic, but in fact functioned as some sort of nucleus for the development of new cases of mystical epiphenomena. One of the best-known cases is that of Pfarrer Mathias Weinzierl of Waakirchen, who inspired no less than four "mystics" (Elisabeth Bartenhauser [1840], Anna Fiechtner [1839], Theresia Taubenberger [1839] and Therese Schnitzelbauer [1842]) to develop "strange" mystical epiphenomena such as stigmata, Marian apparitions and religious ecstasy. The events were difficult to ignore and did not occur in secrecy. There was an entanglement of "normal" parish life, religious supervision by the priest and the new supernatural phenomena. These women's weekly reliving of Christ's Passion usually ended with Pastor Weinzierl "waking" them up – a good example of how prominent a role he played in these events.[64] Moreover, Pastor Weinzierl seems to have allowed these exceptional phenomena to venture into his parish church. The Tegernsee authorities first learned about the events because, during one of his inspection trips on 28 September 1840, the District head (Regierungspräsident) of Upper Bavaria saw Elisabeth Bartenhauser "on the oratorium" kneeling and praying with her hands folded, her face covered with dried drops of blood, and surrounded by ten to twelve women and girls.[65]

It is important to note that in the Waakirchen case, it was the public authorities who complained about "Schwärmerei" ("religious enthusiasm"), while the diocesan authorities defended Pastor Weinzierl. Priests were also the responsibility of the State (due to the Church-State collaboration) and were considered local state officials. They were civil servants who "obeyed two masters" and provided direct access to the local inhabitants.[66] "Schwärmerei", a battle cry of the Enlightenment, was one of the points of interest for the Bavarian authorities. The historian Bernhard Gißibl has described it "as the opposite of religious indifference, an irrational deviation of religiosity towards a sensitive cult of feelings or fanaticism".[67] Such religious enthusiasm was problematic for the Bavarian authorities,

64 Gißibl: Frömmigkeit, 28.

65 "auf dem Oratorium", Ibid., 32.

66 "Beambter, der zwei Herrn diente". Two aspects need to be highlighted here: (1) in the case of conflict, the clergy's loyalty always remained with the Catholic Church; (2) their social position in the village was not based on their approval by the State, or the royal *placet*, but on their charisma of office, Ibid., 112–113 (quotation), 130.

67 Ibid., 137: "Schwärmerei bezeichnete das Gegenteil von religiöser Indifferenz, die irrationale Abweichung der Religiosität in einen empfindsamen Gefühlskult oder Fanatismus".

as they linked it to political and social unrest. For Ludwig I's government, religion was ideally a stabilising factor in society, not a cause of upheaval and tension.[68]

The case of Elisabeth Bartenhauser, the young woman on the oratorium with a bleeding face, was addressed swiftly with Pastor Weinzierl telling her to stop. Waakirchen and Weinzierl, however, once again drew the attention of the public authorities in October 1842, when the husband of Theresia Taubenberger filed a complaint after his wife had gone to live at the house of her brother-in-law. Theresia's husband accused Weinzierl of an overly intimate relationship with his wife and of encouraging an unhealthy religious atmosphere. The village was divided: on one side there was the husband, the male half of Waakirchen and the Landgericht; and on the other, the pastor, the female parishioners and the archdiocese.

According to Taubenberger's husband, Pastor Weinzierl had introduced a new type of piety into his parish when he started there in 1837. His teachings were in stark contrast with those of the previous parish priest: while his predecessor had taught them "Christian love and patience, and confirmed his teachings through his own conduct", Weinzierl preached "hatred and persecution," called them "dogs, pigs and idiots" and declared that he would love "Heaven" to destroy "our fields with hail".[69] To that grim atmosphere, he added "a sort of piety of a kind that no other pastor had ever taught us and that we thus did not understand". According to the witness, the pastor was primarily trying to win over a female audience for his "pious ideas" – albeit "only young women or girls".[70] Those who used to be "pious" and had "diligently" attended church, now all of a

68 Ibid., 140. It is worth emphasising that Bernhard Gißibl sees a difference here between this generation of "deviant" priests and the previous one. The older generation, so he stresses, attempted to answer a need of the population when offering cures/healing rituals. The younger generation, on the contrary, minimised its own importance in public but played a major supporting role behind the scenes, Ibid., 109.

69 "Während jener uns christliche Liebe und Duldung predigte, und diese Lehren durch sein Beispiel bekräftigte, predigte uns dieser von Hass und Verfolgung, und er ging in seinem Eifer so weit, dass er uns Hunde, Schweine und Narren auf der Kanzel schimpfte, und dass er erklärte, es würde ihn freuen, wenn der Himmel unsere Felder durch Hagl verwüstete u. dgl. mehr"; Staatsarchiv München (SM), AR 1020/10. Act des königlichen Landgerichts Tegernsee. Umtriebe des Pfarrers Mathias Weinzierl in Waakirchen betr. 1842/44 (Waakirchen 1842/44), Auffallende Erscheinungen an der Elisabeth Birnbaum resp. Bartenhauser zu Waakirchen betr. 1840 (Bartenhauser), fol. 7: testimony of Joseph Taubenberger, 14.10.1842.

70 "Eine Frömmigkeit, allein auf eine Art, wie sie uns früher noch von keinem Pfarrer gelehrt worden war, und wie wir sie auch gar nicht verstunden. Namentlich suchte er das weibliche Geschlechte für seine frommen Ideeen zu gewinnen, jedoch nur die jüngeren Frauen oder Mädchen". SM, AR 1020/10. Waakirchen 1842/44, Bartenhauser, fol. 7: testimony of Joseph Taubenberger, 14.10.1842.

"sudden stayed there for half a day".[71] The Weinzierl case was, in other words, presented as a typical example of an exaggerated, unhealthy religious atmosphere in which paramystical events could develop. Similar examples of the clergy influencing one or more women can be found in other documented cases of stigmatics.[72]

However, when Weinzierl was invited to answer questions concerning the religious atmosphere he was nourishing, he fought the accusations that he had inspired overexcited religiosity and petty devotion. He claimed that he had discouraged Taubenberger from going to confession too often and had forbidden her to use the cilice and flogging lash.[73] Nonetheless, Pastor Weinzierl had indeed introduced the "living rosary", a prayer community that primarily consisted of the women of the parish. He had also reintroduced meditation on the Passion and devotion to the Mount of Olives, which focused on Christ's fear of death each Sunday. Perhaps not completely coincidentally, the weekly Passion experience of the Waakirchen women started with the "ringing of the fear" ("Angstläuten") by the church bells on Thursday evening, recalling Christ's fear on the Mount of Olives.[74]

The public authorities were primarily interested in exploring to what extent Weinzierl's actions had stimulated false representations of religion, and they asked the diocesan authorities to remove him. However, the archdiocese defended Pastor Weinzierl, noting that the phenomena had not yet been examined thoroughly. It thus sent its own investigator,[75] who collected new testimonies. These led to an image of Weinzierl as an enthusiastic priest who had optimised the religious circumstances of Waakirchen and who was thus rewarded with these exceptional phenomena.[76] Nevertheless, the diocesan investigator did not reject the possibility that this might be a case of animal magnetism. Seeing the original testimonies dismissed, the public authorities gradually became less outspoken in their rejection. This was also due to the fact that the medical examinations indicated that the bleeding was real, even if it was thought that it could be caused by the nervous disposition of the women involved.[77] Finally, after a new

71 "Alle diese, die früher fromm waren und fleissig in die Kirche gingen, blieben auf einmal halbe Tage darin". Ibid.

72 See the Flesch/Kickertz case referred to in footnote 54: Kickertz had attempted to create a new mystical cult by using the religious imagination of the Catholic population.

73 AEM, Realia 923 a Erscheinungen-Einzelfälle 1839–1845, Bartenhauser, report of the dean of Osterwarngau to the episcopal ordinariat, 13/12/1842.

74 Gißibl: Frömmigkeit, 28.

75 Ibid., 118–119, 130.

76 Ibid., 35.

77 Ibid., 37.

complaint in July 1843, Taubenberger was asked to leave the house ofher brother-in-law and the Tegernsee region. She found shelter in cloister Reutberg. Weinyerl left for Eichstätt in 1847, and shortly thereafter his devotional movement, the living rosary, was suppressed.[78]

The Waakirchen case informs us about what was at stake for the authorities when they examined religious deviance, with the sources revealing the central role that the public authorities ascribed to the parish pastor (as a civil servant and having direct contact with the parishioners) and the ways in which state and church authorities could differ in their evaluation of religious deviance. What both seemed to have in common, however, is the idea that when phenomena become problematic, it might be wise to remove this central figure, the parish priest, father confessor and/or another person who fulfilled this role. Above all, however, the Waakirchen case reveals that religious deviance did not necessarily develop at the margins of a local community: here we had a parish priest who was thought to be at the centre of the developments and who appeared to allow the phenomena inside his church.

We also have even more extreme examples, in which the clergy allowed the women to preach in church after mass and spread their own doctrines. This occurred in Casletto, where the priest Felice Mariani stubbornly continued to support the two sisters Angela (1827–1895) and Teresa (1831–1890) Isacchi despite the Holy Office, Emperor Franz Joseph I and even Pope Pius IX not recognising the validity of the divine messages they preached.[79] After mass, he also allowed them to speak to the faithful about their Marian apparitions and prophecies.[80] Even more contrary to Catholic orthodoxy was the conduct of the priest Angelo Francesconi. Convinced of the holiness of Marianna Mancini (1808–1865), he agreed to celebrate mass in the congregation's chapel, founded by the stigmatised woman, without the permission of the religious authorities. Francesconi also allowed Mancini to preach to the faithful and absolve them through a non-institutionalised confession (she did not have the ecclesiastical authority to do so). Her devotees saw her as a "spiritual mother" and a charismatic figure they could follow.[81] In both cases, the religious leaders had to intervene to restore the compromised local orthodoxy.

78 Ibid., 39.

79 Rai, Eleonora: L'apocalittica come spiegazione ai «mali» del XIX secolo. Il caso di Giacomo Maria Montini (1874), in: Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana, 27/2009, 167–190, pp. 171–172.

80 See the biographical entry of the two mystical sisters in: Van Osselaer: The Devotion and Promotion, 352–353.

81 ADDF, (C 4) h-i, Mancini e Bordoni, Ristretto della censura di affettata santità, quietismo di Marianna Mancini, Foligno e Roma, 15r.

By now, it is probably clear that, for the clergy, supporting a case of religious deviance could have significant repercussions for their career. In several of the cases, the clergyman was removed by the ecclesiastical authorities. However, the reasons for doing so differed. In cases such as that at Waakirchen, where the public authorities requested the removal of Weinzierl, he had to leave because he was thought to have played a central role in the development and support of the "Schwärmerei".[82] In other cases, members of the clergy were removed because they believed the mystics and approved of phenomena that later turned out to be fraudulent (as in the Mancini case mentioned above). In such cases, the religious authorities believed that the authority of the priest was no longer guaranteed among the faithful, and as he would no longer be taken seriously by his parishioners, it was better for him to move elsewhere.

This was the case in 1852, when the vicar of Giesenkirchen, Wilhelm Schrammen, believed the "stigmatic" eighteen-year-old Maria Galles. The vicar allowed her to stay in his own house and did not listen to the local priest, who told him to be patient and wait. Instead, Schrammen had written to the diocesan authorities requesting an examination and invited locals and visitors from elsewhere to see the wonders.

However, Galles" moment in the spotlight did not last long. A medical examination proved that the stigmata were self-inflicted, and this had repercussions for the reputation of the vicar. The local church council described the impact of this verdict of fraud on the region in a letter to the archdiocese: "Here and in the surrounding area, the wonder story has become a point of mockery of our religion, it has especially caused much laughter and mockery among the large number of Protestants who live in the region. Due to this story, Mr Schrammen has entirely lost the trust of the community, and apart from the question of truth or non-truth, we cannot ignore that he has violated the rights of the pastor".[83] Schram-

82 E.g. in the case of Walburga Zentner from Waalhaupten, October 1830, where Pfarrer Fuchs seemed to inspire the events with his talks and teachings. Bayerisches Hauptstaatsarchiv (BayHStA), MK 719: religiöse Schwärmerei der Walburga Zentner, Waalhaupten, letter to the king, 24.10.1830 by "königliche General, Kommissär und Regierungs Präsidenten". See also the request for the removal of Kooperator Joseph Hilger in the case of Anna Perschl. AEMF, Realia 923 a, Erscheinungen, 1840 auffallende Erscheinungen an der Bauertochter Perschl, fol. 22: letter dated 31.5.1840 from Fischer (königl. Präsidium) to the ordinarius of the archdiocese.

83 "Die Wundergeschichte ist hier und in der Umgegend zum Gespötte unserer Religion geworden, besonders hat diese Geschichte unter den hier zahlreich wohnenden Protestanten großes Gelächter und Gespötte hervorgerufen. Herr Schrammen hat durch diese Geschichte sein ganzes Zutrauen in der Gemeinde verloren, und abgesehen von dem Wahr- und Nichtwahrsein der ganzen Wundergeschichte, so können wir doch nicht umhin zu bemerken dass Herr Schrammen in die Rechte des Pfarrers Eingriffe gemacht habe". AEK, Generalia I. 31. Religiöse Umtriebe und

men also requested his own removal, as collaboration with the local priest was no longer possible.[84]

In some of the Italian cases, we see more extreme punishments, including arrest, a life of isolation or even removal from the priesthood or the loss of a prominent position. On 10 May 1854, the cardinals of the Holy Office issued their verdict on the case of the stigmatic Maria Bordoni and "the proponents and instigators of her alleged holiness".[85] The Holy Office not only expressed severe condemnation of the false stigmatic, but also accused eight members of the local clergy of having believed in Bordoni's oddities and having played an active role in the creation of her fame and in the mobilisation of her followers, thus jeopardising both the spiritual salvation of the sinner and – above all – the parishioners. Her spiritual guide, a Capuchin friar was removed from the convent, temporarily isolated, and for a year he could no longer hear the confessions of other penitents. To regain their position, the other clergy members involved in the affair had to abjure their beliefs about Bordoni under the penalty of ex-communication.[86]

5 The Faithful: Recognising Clerical Authority and Ecclesiastical Hierarchy?

The Giesenkirchen case, in which the local vicar was no longer taken seriously by the faithful, is a good example of how important it was to have the ear of your parishioners. Local pastors and their colleagues could only function as guardians of orthodoxy if their authority, or that of the hierarchy that was ordering them to make a statement, was accepted by the faithful and/or mystic. Functioning as the voice of authority and reason was only possible if you were accepted as such.

Missbräuche; 31.6.1. Sog. Wunderbare Erscheinungen, Frömmeleien, etc. (1852–1935), Verhandlungen betreffend die angeblich stigmatisirte Maria Gertrud Galles zu Giesenkrichen und den Vikar Schrammen; letter from the Kirchenvorstand of Giesenkirchen, 9.5.1852 to Archbishop Johannes von Geissel.

84 See also Dechant Faber's response in the Bickendorf case: he feared that by being condemned his reputation would suffer damage beyond repair. BT, BIII.12, 10 Bd. 3a, Göbel, Hauptakten I, April 1924–April 1927, letter from Faber 25.2.1927 and 1.3.1927.

85 ADDF, Materiae Diversae, C 4 i, 1, 3r.

86 The sentences of the eight religious members ranged from confinement for one year to being removed for a few years (up to five) from imparting the sacraments. However, shortly after the verdict was issued, the cardinals showed themselves magnanimous in forgiving the repentant Capuchins, restoring their previous religious roles. ADDF, Materiae Diversae, C 4 i, 1, 27v–38v.

In some cases, this does not appear to have been an issue: miraculous events might suddenly cease after a member of the clergy had a private word with the mystic indicating that she needed to put a stop to the supernatural phenomena.[87] In other cases, however, the local population actively resisted the decisions of the church authorities concerning their parish priests. Responses even included armed protest, when it was rumoured that a popular clergyman was to be removed due to his involvement with a mystic. This happened in the case of the Franciscan father Heinrich Gossler, who promoted the cult of the stigmatic Theresia Winter in 1844 in Dorsten. In the end, it was Winter who left the town for Haltern, although shortly afterwards Gossler was also removed and sent to Hardenberg.[88]

Other forms of protest against diocesan decisions involved detaining the delegate of the Holy Office who came to examine the stigmatic (as happened in the case of Palma Matarrelli),[89] and writing and distributing pamphlets against the bishop.[90] In one particular case, the protest took the form of fits of coughing. On 11 April 1924, a strange "disease" took hold of some of the Bickendorf parishioners while their parish priest was reading a letter from the episcopal authorities about the stigmatic Anna Maria Göbel. One parishioner after the other started to cough, making it impossible for the other parishioners to hear a word the pastor was saying. The other faithful did not dismiss the continuous coughing and other noises to be mere coincidence but interpreted the events as an attempt to stop the bishop's decision from reaching their fellow parishioners. To be more precise, the coughing was thought to have hindered the bishop's condemnation of the visits to the allegedly stigmatised Maria Göbel from becoming public knowledge.[91]

87 E.g. in the Waakirchen case, Weinzierl claimed in a letter to the archbishop that he had asked Elisabeth Bartenhauser to stop the phenomena if she could. The bleeding stopped, the ecstasies only gradually, but the visions continued. AEMF, Realia 923a, Erscheinungen-Einzelfälle 1839–1845, Bartenhauser, letter from Weinzierl to the archbishop, 6 October 1841.

88 On this case, see: Schulze, Bernward: Die "angeblich" stigmatisierte Theresia Winter. Die Wundmale der Dornenkrone bei einer "Clarissin" im preußischen Westfalen 1845/46, in: Westfälische Zeitschrift, 145/1995, 139–170.

89 Castelli: Per una definizione del modello, 35, n. 43.

90 The Sechi Nin Brothers opposed the condemnation of false sanctity of the abbess Maria Rosa Serra proclaimed by Bishop Azzei. They opposed him and mobilised Serra's faithful and supporters, writing and distributing pamphlets against the monsignor. ASCa, State Archive of Cagliari, Fondo Segreteria di Stato e di Guerra del Regno di Sardegna, Materie Ecclesiastiche, IV. 504, Carte relative alla falsa santità della Monaca cappuccina d'Ozieri Suor Maria Rosa Serra dal 1802 al 1806, 20r.

91 BT, BIII.12, 10 Bd. 3a/Göbel, Hauptakten I, April 1924-April 1927, letter from mayor of Bickendorf to the bishop, 11 April 1927.

6 Conclusion

As shown above, the boundaries of Catholicism were never fixed but had to be continuously redrawn. This occurred through complex dynamics that involved the intervention of several players, not only the ecclesiastical leaders but also their "subordinates" (in the local clergy) and the faithful. In order to demonstrate this complexity, we have focused on problematic moments and the challenges to orthodoxy and orthopraxy posed by a particular category of mystics: the stigmatics. Due to their visible wounds, some alleged stigmatics claimed a direct connection with the divine (charismatic authority), gaining fame and a reputation for holiness within their communities. While we explored the three national contexts most familiar to us, Belgium, Germany and Italy, the phenomenon also occurred in other European states of the 19th and mid-20th centuries.[92]

The case studies have shown how some stigmatics mobilised groups of supporters and how some members of the clergy were beguiled by the wonders. While everyone pondered whether these phenomena were the sign of divine will or of a different nature (disease, fraud, possession), the local clergy had to deal with specific challenges: they faced a disrupted parish, often divided between supporters and opponents, and they needed to defend their role as guarantors of Catholic orthodoxy insofar as this was threatened by the charismatic authority of a stigmatic. They were torn between appeasing their parish and the obedience they were required to show to heir ecclesiastical superiors.

Some parish priests, convinced of the fraudulent nature of these cults, intervened with determination, intending to put an end to these devotions. They stopped the mystic from performing extreme religious practices, they removed spiritual guides and father confessors, and they admonished the parishioners about spreading rumours concerning the phenomena. However, the local clergy were not always able to control the problem, so they turned to the higher authorities such as the bishop of the diocese or the Vatican congregations (the Holy Office). Collaboration developed between the various ecclesiastical levels. The bishop gave orders to the local clergy, and the parish priests had to adopt practical solutions to ensure that their parishioners obeyed the instructions of the diocesan superior.

However, such positive collaboration was not always the case. Sometimes the clergy aligned themselves with the mystic and her devotees rather than respecting the will of their superior. They fuelled a devotional climate that the Church's leaders rejected as "deviant". In the eyes of the mystics and the parish priests involved, however, the new devotion was in line with Catholic orthodoxy. Some

92 See the Stigmatics database: https://mediahaven-stigmatics.uantwerpen.be/ (9.6.2022).

members of the diocesan clergy challenged the power of their leaders even at the cost of ruining their careers and losing the respect of some of their parishioners.

Finally, even when the local clergymen listened to their superiors, having a mystic in the parish always entailed a balancing exercise. The local clergy often had the task of finding a middle way between the will of their superiors, whom they had to obey, and the feelings of their parishioners, to whom they offered their spiritual care. As we have shown here, defining the boundaries of Catholic orthodoxy was a complex challenge, and one in which the local clergy played a decisive role.

Bibliography

Archives

Belgium

Archives of the deanery Geraardsbergen, 227. E.C.3.1 letter from Pastor O. Duerinck to Minister G. Sap, late June 1939

Germany

Berlin

Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, I.HA.Rep. 77. Tit. 500, no. 44 Bd.1 Die Maßnahmen gegen die durch die angeblichen Wundererscheinungen eingetretenen Ruhestörungen

Cologne

Archiv Erzbistum Köln (AEK), Generalia I. 31. Religiöse Umtriebe und Missbräuche, 31.6.1. Sog. Wunderbare Erscheinungen, Frömmeleien, etc. (1852–1935)

Munich

Archiv des Erzbistums München und Freising (AEMF), Realia 923, Erscheinungen- Einzelfälle 1839–1845, 1840 (Erscheinungen), Ausserordentlicher Zustand der Elisabeth Bartenhauser aus der Pfarrey Gaisach/Realia 923 a, Erscheinungen, 1840 auffallende Erscheinungen an der Bauertochter Perschl

Bayerisches Hauptstaatsarchiv (BayHStA), MK 719: religiöse Schwärmerei der Walburga Zentner, Waalhaupten

Bayerische Staatsbibliothek München (BSM), Nachlass Lama, Friedrich von (1876–1944) (von Lama), Ana 445, file 6, letters to von Lama by Preker, 1930 and 25April, 1931

Staatsarchiv München (SM), AR 1020/10. Act des königlichen Landgerichts Tegernsee. Umtriebe des Pfarrers Mathias Weinzierl in Waakirchen betr. 1842/44 (Waakirchen 1842/44), Auffallende Erscheinungen an der Elisabeth Birnbaum resp. Bartenhauser zu Waakirchen betr. 1840 (Bartenhauser)

Passau

Archiv des Bistums Passau (ABP), Ordinariatsarchiv, Pfarrarchiv Pfarrkirchen, A, I: Andachten, kirchliche Feierlichkeiten, 4: Maria Schuhmann

Speyer

Archiv Bistum Speyer, Bischöfliches Ordinariat, Älteres Archiv, no. 197, letter of Pfarrer F. Weber from Wattenhem, 9 December 1890

Trier

Bistumsarchiv Trier (BT), BIII.12, 10 Bd. 3a, Causa Göbel-Faber, Bickendorf (Göbel), Hauptakten I, April 1924–April 1927

Italy

Rome

Archives of the Dicastery for the Doctrine of Faith (ADDF), Devotiones Variae, 1927 no.7 Neumann, I (1–9), II; Stanza Storica, Lateau (C4f)1, (C4g)

ADDF, Rerum Variarum, 1924, 4, Di Esterinina Anna Maddalena Moriconi, religiosa conversa nel Monastero dei Sette Dolori. Relazione e Voto del R.mo P. Donzella (dec. 1924)

ADDF, S.O., Devotiones Variae, 1926, Cosenza, Aiello Elena, affettata santità (ex monaca del Preziosissimo Sangue) e circa un certo ordine di suore

ADDF, Materiae Diversae, C 4 i, 1, Fano e Fossombrone n.16, Contra P. Damianum de Urbania de pretensibus spectantibus. Contra Mariam Tiberini viduam Bordoni aliosque complices. Contra Raphaelmem Mansauta laicum philippinum. Contra Aloisium Bordoni canonicum aliosque. Contra Aloisuim Aducci philippinum Fossombronese. Contra Annam Brunetti vulgo Caggaccia. Contra Annam Marosini, no. 173, 1851

ADDF, Materiae Diversae, (C 4) h-i, Mancini-Bordini. Ristretto della censura di affettata santità, quietismo di Marianna Mancini e Maria Bordoni, Foligno e Roma

ADDF, Stanza Storica, C 3 g, 1729, Brescia, Lucrezia Gambara

ADDF, Stanza Storica, B 7a (50 B 7 a 1) 1, Notificazione di affettata santità

ADDF, Censurae Librorum, 1875 P. II CL 1875 5 vol II

ADDF, C.L. 1875 no. 5, Oria

ADDF, St St C 4 – e, Processo contro Giovanna Marella per affettata santità (1799–1807)

Cagliari

ASCa, State Archive of Cagliari, Fondo Segreteria di Stato e di Guerra del Regno di Sardegna, Materie Ecclesiastiche, IV. 504, Carte relative alla falsa santità della Monaca cappuccina d'Ozieri Suor Maria Rosa Serra dal 1802 al 1806

BUCa, Cagliari, Biblioteca Universitaria di Cagliari, Ms. 10.30, Copia della Lettera del R.do D. Gavino Secchi Nin che come Delegato informa l'occorso nell'elezione di Suora Maria Rosa Serra in Badessa della Cappuccine di Ozieri

Secondary Literature

Dizionario dei fenomeni mistici Cristiani, ed. Luigi Borriello / Raffaele Di Muro, Milan: Ancora 2014

Borromeo, Agostino: La congregazione cardinalizia dell'Inquizione (XVI–XVIII secolo), in: L'Inquisizione: atti del simposio internazionale, ed. Agostino Borromeo, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 2003, 323–344

Brunelli, Giovanni: Un fiore purpureo tra i monti, Trento: Scuole Grafiche Artigianelli 1968

Castelli, Francesco: Per una definizione del modello di processo penale del Sant'Uffizio: il procedimento inquisitoriale per affettata santità nei confronti di Palma Mattarelli di Oria (1869–1878), in: Suavis laborum memoria. Chiesa, Papato, e Curia romana tra storia e teologia: scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno, Vatican City: Archivio Segreto Vaticano 2013, 25–50

Cunningham, Lawrence: Evelyn Underhill's Mysticism. An Appreciation, in: Spiritus. A Journal of Christian Spirituality 12.1/2012, 106–112

De Palma, Francesco: Il modello laicale di Anna Maria Taigi, in: Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815–1915), ed. Emma Fattorini, Turin: Rosenberg 1997, 529–546

Gadaleta, Ludovico Maria: Rosmini e l'Addolorata di Capriana, in: Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura 108/2014, 79–149

Gißibl, Bernhard: Frömmigkeit, Hysterie und Schwärmerei, Frankfurt am Main: Peter Lang 2004

Jacobson Schutte, Anne: Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618–1750, Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press 2001

—— Finzione di santità, in: Dizionario storico dell'Inquisizione, ed. Andriano Prosperi et al., Pisa: Edizioni della Normale 2007–2010, vol. 2, 601–04

Klaniczay, Gábor: The Stigmatised Italian Visionary and the Devout French Physician: Palma Mattarelli d'Oria and docteur Imbert Gourbeyre, in: Women's History Review 29.1/2020, 109–124

Laycock, Joseph: The Seer of Bayside. Veronica Lueken and the Struggle to Define Catholicism, Oxford: Oxford University Press 2015

Manfred, Berger: Lama, Friedrich Georg Ritter von und zu Büchsenhausen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, vol. 23, ed. Wilhelm and Traugott Bautz, Nordhausen: Bautz, 2004, col. 883–893

Margry, Peter Jan: The Global Network of Deviant Revelatory Marian Movements, in: The Oxford Handbook of Mary, ed. Chris Maunder, Oxford: Oxford University Press 2019, 664–685

Mezzetti, Raffaele: Vita di Suor Maria Luisa Biagini Lucchese, religiosa conversa del second'Ordine di S. Francesco. Cenni storici del canonico Raffaele Mezzetti tratti dalle memorie del March. Cesare Lucchesini e da altri documenti, Lucca: Tipografia G. Giusti 1864

Multon, Hilaire: Prophétesses et prophéties dans la seconde moitié du pontificat de Pie IX (1859–78). Entre défense du pouvoir temporel et Apocalypse hétérodoxe, in: Dimensioni e problemi della ricerca storica 1/2003, 131–159

Pahud de Mortanges, Elke: Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 100/2006, 203–225

Pappelau, Stefan: Viktoria Hecht. Stigmatisierte Dulderin von Wolpertswende 1840–1890, Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2010

Rai, Eleonora: L'apocalittica come spiegazione ai «mali» del XIX secolo. Il caso di Giacomo Maria Montini (1874), in: Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana 27/2009, 167–190

Romeo, Antonio: Sacerdozio, in: Enciclopedia cattolica, Florence: Sansoni 1953, 1532–1540

Sandoni, Luca: Political Mobilizations of Ecstatic Experiences in Late Nineteenth-Century Catholic France. The Ccase of Doctor Antoine Imbert-Gourbeyre and his "Stigmatisées" (1868–1873), in: Disputatio Philosophica. International Journal of Philosophy and Religion 16/2015, 18–41

Scheer, Monique: Das Medium hat ein Geschlecht, in: "Wahre" und "falsche" Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, ed. Hubert Wolf, München: Oldenburg 2013,169–192

Schulze, Bernward: Die "angeblich" stigmatisierte Theresia Winter. Die Wundmale der Dornenkrone bei einer "Clarissin" im preußischen Westfalen 1845/46, in: Westfälische Zeitschrift 145/1995, 139–170

Speziale, Vincenzo: Maria Teresa Carloni. Stimmatizzata, Udine: Edizioni Segno 2014

Van Osselaer, Tine et al.: The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c.1800–1950, Leiden: Brill 2020

Van Osselaer, Tine: The Many Lives of Bertha, Georges and Jean. A Transgender Mystic in Interwar Belgium, in: Women's History Review 29.1/2020, 142–163

Vesely Leonardi, Ludmila: La santità nel Tirolo. Domenica Lazzeri da Capriana, Rovereto: Longo Editore 1991

Bernadett Bigalke

Esoterikforschung und weibliche „Mystik“: Überlegungen am Beispiel radikaler Nahrungsabstinenz im europäischen Katholizismus

Abstract: This essay addresses the practice of radical abstinence from food in Catholicism in the period between 1780 and 1980 in the context of recent research on esotericism. It considers the persistence and topicality of this practice, which has always been controversial and experienced a certain marginalisation in the 20th century. The applicability of a polythetic concept of esotericism is discussed with regard to this subject, as well as the modalities of catholicity, which are negotiated within the approach of the Anthropology of Catholicism. Abstinence from food and (lack of) excretion are understood as fluid categories with situational meanings. It is contended that there is no replacement of bodily, painfully performed practices in contemporary Catholicism; rather, there has been a diversification in other areas of society and a gradual marginalisation in the field of religion. Furthermore, there is a notable consistency in the hagiographic narratives from the late Middle Ages onwards, with regard to the ascription of distinctive physical and spiritual abilities to potential female saints. Some aspects of the female pious practice of abstinence from food between 1780 and 1980 have points of contact with typical objects of research on esotericism. These connections become visible when Catholicism is described as a social formation that is specific to a particular time and region, i. e. that occurs in a variety of political, religious, and cultural interrelationships.

> Ich freue mich, dass ich jetzt für euch leiden darf. An den Leiden von Christus würde noch etwas fehlen, wenn ich sie nicht durch das, was ich selbst körperlich leide, ergänzen würde – seinem Leib zugute, der Gemeinde.
> (Kol 1,24, GNB)

1 Einleitung

Dieser Aufsatz setzt sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive mit den Zusammenhängen zwischen der Praxis radikaler Nahrungsabstinenz im Katholizismus und der Esoterikforschung auseinander. Zunächst werde ich mich kurz zur

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-004

Geschichte dieser asketischen Praxis äußern und den Zeitraum zwischen 1780 und 1980 näher in den Blick nehmen. Dann werde ich Überlegungen zur Persistenz und Aktualität dieser Praxis anstellen, die zu allen Zeiten umstritten war und im 20. Jahrhundert eine gewisse Marginalisierung erfahren hat. An konkreten Fallbeispielen werden im Anschluss die Verwendbarkeit eines polythetischen Esoterikbegriffs im Hinblick auf diesen Gegenstand sowie Modalitäten für Katholizität diskutiert, die innerhalb des Ansatzes der Ethnologie des Katholizismus verhandelt und hier fruchtbar gemacht werden sollen. Nahrungsabstinenz und Ausscheidungslosigkeit verstehe ich dabei als fluide Kategorien mit situativen Bedeutungen in der Geschichte des westlichen lateinischen Christentums. Dabei wird 1. die These vertreten, dass es nicht zu einer Ablösung leiblicher, schmerzhaft performter Praktiken im gegenwärtigen Katholizismus kommt, sondern zu einer Diversifizierung in anderen gesellschaftlichen Bereichen und dabei zu einer sukzessiven Marginalisierung im Handlungsfeld Religion. 2. Es zeigt sich u. a. eine erstaunliche Stabilität bezüglich der hagiographischen Narrative seit dem Spätmittelalter, wenn es um die Zuschreibung besonderer körperlicher und geistiger Fähigkeiten der potenziellen Heiligen geht. 3. Manche Aspekte der weiblich konnotierten Frömmigkeitspraxis Nahrungsabstinenz zwischen 1780 und 1980 weisen Berührungspunkte mit typischen Gegenständen der Esoterikforschung auf. 4. Diese Zusammenhänge werden erst empirisch sichtbar, wenn man Katholizismus als Formation auffasst, die zeitlich und regional spezifisch ist, das heißt in vielfältigen politischen, religiösen und kulturellen Verflechtungen auftritt. Diese Formationen lassen sich auf den globalen Katholizismus bezogen nicht in ein Modell von Zentrum/Peripherie einfügen.

2 Praktiken, Motive und administrative Behandlung von Nahrungsabstinenz im Katholizismus

Askesediskurse sind seit der Antike fester Teil dieser Geschichte.[1] In der Vielfalt der asketischen Praktiken spielt (temporäres) Fasten für religiöse Experten wie auch

1 Freiberger, Oliver: Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte, Wiesbaden: Harrassowitz 2009; Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese, Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München, Wien: Hanser 1991.

für kirchenrechtliche Laien eine zentrale Rolle.[2] Auch fromme Frauen haben dabei seit der Antike immer wieder auf Nahrung verzichtet.[3] Im Spätmittelalter wird radikale weibliche Nahrungsabstinenz ein prominenter und wiederkehrender Topos in hagiographischen Texten. Manche der Frauen waren Mitglieder in Ordensgemeinschaften, häufig des Dritten Ordens[4], manche geraten auch ohne diese Form der Institutionalisierung in den Ruf der Heiligkeit (z. B. Beginen/*semireligiosae*). Bis heute bekannte Fastenheldinnen sind Lidwina von Schiedam (1380–1433) und Katharina von Siena (1347–1380). Verbunden mit diesen als wundersam markierten Praktiken waren anthropologische Vorstellungen von den Fähigkeiten des weiblichen Körpers sowie soziale und kulturelle Zuschreibungen im Kontext der jeweiligen historischen Geschlechterordnung.[5] Seit der Frühen Neuzeit wird radikale Nahrungsabstinenz zunehmend auch von Laien praktiziert, und dies geschieht oft, aber nicht notwendigerweise im Cluster mit anderen körperlichen Performanzen, d.h. Zuständen bzw. Erfahrungen wie Ekstasen, Stigmata, Levitationen und Offen-

2 Sartory, Gertrude: In der Arena der Askese. Fasten im frühen Christentum, in: Speisen, Schlemmen, Fasten. Eine Kulturgeschichte des Essens, hg. v. Uwe Schultz, München: Insel-Verlag 1993, 71–82; Lutterbach, Hubertus: Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600–1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: Archiv für Kulturgeschichte 1998, 1–37; Lutterbach, Hubertus: Die Fastenbuße im Mittelalter, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. v. Klaus Schreiner / Marc Müntz, München: Fink 2002, 399–438; Lutterbach, Hubertus: Was das christliche Mönchtum mit der neutestamentlichen Indifferenz gegenüber dem Fleischverzehr anfing, in: Biblisches Forum 2/2004, 89–112.

3 Feichtinger, Barbara: Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus, Frankfurt a. M.: Lang 1995; Elm, Susanna: Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford: Oxford University Press 2004.

4 Religiöse Vereinigung von Laien mit dem Ziel, „in der Welt“ nach der Regel und Spiritualität eines bestimmten Ordens zu leben. Diese Gruppierungen sind im Gefolge der Ausbreitung der Bettelorden entstanden. Frank, Karl Suso: Tertiarier/Tertiarierinnen (Terziaren/Terziarinnen), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 33, Berlin: De Gruyter 2002, 95–93.

5 Walker Bynum, Caroline: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley: University of California Press 1988; Walker Bynum, Caroline: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996; Walker Bynum, Caroline: Die Frau als Körper und Nahrung, in: Stigmata. Poetiken der Körperinschrift, hg. v. Bettine Menke u. a., Paderborn: Fink 2004, 113–144; Elliott, Dyan: Flesh and Spirit: The Female Body, in: Medieval Holy Women in the Christian Tradition: c.1100 - c.1500, hg. v. Alastair Minnis, u. a., Turnhout: Brepols 2010, 13–46; Noffke, Suzanne: Catherine of Siena, in: Medieval Holy Women in the Christian Tradition: c.1100 - c.1500, hg. v. Alastair Minnis u. a., Turnhout: Brepols 2010, 601–624.

barungen und bleiben an den Askesediskurs gekoppelt.[6] Eine quantitative Steigerung und öffentliche Sichtbarkeit erfährt diese Frömmigkeitspraxis als Gegenreaktion zur Aufklärung, Französischen Revolution und den damit einher gehenden Säkularisationen – in ultramontanen[7] Netzwerken seit 1830.[8]

Die christlichen Rahmungen dieser Praxis sind vielfältig und werden zu verschiedenen Zeiten und Orten unterschiedlich aktualisiert. Klassisch ist der Verweis auf die *imitatio Christi* oder die Heiligen (*imitatio sanctorum*). Des Weiteren wird manchmal das Motiv der monastischen Theologie, die irdische Verkörperung des engelsgleichen Lebens (*vita angelica*), aufgerufen, das den feinstofflichen Leib als Ideal setzt. Ebenso gibt es das Motiv der stellvertretenden Bußübernahme durch Nahrungsaskese.[9] Parallel findet sich in den hagiographischen Narrativen der Topos vom Zustand der irdischen Bedürfnislosigkeit. Man brauche bis auf den „Leib Christi" in Form der Hostie keine Nahrung im herkömmlichen

6 Pulz, Waltraud: Nüchternes Kalkül – verzehrende Leidenschaft. Nahrungsabstinenz im 16. Jahrhundert, Köln: Böhlau 2007; Pulz, Waltraud: „Tabula rasa"? Vergeistigung des Fleisches und Materialisierung von Spirituellem im 16. Jahrhundert, in: Reinheit, hg. v. Peter Burschel / Christoph Marx, Köln: Böhlau 2011, 177–196.

7 Als ultramontan wird eine im 19. Jahrhundert dominante Bewegung innerhalb der katholischen Kirche bezeichnet, welche sich in der Folge der Aufklärung und der Französischen Revolution anti-liberal, anti-republikanisch, anti-sozialistisch, anti-rationalistisch und anti-modern positionierte. Theologisch ist diese Strömung von der Neuscholastik geprägt. Die ekklesiologischen Positionen waren zentralistisch-autoritär. Die ultramontane Bewegung etablierte ein ausgedehntes Presse- und Vereinswesen, welches sowohl politische als auch religiöse Interessen und Ziele verfolgte. In diesem Umfeld kam es zudem zu zahlreichen Ordensneugründungen v. a. karitativer Art. Kennzeichenende Frömmigkeitspraktiken waren der Herz-Jesu-Kult und Kulte um Marienerscheinungen. In den einzelnen Ländern Europas bildeten sich spezifische ultramontane Profile heraus. Unterburger, Klaus: Ultramontanismus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 8, hg. v. Hans Betz u. a., Tübingen: Mohr-Siebeck[4] 2005, 705–708.

8 Ausführlich zum Ultramontanismus Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850: Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung, Bd. 2, Paderborn: Schöningh 2015, 970–1026. Die Einflüsse eines postaufklärerischen Religionsverständnisses und der Religiosität in ultramontanen Milieus des 19. Jahrhunderts auf Nahrungslosigkeit als Frömmigkeitspraxis werden hier ausführlicher thematisiert: Bigalke, Bernadett: „Mir langt der Heiland". Vorstudie zu religiös begründeter Nahrungsabstinenz im modernen Katholizismus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1/2022, 22–59.

9 Dinzelbacher, Peter: Spätmittelalterliche Askesepraktiken als Ausdruck des epochentypischen Dolorismus, in: Saeculum 1/2019, 3–37; Sonntag, Jörg: Speisen des Himmels. Essgewohnheiten und ihre biblischen Konzeptionalisierungen im christlichen Kloster des Hochmittelalters zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Saeculum 2/2010, 259–276, hier 263; Morris, David B.: Geschichte des Schmerzes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.

Sinne mehr.[10] Die Stetigkeit der „eucharistischen“ Ernährung zu Lebzeiten wird in den Quellen immer betont und damit die normative Bedeutung dieses „Sakraments“ innerhalb dieser Frömmigkeitspraxis. Die Darstellung der hohen Bedeutung dieses Sakraments zeigt sich beispielsweise im Narrativ der wunderhaften Konsumption der „Hostie“, das hagiographische Vorläufer im Spätmittelalter hat.[11] So gelingt bei den Fallbeispielen aus der Neuzeit der geregelte Kommunionsempfang nicht immer wegen multipler Krankheiten der jeweiligen Frauen, z. B. wegen Schluckbeschwerden aufgrund von Paralysen. Die Quellen berichten dann von Vorgängen wie z. B. „Absorption“ bzw. „Inkorporation“ der Hostie, wie im Fall der Französin Marthe Robin (1902–1981), die seit ihrem 16. Lebensjahr multipel krank, dann paralysiert war und der Nahrungslosigkeit, Stigmata und religiöse Offenbarungen zugeschrieben wurden und werden:

> Ich ernähre mich von nichts anderem. Mein Mund wird befeuchtet, aber ich kann nicht schlucken. Die Hostie geht durch mich hindurch, ich weiß nicht, wie. Dann löst sie ein Gefühl in mir aus, dass ich nicht beschreiben kann. Es ist kein gewöhnliches Essen. Es ist etwas anderes. Es ist ein neues Leben, das durch meine Knochen fließt. Wie soll ich es ausdrücken? Es kommt mir vor, als wäre Jesus in meinem ganzen Körper, als wäre er mein Körper, als würde ich auferstehen. Und dann verliere ich den Halt. Dann bin ich vom Körper losgelöst, frei gegenüber dem Körper.[12]

Robin nutzt hier einen weiteren, älteren hagiographischen Topos: den der ekstatischen Reaktion im Anschluss an den Kommunionempfang und damit ein weiterer Beweis für die Rolle der Eucharistie innerhalb dieser Frömmigkeitspraxis. “The same

10 Israel, Uwe: Leben vom lebendigen Gott. Hostienesser im Mittelalter, in: Mediaevistik 1/2005, 69–81.

11 Newman, Barbara: The Permeable Self. Five Medieval Relationships, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2021, 144. Newman berichtet z. B. von Juliana Falconieri (1270–1341), der Gründerin der Servitinnen, die auf ihrem Sterbebett liegend, die Hostie auf ihre Brust gelegt bekam und diese so kommuniziert habe. Diese Erzählung ist eine Variante des Tausches der Herzen innerhalb der weiblich konnotierten Mystik. Seit dem 14. Jahrhundert wurden diese Herznarrative zunehmend physischer in der Darstellung und betonten das Reale des Tauschvorganges. „The host that vanishes into the heart, where the Holy Spirit dwells, points to a close tie between the Eucharist and the Sacred Heart, [...].“

12 „Je ne me nourris que de cela. On m’humecte la bouche, mais je ne peux pas avaler. L’hostie passe en moi, je ne sais comment. Alors elle me procure une impression qu’il m’est impossible de vous décrire. Ce n’est pas la nourriture ordinaire. C’est quelque chose de différent. C’est une vie nouvelle qui passe dans mes os. Comment dire? Il me semble que Jésus est dans tout mon corps, qu’il est mon corps, comme si je ressuscitais. Et puis, je perds pied. Je suis alors détachée du corps, libre à l’égard du corps.“ (Guitton, Jean: Portrait de Marthe Robin, Paris: Grasset 1985, 179 f.). Siehe auch https://www.martherobin.com/sa-vie/une-grande-mystique-francaise/lhostie-comme-seule-nourriture/ (18.6.2022); Muizon, François de / Wolfram, Rene: Marthe Robin, le mystère décrypté, Paris: Presses de la Renaissance 2011.

affective piety that prompted Christ`s lovers to exchange hearts with him also, more commonly, turned sacramental Communion into a longed-for, ecstatic love feast."[13]

3 Wunderdiskurse, Heiligkeitsmodelle und Kirchenpolitiken seit der Frühen Neuzeit

In der Frühen Neuzeit entstehen Kulte um Laienfrauen, denen wundersame Nahrungslosigkeit zugeschrieben wird, hier als alleinige Praxis. Es gibt sogar Fälle in protestantischen Gebieten im deutschsprachigen Raum. Diese Kultgemeinschaften[14] hatten aber keine lange Dauer. Tendenziell wird im Zeitalter der Konfessionalisierung die Kontrolle der Konformität religiöser Praktiken der Untertanen stärker forciert. Die *imitatio* oder *simulatio* der Praktiken der Heiligen des Mittelalters werden nicht mehr einfach als ehrenhaftes Nachahmen gerahmt, sondern zunehmend als betrügerisches Handeln eingestuft.[15] Diese Umdeutung der Praxis der Nahrungslosigkeit hat wissensgeschichtlich u. a. mit dem Wandel und der Vervielfältigung des Wunderbegriffs bis hin zur Bedeutung von „Kuriosum" zu tun. Das Wunder in seiner Bedeutung als etwas „Übernatürliches" (*supernaturalis*) wird zum Streitpunkt zwischen den christlichen Konfessionen. Quantitativ wird die Suche nach „natürlichen" Erklärungen außerordentlich erscheinender Ereignisse nun häufiger.[16] Die Religionspolitiken im Zuge der Aufklärung trieben

13 Newman: The Permeable Self, 144, siehe auch 83.

14 Als Kultgemeinschaft bezeichne ich im Folgenden eine relativ stabile Gruppe von Personen samt ihren Praktiken der Verehrung im Hinblick auf eine bestimmte, religiös gedeuteten Figur (lebend oder verstorben) an einem konkreten Ort. Dabei folgen diese Praktiken der Verehrung lokal oder regional etablierten sozialen und kulturellen Konventionen.

15 Pulz: Nüchternes Kalkül, 155–162 und 180. Bereits im 15. Jahrhundert ist zu beobachten, wie bestimmte, als „mystisch" und „weiblich" markierte Praktiken mit den Mitteln der Inquisition stärker kontrolliert und eingeengt wurden. Körperliche Frömmigkeitspraktiken, wie intensive Selbstverwundungen und extremes Fasten wurden nun als vom Teufel inspirierte, unnötige und übertriebene Gewissenhaftigkeit betrachtet. Bereits hier wird mit Hilfe medizinischer Klassifikationen die „Mystik" der Frauen pathologisiert. Letztlich waren das soziale Netzwerk und die Fürsprache oder Ablehnung durch die geistlichen Begleiter entscheidende Faktoren bei der Anerkennung oder Ablehnung bestimmter Mystikerinnen. Siehe dazu Elliott, Dyan: Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages, Princeton: Princeton University Press 2004 und Klassen, Pamela E.: Review: Agency, Embodiment, and Scrupulous Women, in: The Journal of Religion 4/2004, 592–603.

16 Daston, Lorraine: Wunder und Beweis im frühneuzeitlichen Europa, in: Die ungewisse Evidenz. Eine Kulturgeschichte des Beweises, hg. v. Gary Smith u. a., Berlin: Akademie Verlag 1998, 13–68.

eine Pathologisierung bestimmter körperbezogener religiöser Ideen und Praktiken voran. Und auch unter Ärzten nimmt die Deutung dieser Praktiken als Krankheit zu. Zunächst treten diese „natürlichen“ Deutungen in Konkurrenz zu den religiösen. Von einer Ablösung bzw. Auflösung kann nicht gesprochen werden, eher von Deutungskämpfen.

Zeitgleich wandelten sich die Heiligkeitsdiskurse des europäischen Katholizismus. Zunächst existierten zwei dominante Typen:

Anfang des 16. Jahrhunderts fanden zwei Heiligkeitsmodelle beim Volk den größten Anklang: das mystisch-prophetische und das asketisch-pönitentiale. Beide stellen eine differenzierte Frau/Mann-Beziehung gegenüber der Heiligkeit dar. Fasten, Stigmatisierung und Prophezeiung charakterisieren das weibliche Heiligkeitsmodell [...]; asketisch-pönitentiale Praktiken und apokalyptisches Predigen kennzeichnen damit den männlichen ‚Heiligen‘ im Volk.[17]

Bereits im 16. und 17. Jahrhundert wurden im Zuge des Tridentinums von der Kirche neue Regeln für die Zusprechung von Heiligkeit propagiert. Sie forderten ein tugendhaftes und moralisches Leben und priesen erneut das Martyrium. „Frauenmystik“ wurde in diesem Kontext zunehmend als suspekt betrachtet und die Zuschreibung von „vorgetäuschten Heiligkeit“ als Glaubensdelikt führte zu entsprechenden kirchenrechtlich abgestützten Sanktionen. Die Propagation dieses neuen Typus kann zunächst als eher elitär ausgerichteter religiöser Diskurs verstanden werden und lief parallel zu den älteren Heiligkeitsdiskursen. Somit existierte ein Nebeneinander von Heiligkeitsmodellen von „oben“ und „unten“.[18] Im 18. Jahrhundert wird in Auseinandersetzung mit aufklärerischen Diskursen innerkirchlich die Norm zur Privilegierung einer tugendhaften Lebensführung in den Heiligsprechungsverfahren nochmals durch Prospero Lambertini / Papst Benedikt XIV. (1675–1758) mit seinem Schlüsselwerk *De servorum Dei Beatificatione*[19] betont. Sie setzt sich im institutionellen Handeln der Kirche nach und nach durch. Heiligkeit soll sich z. B. durch karitative Tätigkeiten und eine tugendhafte Lebensführung erweisen und nicht mehr durch außerordentliche Körperfähigkeiten. Das markiert u. a. den Beginn der Marginalisierung der *inedia* als Zeichen für Heiligkeit. Der Zu-

17 Zarri, Gabriella: „Affettata santità“. Heiligkeit von unten oder eine Erfindung der Inquisition?, in: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit: Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, hg. v. Hubert Wolf, München: Oldenbourg 2013, 47–58, hier 53.

18 Zarri: „Affettata santità“, 54.

19 Lambertini, Prospero [=Benedikt XIV.]: De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione, 3 Bde., Bolognia: Longhi 1734–1738; Vidal, Fernando: Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini’s De servorum Dei, in: Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality, hg. v. Rebecca Messbarger u. a., Toronto: University of Toronto Press 2016, 151–176.

sammenhang zwischen einem Leben als Mystikerin und gegebenenfalls deren Verehrung als lebende Heilige einerseits und die posthume institutionelle Anerkennung derselben als Heilige andererseits wird in diesem Aushandlungsprozess loser. Was jedoch dem Prozess der institutionellen Heiligsprechung inhärent bleibt, ist das Kriterium der posthumen Wunder, die wiederum oft Heilungswunder darstellen, und damit der Konnex zwischen der zugeschriebenen Heiligkeit einer Person und der Heilung Dritter zu Lebzeiten oder nach deren Tod. Die Assoziation von Nahrungslosigkeit und anderen körperlichen Erscheinungen mit Heiligkeit bleibt dennoch bestehen, sowohl innerhalb der Organisation Katholische Kirche als auch in verschiedenen nationalen katholischen Milieus Europas.

Ein kirchenpolitisch neuer Kurs im Hinblick auf die Heiligsprechungspraxis entwickelte sich im 19. Jahrhundert mit dem Anti-Rationalismus der Päpste. „Die neue, ultramontane, öffiziös werdende Frömmigkeitsform“ privilegierte ältere Heiligkeitsmodelle und setzte diese kämpferisch gegen den Rationalismus, Revolution und Aufklärung in die Praxis um.[20] Diese ultramontane Frömmigkeit setzte „die Reinheit und Unschuld, Kindlichkeit, Einfachheit und Demut verstärkt stolzer Intellektualität [entgegen und propagierte] Sühne und Mitopfern gegen die Ausschweifungen der Gegenwart […].“[21] Im Laufe des 19. Jahrhunderts wird Nahrungsabstinenz als religiös gerahmte Praxis erneut Teil eines Typus der im Ruf der Heiligkeit stehenden „leidenden mystischen Jungfrau“, wie Nicole Priesching und Tine van Osselaer herausgearbeitet haben.[22] Viele der Frauen, die verehrt werden, waren mehr oder weniger bettlägerig, hatten Kultgemeinschaften und lösten europaweit Pilgerströme aus. Ihre Praxis wird als „körperliche Begleiterscheinungen der Mystik“ verstanden.[23] Auch in diesem Zeitraum gibt es Beispiele von Katholikinnen, bei denen die Nahrungslosigkeit das einzige Merkmal darstellt, z. B. die Bayerin Marie Furtner (1821–1824) oder Anne Marie Kienker aus Niedersachsen (1783–1812). Die Kultgemeinschaften sind hier unterschiedlich stark ausgebildet und die Deutung ihrer Praxis als Sühneleiden wird nicht an die

20 Unterburger, Klaus: Zwischen Mystizismus und Rationalismus. Heiligkeit in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, in: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, hg. v. Hubert Wolf, München: Oldenbourg 2013, 73–86, 80–82, 85.

21 Unterburger: Zwischen Mystizismus, 86.

22 Priesching, Nicole: Mystikerinnen des 19. Jahrhunderts – ein neuer Typus?, in: Zwischen Himmel und Erde: Körperliche Zeichen der Heiligkeit, hg. v. Waltraud Pulz u. a., Stuttgart: Steiner 2012, 79–100, 81; The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950. Between Saints and Celebrities, hg. v. Tine van Osselaer u. a., Leiden: Brill 2020.

23 Thurston, Herbert: Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern: Räber 1956.

Frauen herangetragen. Die Performanz und Zuschreibung von individueller Frömmigkeit ist dabei dennoch eine Ressource bei den Aushandlungsprozessen zu ihrer Glaubwürdigkeit als Nahrungslose.[24]

4 Profilgebende Einflussfaktoren für Kulte um nahrungsabstinente Frauen

Im Folgenden möchte ich zu analytischen Zwecken drei Ebenen einführen, die m. E. profilgebende Einflussfaktoren auf die Spezifika der einzelnen Kulte um diese nahrungsabstinenten Frauen darstellen. Diese Faktoren interagieren miteinander und sie sollen an konkreten Fallbeispielen erläutert werden.

4.1 Regionale und lokale Wissenskomplexe

Als erstes sind die regionalen Prägungen zu nennen, das heißt regionale und lokale Wissensordnungen zu den Themen Geschlecht, Heilung, Praktiken der Transzendenz, sowie die Verflechtung von offiziellen, kirchlicherseits erwünschten und anderen religiösen Deutungen und Praktiken der Laien aber auch religiösen Experten. Es geht letztlich auch um das jeweilige Verhältnis von diversen, lokal agierenden religiösen Heilsanbietern (Priestern, Propheten und Zauberern) im Weberschen und Bourdieuschen Sinne.[25]

Als Beispiel für diese analytische Ebene soll die Portugiesin Alexandrina Maria da Costa (1904–1955) aus dem Alto Minho im Norden Portugals dienen. Sie wurde sowohl als „lebende Heilige“ verehrt, aber auch als „bruxa“ (Hexe) adressiert. Ihr Kult ist Teil eines ganzen Komplexes regional etablierter Totenrituale, der maßgeblich von europäischen Ethnologen in den 1980er und 1990er Jahren erforscht worden ist.[26] Es handelt sich dabei u. a. um Schutzpraktiken der lokalen

24 Kranke, Betrügerin oder Wundermädchen? Die Geschichte der Anne Marie Kienker aus Eppendorf bei Borgloh im Fürstbistum Osnabrück, hg. v. Monika Fiegert, Osnabrück: Fromm 2001; Schafhäutl, Karl Emil von: Die Wassertrinkerin Marie Furtner, die 50 Jahre lang nur von Wasser lebte. Ein Ernährungs-Rätsel, seine wissenschaftliche Lösung und seine Lehren, Dresden: Bittner Verlag für Volksheilkunde 2. erw. Aufl. 1937.

25 Reuter, Astrid: Praxeologie. Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu), in: Handbuch Religionssoziologie, hg. v. Detlef Pollack, Wiesbaden: Springer 2018, 171–202.

26 Pina-Cabral, Joao de: Sons of Adam, Daughters of Eve. The Peasant Worldview of the Alto Minho, Oxford: University Press 1986; Montenegro, Miguel: Le corps ouvert. Une ethnologie du complexe sorcellerie-spiritisme au Nord du Portugal, Paris: Publications de l’Université Paris VII-

Gemeinschaft vor dem vermeintlich schädlichen Einfluss der Toten in den verschiedenen Phasen ihres Übergangs in die jenseitige Welt. Dieser Totenkultkomplex setzt sich aus kirchlich sanktionierten, aber auch nicht-sanktionierten Elementen zusammen: der Kult um die Befreiung der Seelen aus dem Fegefeuer[27], um fastende Frauen, verehrt als potenziell lebende Heilige, die ebenfalls als Wesen des Zwischenreiches – zwischen Leben und Tod – angesehen wurden, sowie eine Praxis, die unter dem alltagssprachlichen Begriff „Hexerei" existiert. Diese als mediale Arbeit zu bezeichnende Praxis befindet sich am Rand des hegemonialen symbolischen Systems der katholischen Kirche im religiösen Feld Portugals. Alexandrina da Costa funktioniert in diesem Symbolsystem als sogenannter „offener Körper". Das meint im Alto Minho Frauen, die mit den Toten kommunizieren und von deren Geistern besessen sein können. Dabei haben diese *bruxas* immer auch eine therapeutische Funktion. Die Interaktion mit ihnen führt nach lokalem Verständnis zu Heilungserfahrungen oder Lebenshilfe.

Das Wissen um die Zuschreibung an da Costa, eine Vermittlerin zwischen den Welten innerhalb dieses Totenkultkomplexes zu sein, wurde zu ihren Lebzeiten durch die Kleriker ihrer unmittelbaren Umgebung genutzt und in zeitgenössische katholische Deutungen integriert. Dies führte sowohl zu Widersprüchen aber auch zu Resonanzen und Verdichtungen in dem über sie produzierten Wissen. Dementsprechend manifestiert sich das Wissen über sie in pluralen Semantiken: populär, klerikal, medizinisch und Mischungen davon, wie Tiago Pires Marques prominent herausgearbeitet hat.[28]

Denis Diderot 1995; Montenegro, Miguel: Les bruxos: des thérapeutes traditionnelles et leur clientèle au Portugal, Paris: L'harmattan 2005. Zur Hexerei und ihren Milieus im Europa des 20. und 21. Jahrhunderts siehe des Weiteren für Frankreich Favret-Saada, Jeanne: Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979; Dobler, Gregor: Fatal Words. Restudying Jeanne Favret-Saada, in: Anthropology of this Century 13/2015, ohne Seitenangaben, http://aotcpress.com/articles/fatal-words-restudying-jeanne-favretsaada/ (3.1.2023); für Italien: Hauschild, Thomas: Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Gifkendorf: Merlin 2002; Puca, Angela: The Tradition of Segnature: Underground Religious Practices in Italy, in: Journal of the Irish Society for the Academic Study of Religions 2019, 104–124. Zu Großbritannien: Waters, Thomas: Cursed Britain. A History of Witchcraft and Black Magic in Modern Times, New Haven: Yale University Press 2020.

27 Zur Geschichte und Konjunktur des katholischen Fegefeuerdiskurses und den damit verbundenen Frömmigkeitspraktiken im 19. und 20. Jahrhundert siehe Cuchet, Gaulliaume: Le crépuscule du purgatoire, Paris: Colin 2005; Allgemein zur Geschichte des Konzepts: Cuchet, Gaulliaume: Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme, Paris: Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales 2012; Almond, Philip: Jenseits. Eine Geschichte des Lebens nach dem Tode, Darmstadt: Lambert Schneider 2017, 87–108.

28 Marques, Tiago Pires: De corpo e alma na margem. Catolicismo, santidade e medicina no Norte de Portugal (c. 1900 - c. 1950), in: *Topoi* 2012, 147–167. Siehe auch Brettell, Caroline: The

4.2 Transnationale kirchliche Initiativen

Diese eben erwähnten zeitspezifischen katholischen Deutungen haben für den betrachteten Zeitraum häufig einen transnationalen Charakter. Seit dem 19. Jahrhundert werden seitens von Klerikern Deutungen vor dem Hintergrund einer ordensbasierten Spiritualität mobilisiert und mit dem Fokus auf totale „Selbsthingabe“ dezidiert auch an Laien vermittelt. Ihre Herkunft liegt beim hier untersuchten Gegenstand im Frankreich des 17. Jahrhunderts, in dem große christus- und marienzentrierte, jesuitisch beeinflusste, dem theologischen Motiv der „Inkarnation“ folgende spirituelle Strömungen entstanden waren, die drei Gründungspersönlichkeiten zugeordnet werden können: a) Generalbischof Franz von Sales (1567–1622) gründete die *Schwestern von der Heimsuchung Mariens* (Salesianerinnen) und wendete sich mit seinem Bestseller *Anleitung zum frommen Leben* an die Laien mit dem Ziel, die Beschlüsse des Trienter Konzils praktisch in der Kirche zu etablieren. Sein Werk *Abhandlung über die Gottesliebe* machte ihn zudem zu einem zentralen Mystiker der Frühen Neuzeit.[29]

b) Kardinal Pierre de Berulle (1575–1629) gilt als Initiator der sogenannten „Französischen Schule der Spiritualität“, die, u. a. den Klerus durch zahlreiche Ordensgründungen beeinflusst hat. Dazu gehören die Oratorianer, Eudisten, die Sulpizianer sowie Lazaristen. Eine von de Berulles zentralen theologischen Positionen war die Überzeugung, dass die Christen durch „Knechtschaft“ in die Herrlichkeit Gottes hineingezogen werden würden. Die „Erniedrigung“ Gottes in Christus habe den Menschen den Zugang zum Leben Gottes gewährt. Die Aufgabe des Menschen sei nun ebenfalls „die Selbsterniedrigung“ oder „Selbstaufgabe“ vor „Gottes Majestät“.[30]

c) Vinzenz von Paul (1581–1660) stammte aus einfachen Verhältnissen und war zwischenzeitlich Hauskaplan am französischen Königshof sowie Seelsorger der Galeerensträflinge.[31] Mit de Berulle als geistlichem Leiter ist er dessen Schule zuzuordnen. Mehrere Einrichtungen für Armenfürsorge und Krankenpflege wurden durch seine Initiative realisiert. Vor allem verstand er es, hierfür Frauen des

Priest and His People: The Contractual Basis for Religious Practice in Portugal, in: Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, hg. v. Ellen Badone, Princeton: Princeton University Press 1990, 55–75.

29 Wagner, Jean Pierre: *Saint François de Sales prédicateur de la croix*, in: Revue des Sciences Religieuses, 2/1998, 176–197.

30 Sheldrake, Philip: Introduction, in: Surrender to Christ for Mission. French Spiritual Traditions, hg. v. Philip Sheldrake, Collegeville: Liturgical Press 2018, 1–14, S. 4.

31 Steinke, Daniel: Vinzenz von Paul (1581–1660) und die Praxis der Sklaverei im Mittelmeerraum, Hildesheim: Georg Olms 2019.

Adels und des Bürgertums zu mobilisieren, die mit ihrem vielfältigen Engagement für die Konsolidierung dieser Institutionen sorgten.

Durch diese religiösen Projekte wurden mystische Impulse aus zunächst klerikalen Diskursen demokratisiert und laisiert. Die spirituelle Idee einer radikalen Transformation der Person wird in dieser Tradition dezidiert mit praktischen bzw. missionarischen Aktivitäten verbunden. Die spirituell kultivierte „Hingabe an Gott" *und* äußere Aktivitäten gehen dabei Hand in Hand.[32] Im 18. Jahrhundert kommen dann die Einflüsse aus Italien durch die Rezeption der Spiritualität des Karmeliters Paul vom Kreuz (1694–1775) hinzu. Dieser wird ebenfalls der katholischen Mystik zugeordnet und gründete die *Kongregation vom Leiden Jesu Christi* (Passionisten). Insgesamt wurden in den Texten dieser Art von Spiritualität theologische Konzepte in den Mittelpunkt gestellt, wie das „sich selbst der Gnade Gottes überlassen", die „innere" Bewegung zur „Selbstvernichtung", „Auslöschung", „Annulierung", das „Sich-Leeren" oder die „Enteignung des Selbst". "Sühne" samt ihren Praktiken wurde dadurch theologisch plausibilisiert.[33]

Elemente dieser Art von Spiritualität wurden von der Kirche nach der Französischen Revolution re-aktualisiert, um die ländliche Bevölkerung im Namen einer geplanten „Volksmission" zu re-christianisieren. Es werden Bruderschaften, Tertiärorden, Priestergemeinschaften, sowie Gesellschaften apostolischen Lebens gegründet. Europaweit wurden Laien für die Beteiligung an den Tätigkeiten der Dritten Orden mobilisiert. Die klerikale Vermittlungs- und Deutungsarbeit operierte dabei u. a. mit Begriffen eines „mystischen Leidens der Sühne" an der sich auch die Laien beteiligen sollten. Es wurde „Sühne" gefordert für die Sünden der Moral, die Folgen der Revolution, später den Krieg, die zunehmende Rationalisierung und Säkularisierung etc.[34] Bis heute prominentestes Beispiel aus Frankreich für eine re-aktualisierte Form dieser Spiritualität entlang des Motivs der Selbsthingabe im 19. Jahrhundert ist die Unbeschuhte Karmelitin Therese von Lisieux (1873–1897). Ihre spirituelle Autobiographie *Histoire d'une âme*[35] wurde zum Bestseller und in viele Sprachen übersetzt. Ihr sogenannter „kleiner Weg" betonte die

32 Wright, Wendy: Abandoned for Love: The Gracious Legacy of French Spiritual Traditions, in: Surrender to Christ for Mission: French Spiritual Traditions, hg. v. Philip Sheldrake, Collegeville: Liturgical Press 2018, 15–31, S. 19–22.

33 Wright: Abandoned for love, 20; Le Lannou, Jean-Michel: Le „sacrifice du moi" selon Bérulle, in: Revue des Sciences Religieuses, 2/2004, 205–230.

34 Gadille, Jacques: Lehre und Spiritualität innerhalb der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung Frankreichs. Entwicklungslinien im Überblick, in: Die Geschichte des Christentums: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas: (1830 -1914), hg. v. Jacques Gadille, Freiburg i. Br.: Herder 1997, 106–132.

35 Martin, Thérèse [=Thérèse de Lisieux], *Histoire d'une âme*, Paris: Éditions du Cerf 1898; Martin, Thérèse [=Schwester Theresia vom Kinde Jesu]: „Geschichte einer Seele". 1873–1897; von ihr

Abhängigkeit von und das Vertrauen in Gott im Kontext der Idee einer „geistlichen Kindschaft“. Ihre Spiritualität der „kleinen Handlungen“ trat mit nichtelitärem Anspruch auf und wollte massenkompatibel sein.[36] Frohlich benennt diesen Typ als eine hybride Form des Berullismus, in dem sich karmelitische und salesianische Elemente sowie Aspekte von Johannes vom Kreuz finden lassen, insbesondere im Hinblick auf den emotionalen Stil ihrer Texte.[37]

Drei Frömmigkeitsströmungen, die sich an Laien richten, strebten bei diesem Projekt, das auf „Sühne“ und „Selbsthingabe“ fokussiert war, im 19. Jahrhundert eine direkte, spürbare und praktisch gelebte Beziehung zum Göttlichen an: der Herz-Jesu-Kult[38] verbunden mit dem Herz-Marien-Kult, die Eucharistie-Bewegung und die Marienverehrung im Allgemeinen. Neben der Sozialisationsarbeit der Priester verbreitete die populäre katholische Publizistik diese Ideen sehr erfolgreich.[39]

Für unsere Fälle heißt das: Die persönlichen Seelsorger und das sie umgebende religiöse Milieu der Nahrungsabstinenten stellten häufig bestimmte Deutungsangebote bereit, die der obigen Spiritualität zuzuordnen sind und kultivierten mit den Frauen in regelmäßiger Interaktion bestimmte körperlicher Praktiken und begleiteten das Rahmen dieser Erfahrungen als „stellvertretendes Sühneleiden“. Vorgängigen Leiden und Krankheiten der Frauen wurde so eine religiöse und moralische Bedeutung für sie selbst und die religiöse Gemeinschaft zugeschrieben.[40] Die Themen Stellvertretung (*intercessio*)[41], Sühne und Erlösungshandeln für Lebende und

selbst verfasst / Nach dem französischen Original frei bearbeitet und übersetzt von Gabriele v. Frentz-Gemmingen, Essen: Fredebeul & Koenen 1902.

36 Sheldrake: Introduction, 7.

37 Frohlich, Mary: Abandonment and Apostolic Charity in Thérèse of Lisieux, Daughter of the „French School“, in: Surrender to Christ for Mission. French Spiritual Traditions, hg. v. Philip Sheldrake, Collegeville: Liturgical Press 2018, 161–180; Siehe auch Burton, Richard D. E.: Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism, and the Culture of Suffering in France, 1840 –1970, Ithaca, NY: Cornell University Press 2004, 20–61.

38 Busch, Norbert: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997; Schlager, Claudia: Kult und Krieg: Herz Jesu - Sacre Coer - Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914–1925, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V. 2011.

39 Gadille: Lehre und Spiritualität.

40 Kane, Paula M.: “She Offered Herself up”: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism, in: Church History 1/2002, 80–119.

41 Der Stellvertretungsgedanke ist polysemisch und kann in christlich-theologischen Diskursen folgendes bedeuten: Repräsentation, Interzession, Lebenshingabe, Schuldübertragung, Schuldübernahme, sowie Ersatz. Janowski, Bernd: Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, 31.

Verstorbene durch potenzielle Heilige waren seit dem späten Mittelalter Teil vieler Hagiographien. Christusnachfolge wurde dabei dezidiert als Passionsnachfolge modelliert.[42]

> Die religiöse Logik, Jesus in seiner liebenden Selbsthingabe zu folgen, hat Konsequenzen. [...] [Die Heiligen – Anm. B.B.] leiden nicht nur mit Christus, sondern auch physisch für andere, weil Christus sein Leben für andere geopfert hat. Sie vollenden ihre imitatio Christi, indem sie liebend ihre eigenen Körper für andere einsetzen.[43]

Stellvertretung meint im Zusammenhang der bereits erwähnten Hagiographien, die Strafen der Sünden anderer tragen zu können, wie es Jesus einst getan habe. Blum stellt heraus, dass menschliche Stellvertretung bzw. menschliche Erlösungshilfe für andere bis heute ein theologisch umstrittenes Konzept sei, da es das Potenzial habe, die Einzigartigkeit der „Heilstat Christi am Kreuz“ in Frage zu stellen. Viele Hagiographien präsentieren das Stellvertretungskonzept daher als lebensweltliche Aktualisierung biblischen Wissens, denn bereits die Evangelisten und Paulus interpretierten Jesu Opfer als stellvertretenden Dienst am anderen.[44]

Praktisch bedeutete und bedeutet dies seitens der potenziellen Heiligen interzessorisches Gebet und auch physisches Leiden, um potenzielle und bereits akute Fegefeuerstrafen der Sünden von Mitmenschen zu tragen. Die Praktiken der Stellvertretung variierten zwischen Askese, Selbststigmatisierung, sich selbst zugefügten Schlägen, sowie das duldsame Ertragen von Krankheit als „inkorporierte[r] Fürsprache bei Christus“[45] und sie waren *sozial*, also auf das Heil/die Heilung anderer ausgerichtet. „Es geht weniger um religiöse Selbstverwirklichung als um die Rettung lebender und verstorbener Seelen vor der drohenden oder bereits eingetretenen Gefahr des Fegefeuers.“[46] Die potenziellen Heiligen versuchten dabei die Interaktion mit einem Gott zu kultivieren, der laut der Quellen in den Momenten, in denen sie die Passion Jesu re-aktualisierten, durch sie gesehen, gehört und gefühlt werden konnte.[47] Entsprechend wurde neben der Interaktion mit Klerikern, die diese Spiritualität propagierten, seitens der Kirche auch identifikatorische Lektüre bereitgestellt, deren Vorhandensein im sozialen Umfeld der Nahrungsabstinenten Teil der bemühten hagiographischen Topoi war.

42 Blum, Daniela: Intercessio, nicht nur imitatio. Konzepte der Nachahmung Christi in hagiographischen Texten des 13. Jahrhunderts, in: Schaffen und Nachahmen. Kreative Prozesse im Mittelalter, hg. v. Volker Leppin, Berlin: De Gruyter 2021, 407–422, S. 413–416.
43 Blum: Intercessio, 416.
44 Ebd., 417 f.
45 Blum: Intercessio, 419.
46 Ebd., 419.
47 Ebd., 418.

Eine Schrift über die nahrungsabstinente und stigmatisierte Anna Nassl (1890–1933), die in der Nähe von Dachau wohnte und seit 1921 wegen einer Halsoperation bettlägerig und nahrungsabstinent lebte, listet deren religiöses Lektürematerial minutiös auf: Neben regelmäßigem Rosenkranzgebet und dem Besticken von Altartüchern habe Nassl die Zeitschriften *Die ewige Anbetung*[48], das *Franziskusblatt*[49], den *Herz Jesu Sendboten. Monatsschrift des Gebetsapostolates*[50] sowie das *Goldene Buch*[51] von Louis-Marie Grignion de Montfort (1673–1716), welches zur marianischen Andachtsliteratur zählt, gelesen.[52] Deren Untertitel, Verlagsnamen und -orte zeigen das Frömmigkeitsprofil, nämlich an Laien gerichtete, regionale Konfessionalisierungspolitiken und die Spezifik dieser Art von katholischer Publizistik eindeutig an. Des Weiteren war Nassl Mitglied der Marianischen Kongregation zu Altomünster, einer Vereinigung von Jesuiten. Die Medaille dieses Marianischen Bundes habe sie im Alltag nie abgelegt. Ihre Marienfrömmigkeit wird zudem narrativ mit ihrem körperlichen Leid verbunden: „Körperliche Schmerzen und seelische Verlassenheit waren die Festtagsgaben für die Himmelsmutter“, und zugleich wird ihre „tiefe Verehrung zum leidenden Heiland“ herausgestellt.[53] Nassl war außerdem Mitglied im Dritten Orden der Franziskaner.

48 Die ZDB gibt Auskunft: Ewige Anbetung, Altötting: Verlag Ewige Anbetung, Altötting: Monatshaus Kreszentiaheim, Erscheinungsverlauf 1/1899/1900 – 93/2000; damit Erscheinen eingestellt; Titelzusatz anfangs: Organ der feierlichen Familienweihe, Sühnemesse und Sühnekommunion.

49 Altöttinger Franziskusblatt: Monatsschrift für Tertiaren und Franziskanerfreunde, Altötting: Verlag der Bayerischen Kapuziner 1/1900 – 40/1939,10 (Okt.); 51/1950, Apr. – 64/1963; Titel: Altöttinger Franziskusblatt. Monatsschrift für Tertiaren u. Franziskanerfreunde, Altötting: Verlag der Bayerischen Kapuziner; Erscheinungsverlauf 1/1900 – 40/1939,10 (Okt.); 51/1950, Apr. – 64/1963.

50 Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu: Monatsschrift des Gebetsapostolates und der Andacht zum heiligsten Herzen / hg. v. Priestern der Gesellschaft Jesu, Innsbruck: Rauch 1/1865 – 77/1941, Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu: Monatsschrift des Gebetsapostolates und der Andacht zum heiligsten Herzen / hg. v. Priestern des Gesellschaft Jesu, Innsbruck: Rauch, Erscheinungsverlauf 1/1865 – 77/1941. Das Gebetsapostolat ist ein im Jahr 1844 von französischen Jesuiten ins Leben gerufenes Apostolat sowohl zur Herz-Jesu-Verehrung als auch zur eucharistischen Anbetung. Bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges erschien die Zeitschrift in 42 Ländern und in 26 Sprachen. Das Gebetsapostolat wurde und wird sowohl von kontemplativen als auch karitativ ausgerichteten Ordensgemeinschaften unterstützt und ist bis heute aktiv: Siehe https://www.herz-jesu-apostolat.org/gebete/s%C3%BChnegebet/ (22.6.2022); https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190628_apostolato-dipreghiera.html (22.6.2022).

51 De Montfort, Louis-Marie Grignion: Das goldene Buch der vollkommenen Andacht zu Maria, Freiburg: Kanisiuswerk 1926.

52 O. N.: Steigendes Licht: Anna Nassl; Eine Sühneseele aus dem Dritten Orden des heiligen Franziskus; gestorben im Rufe der Heiligkeit am 18. Februar 1933, Donauwörth: Cassianeum 1948.

53 O. N.: Steigendes Licht, 11–13.

4.3 Staatliche Kirchenpolitiken

Wenn man noch weiter hinauszoomt, sind es spezifische kirchliche und (national-)staatliche Religionspolitiken der Neuzeit – d. h. (anti)-aufklärerische, (anti)-republikanische, (anti)-säkularistische – die die Wahrnehmung von diesen Kultgemeinschaften und den Frauen geprägt haben. Hierfür stehen paradigmatisch die sogenannten Kulturkämpfe in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die je nach Nation und nach Mehrheiten- und Minderheitenverhältnis des Katholizismus zu seinem protestantischen oder staatlichen Gegenüber eigene Dynamiken annahmen.[54]

5 Persistenz, Aktualität und Re-aktualisierungen einer umstrittenen Praxis im 20. und 21. Jahrhundert

Die Frage, die in diesem Absatz thematisiert wird, ist die nach der Erklärung der relativ langen Dauer dieses hagiographischen Themas, also den stabilisierenden Faktoren angesichts der dauerhaften Umstrittenheit der Praxis. Nahrungsabstinenz war und ist ein stets umkämpfter *Versuch* einer Medialisierung einer „Ideologie der Transzendenz“ durch den menschlichen Körper.[55] Im quantitativen Sinne war und bleibt diese Praxis und die Zahl ihrer Anhängerschaft in den 200

54 Damberg, Wilhelm: Entwicklungslinien des europäischen Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: Journal of Modern European History 2/2005, 164–182; Byrnes, Joseph: Catholic and French Forever. Religious and National Identity in Modern France, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2005; Culture Wars: Secular-catholic Conflict in Nineteenth-century Europe, hg. v. Christopher Clark / Wolfram Kaiser, Cambridge: Cambridge University Press 2003; Louzao, Joseba: Catholicism versus Laicism: Culture Wars and the Making of Catholic National Identity in Spain, in: European History Quarterly 4/2013, 657–80; Solans, Ramon u. a.: Mary into Combat. Marian Devotions and Political Mobilizations during the European Culture Wars, in: European History Quarterly 3/2021, 324–344; European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective, hg. v. Yvonne Werner u. a., Amsterdam: Rodopi 2013; Borutta, Manuel: Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011; Speth, Volker: Kulturkampf und Volksfrömmigkeit: Die Diskussion im preußischen Staatsministerium und in der preußischen Verwaltungselite über die staatliche Repression des Wallfahrts- und Prozessionswesens im Kulturkampf, Frankfurt a. M. u. a.: PL Academic Research 2013.

55 Bräunlein, Peter J.: „Polyzentrik des Christentums“ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums. Ein Dialogangebot, in: Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentri-

Jahren zwischen 1780 und 1980 *relativ* marginal, verglichen etwa mit der schieren Größe und Stabilität vieler Kultgemeinschaften um Seherinnen von Marienerscheinungen und der dabei entstehenden Pilgerorte.[56] Zwar waren und sind auch die Erfahrungen der Seherinnen nie unumstritten, sie haben jedoch im katholischen Wunderdiskurs einen sichtbareren Platz.

In dieser historischen Dynamik sind die Fragen nach der Rolle hegemonialer und nicht-hegemonialer Akteursgruppen im Hinblick auf Anerkennung oder Ablehnung derart körperlich performter Frömmigkeitspraktiken relevant, sowohl kirchenintern als auch -extern. So gab es und gibt es temporär und lokal Akzeptanz dafür. Ausführlichere quantitative Daten fehlen allerdings weitestgehend bis auf ein erstes Projekt eines *mapping* für West- und Südeuropa[57], das eindeutig aufzeigt, dass dieses Phänomen relativ flächendeckend verbreitet war. Offen bleibt meist die Dauer und Stabilität der Kultgemeinschaften oder die Zahl der Anhänger. Lediglich für die Celebrities[58] unter ihnen wie Therese Neumann (1898–1962), Anna Katharina Emmerich (1774–1824) oder Louise Lateau (1850–1883) sind diese Informationen überliefert und in Forschungsliteratur aufgearbeitet.

Seitens der Kirche ist ebenfalls ein ambivalenter Umgang mit den nahrungsabstinenten Frauen zu beobachten, einerseits zu Lebzeiten und andererseits posthum. Umstritten sind die dezidiert leiblichen Praktiken, gerade wenn sie sichtbar

schen Geschichte des Weltchristentums. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag, hg. v. Ciprian Burlacioiu u. a., Wiesbaden: Harrassowitz 2013, 243–265, S. 265.

56 Kaufman, Suzanne: Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine, Ithaca, NY: Cornell University Press 2005; Harris, Ruth: Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age, London: Penguin Books 2000; Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America, hg. v. Roberto Di Stefano, Cham: Palgrave MacMillan 2016; Marques, Tiago Pires: Experiencing Religion and Medicine. Marian Apparition and Victim Souls in Portugal, 1910–1950, in: Sign or Symptom? Exceptional Corporeal Phenomena in Medicine and Religion, hg. v. Henk de Smaele u. a., Leuven: Leuven University Press 2017, 141–162; Blackbourn, David: Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen: Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek: Rowohlt 1997; Zumholz, Anna Maria: Volksfrömmigkeit und katholisches Milieu. Marienerscheinungen in Heede 1937 – 1940 im Spannungsfeld von Volksfrömmigkeit, nationalsozialistischem Regime und kirchlicher Hierarchie, Cloppenburg: Runge 2004.

57 Einen ersten quantitativen und räumlichen Überblick für Westeuropa schafft das religionshistorisch angelegte *Stigmatics*-Projekt unter der Leitung von Tine van Osselaer am Ruusbroek Institut in Antwerpen, welches eine frei zugängliche Datenbank erarbeitet hat, die neben Stigmata auch weitere Merkmale wie Nahrungsabstinenz erfasst hat und neben der geografischen Verteilung jeweils ein kurzes Biogramm zu den Personen bietet. Siehe: https://mediahaven-stigmatics.uantwerpen.be/ (22.6.2022).

58 Graus, Andrea: A Visit to Remember: Stigmata and Celebrity at the Turn of the Twentieth Century, in: Cultural and Social History 1/2017, 55–72.

Schmerz performen, als auch deren theologische Rationalisierung. Die meisten Initiativen für Selig- oder Heiligsprechungen scheitern. In einigen wenigen Fällen sind sie erfolgreich. Bis in die unmittelbare Gegenwart hinein werden Prozesse der innerkirchlichen Anerkennung erfolgreich abgeschlossen oder sogar neu eingeleitet (z. B. Katharina Emmerich, Marthe Robin, Therese Neumann). Offensichtlich treffen hier Anerkennungspolitiken und -konflikte von „oben" und von „unten" aufeinander und konvergieren. Auf den generell starken Anstieg der eröffneten und abgeschlossenen Selig- und Heiligsprechungsverfahren unter den Pontifikaten von Johannes Paul II.[59], Benedikt XVI. und Franziskus hat die Forschungsliteratur bereits hingewiesen. Die von der religiösen Organisation betriebene Pflege der Heiligenverehrung gehört bis heute zum „amtskirchlichen Strategiereservoir" und dient der „Leitbildsteuerung" von Heiligkeitsmodellen.[60] Dieses organisationale Handeln präferiert im 20. Jahrhundert bestimmte Heiligkeitstypen wie die Märtyrer Edith Stein (1891–1941) und Maximilian Kolbe (1893–1941) oder Heilige wie Clemens August Graf von Galen (1866–1912) und Anjezë Gonxhe Bojaxhiu [= Mutter Teresa] (1910–1997). Aber auch Personen, deren Heiligenprofile mit „mystischen" Erfahrungen in Verbindung gebracht werden, erfahren im Falle einer Kanonisierung nicht nur die Zuschreibung der notwendigen „heroischen Tugendgrade". Auch deren körperlichen Praktiken wird damit Anerkennung verschafft, zumindest in der Wahrnehmung der aktuellen Anhängerschaft, auch wenn dies *offiziell* in diesem Prozess keine Rolle spielen soll.

Die kirchlichen Aushandlungsprozesse über diesen letzten Heiligkeitstyp sind bis in die unmittelbare Zeit mit überraschender medialer Präsenz verbunden, und dies dezidiert über die katholisch-konfessionelle Presselandschaft hinaus: Die Französin Marthe Robin stammte aus dem Südosten Frankreichs (Chateauneuf-de-Galaure/Drôme) und starb 1981 nach einem Leben fast vollständiger Bettlägerigkeit wegen körperlicher Lähmung. Sie stand bei ihren Anhängern im „Ruf der Heiligkeit", weil man glaubte, dass sie nahrungslos lebte, stigmatisiert war und regelmäßig Offenbarungen hatte, deren Inhalte verschriftlicht wurden. Sie gründete mit ihren Anhängern die geistliche Gemeinschaft *Foyers de Charité*, die bis heute existiert und in Gütergemeinschaft lebt, sich an der Grignionschen Spi-

59 482 Heiligsprechungen gab es im 26-jährigen Pontifikat von Papst Johannes Paul II. (1978–2005). https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2020-12/radio-vatikan-papst-johannes-paul-ii-heilige-selige.html (20.6.2022).

60 Lüdecke, Norbert: Heiligsprechung als Hierarchieschutz? Sancti „von oben" statt sancti „von unten", in: „Wahre" und „falsche" Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, hg. v. Hubert Wolf, München: Oldenbourg 2013, 219–248; Bienfait, Agathe: Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58/2006, 1–22.

ritualität ausrichtet und weltweit verbreitet ist.[61] Seit 2014 gilt Robin seitens der Kirche offiziell als „verehrungswürdig“, der Seligsprechungsprozess ist in vollem Gang. Normalerweise nicht-öffentlich agierende religiöse Experten und Kulturunternehmer traten während der Corona-Pandemie mit ihren Debatten an die allgemeine Öffentlichkeit. Daraus sind drei vielbeachtete Monografien entstanden. Die eine, posthum erschienen, stammt von Conrad de Meester, einem Karmeliten aus der Provinz Flandern. Er gilt als kirchlich anerkannter Fachmann für die „Theologie des Geistlichen Lebens“ beziehungsweise für „weibliche Mystik“ und war in den Prozess der Anerkennung Robins eingebunden. De Meester etikettiert sie in seinem Werk *La fraude mystique*[62] als Simulantin und Plagiatorin der Texte anderer Mystiker und geht von einem durch ihre Helfer organisierten Betrug aus. Betrugsvorwürfe werden immer wieder gegen Personen erhoben, die im „Ruf der Heiligkeit“ stehen und eine besondere – auch körperliche Beziehung – zu Gott zu haben scheinen. Aber das Spezifische in diesem Fall sind die kircheninternen, theologischen Sprecherpositionen der Autoren. Der Online-Buchhandel kündigt das Buch de Meesters so an: „Ewiges Fasten, wöchentliche Stigmata, mystische Gespräche und göttliche Diktate: [...] Es war jedoch alles nur vorgetäuscht [...].“[63] Und der christliche Verlag, der es herausgibt, wirbt mit: „Das ist das Werk, das dazu bestimmt ist, ein Erdbeben in der katholischen Welt zu verursachen.“[64] Die verteidigende Gegenschrift – *Marthe Robin en vérité*[65] – stammt von Pierre Vignon, Priester in La Chapelle im Vercors, Bistum Valence, also der Region, aus der Robin stammt. Er habe sie noch persönlich gekannt und wird in den Medien ebenfalls als Spezialist für „mystische Theologie“ vorgestellt. Die dritte, ebenfalls

61 Graus, Andrea: A „Divine Mission“ to Sanctify the Laity. French Mystic Laywomen and the Lay Apostolate before Vatican II, in: Women´s History Review 1/2020, 56–73; Haslauer, Matthias: „Die schöne Mission Marias ist es, alle zu Jesus zu führen, die zu ihr kommen“. Die Rolle Marias im Leben von Marthe Robin und den Foyers de Charité, Wien 2003 (Diplomarbeit); Maitre, Jaques: De Bourneville a nos jours. Interpretations psychiatriques de la mystique, in: Évolution Psychiatrique 64/1999, 765–778.

62 Meester, Conrad de: La fraude mystique de Marthe Robin, Paris: Editions du Cerf 2020.

63 „Jeûne perpétuel, stigmates hebdomadaires, conversations mystiques et dictées divines: quel miracle n’ a pas connu Marthe Robin (+1981)? Tout était faux, cependant, car tout était simulé. Cette investigation renversante d’un grand expert catholique ne fait pas que dévoiler une fraude. Elle démasque la ‚bonne foi‘ qui l’ a permise. Un document brûlant.“ https://livre.fnac.com/a14961986/Conrad-de-Meester-La-fraude-mystique-de-Marthe-Robin (20.6.2022).

64 „Tel est cet ouvrage, appelé à causer un séisme au sein de l’univers catholique.“ https://www.editionsducerf.fr/librairie/livre/19117/la-fraude-mystique-de-marthe-robin (20.6.2022).

65 Vignon, Pierre: Marthe Robin en vérité: Une „fausse mystique“? Réponse à Conrad de Meester, Paris: Artege 2021.

verteidigende Monografie – *Le vrai visage de Marthe Robin*[66] – stammt vom ehemaligen Postulator in Robins Seligsprechungsverfahren, Bernard Peyrous. Dieser wirbt für sein Buch und dessen Objektivität mit dem Verweis auf die ihm zur Verfügung stehenden Prozessakten.[67]

Prominente Wochenzeitschriften wie *Paris Match*[68] und die französischen öffentlich-rechtlichen Radiosender berichten ausführlich über de Meesters Veröffentlichung, und zwar nicht nur diejenigen, die für regionale Berichterstattung zuständig sind wie *France Bleu*[69], sondern auch *France Culture*[70]. Und auch im deutschsprachigen Raum hat die katholische Presse diese frankophon geführte Debatte wahrgenommen.[71]

Welchen Weg das Verfahren kirchlicherseits zukünftig nehmen wird, ist offen. Neben den Betrugsvorwürfen gegen Robin selbst, wird seit 2019 ihr langjähriger geistlicher Begleiter Georges Finet (gest. 1990) und Mitbegründer der *Foyers de Charité* posthum des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger beschuldigt.[72] Des Weiteren steht seit 2017 Peyrous wegen „gestes gravement désordonnés" gegenüber einer Frau in der öffentlichen Kritik.[73] Damit ist das Verfahren der Anerkennung Robins unmittelbar eingebunden in die hitzigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um sexuellen Missbrauch, denen sich die Katholische Kirche momentan stellen muss.

Nimmt man eine komparatistische Perspektive gegenüber den europäischen Protestantismen ein, stellt sich die Frage, ob diese Art von körperlich performter Frömmigkeit als *typisch* für den europäischen Katholizismus im betrachteten

66 Peyrous, Bernard: Le vrai visage de Marthe Robin. Histoire du procès de canonisation, Paris: CLD éditions 2021.

67 https://www.youtube.com/watch?v=UC5MLy8COMk (20.2.2023). Présentation du livre: Le Vrai Visage de Marthe Robin, Paroisse Arcachon-La Teste.

68 https://www.parismatch.com/Actu/Societe/Marthe-Robin-sainte-ou-tricheuse-1705034 (20.6.2022). Peyrous betont bei seiner Buchvorstellung, dass der Verlag de Meesters die Berichterstattung in *Paris Match* lanciert habe, indem er der Redaktion einen Vorabdruck des Buches habe zukommen lassen.

69 https://www.francebleu.fr/infos/societe/le-pere-vignon-prend-la-defense-de-marthe-robin-1614710771; https://www.francebleu.fr/emissions/coup-de-fil-actu/drome-ardeche/invite-de-la-redaction-france-bleu-drome-ardeche-66 (20.6.2022).

70 https://www.franceculture.fr/emissions/superfail/marthe-robin-sainte-et-tricheuse (20.6.2022)

71 https://www.domradio.de/artikel/hat-die-franzoesische-resl-von-konnersreuth-nur-andere-kopiert-betrugsanschuldigungen-gegen; https://www.kath.ch/newsd/franzoesische-mystikerin-des-mystischen-betrugs-beschuldigt/ (20.6.2022).

72 https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/Foyers-Charite-font-lumiere-leur-cofondateur-pere-Georges-Finet-2020-05-07-1201093068 (20.2.2023).

73 https://france3-regions.francetvinfo.fr/occitanie/haute-garonne/toulouse/eglise-embarrassante-affectation-pretre-accuse-attouchements-toulouse-1642370.html (20.6.2022).

Zeitraum angesehen werden sollte und wenn ja, in welcher Hinsicht? Hierfür lohnt sich ein vergleichender Blick auf die Frömmigkeitspraktiken der verschiedenen protestantischen Traditionen. Im deutschsprachigen Luther- oder Reformiertentum bspw. ist eine derart körperorientierte, mit Schmerzen und Immobilität einhergehende und mit religiösen Offenbarungen verbundene Praxis heute nicht mehr existent. Zumindest gibt es keine religionshistorischen Studien oder aktuellen medialen Debatten in den letzten 170 Jahre darüber. Die Frömmigkeitspraktiken des pentekostalen Protestantismus, wie sie sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts auch in Großbritannien und einigen Ländern Europas ausgebreitet haben, sind zwar häufig körperorientiert, stellen aber nicht eine bestimmte Person ins Zentrum des Interesses. Das Charisma ist dezentraler verteilt und Nahrungsaskese oder aktive Schmerzaspiration spielen keine Rolle in diesen religiösen Diskursen.[74]

Sucht man in den (neu-)pietistischen bzw. erweckungsbewegten protestantischen Milieus, dann wird man (noch) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fündig. Aber auch hier ist die Forschungslage disparat.[75] So gibt es einzelne Fallbeschreibungen, aber quantifizierende Daten wurden nicht systematisch zusammengetragen. In pietistischen bzw. erweckungsbewegten Kreisen Württembergs waren zeitweise weibliche Seherinnen präsent. Diese prophetischen, bettlägerigen, als „somnambul“ und „hellsehend“ etikettierten Frauen hatten ihre eigenen Kultgemeinschaften wie Sara Gayer (geb. ca. 1817) aus Großglattbach bei Pforzheim[76], Friederike Hauffe (1801–1829) aus Prevorst bei Heilbronn[77] oder Anna

74 Pentecostals and the Body, hg. v. Michael Wilkinson, Leiden: Brill 2017.

75 Geschichte des Pietismus, Bd. 3.: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, hg. v. Ulrich Gäbler, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000; Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus, hg. v. Frank Lüdke u. a., Berlin: Lit 2012; zu Kritik an regionalisierten „Ursprungs“-Narrativen im Hinblick auf die emische Historisierung der Pfingstkirchen aber auch einiger akademischer Historiographien siehe Bergunder, Michael: Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 4/2009, 245–269.

76 Diesen Fall rekonstruiert Diethard Sawicki in seiner Studie zum deutschen Spiritismus. Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn: Schöningh 2002; Ribbat, Christoph: Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1996; Osten, Philipp: Das Tor zur Seele. Schlaf, Somnambulismus und Hellsehen im frühen 19. Jahrhundert, Paderborn: Schöningh 2014.

77 Gruber, Bettina: Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus, Religion, Wissenschaft und Literatur, Paderborn: Schöningh 2000; Hanegraaff, Wouter J.: Versuch über Friederike Hauffe. Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der Seherin von Prevorst: Teil I, in: Suevica 8/1999/2000, 17–45; Hanegraaff, Wouter J.: Versuch über Friederike Hauffe. Zum Ver-

Barbara Straub aus Königsbronn bei Stuttgart[78]. Sie gaben Lebenshilfe und behaupteten spezielle Fähigkeiten zur Diagnostik und Therapeutik von Krankheiten bei sich selbst und bei ihren Anhängern zu haben.[79] Baier beobachtet an dieser Stelle einen Prozess religiöser Individualisierung:

> Die Somnambulen hatten im mesmeristischen Setting einen Entfaltungsraum für religiöse Erfahrungen und deren sprachliche Formulierung, der nicht von kirchlichen Autoritäten supervidiert wurde, sondern von Ärzten und Laienmagnetiseuren. Eine Prägung durch das Christentum ist zwar auch bei ihnen durchwegs vorauszusetzen, aber sie öffneten im Vergleich mit einer traditionellen seelsorgerischen Betreuung doch neue Möglichkeiten individualisierter Religiosität.[80]

Ebenso wie bei einigen der katholischen Frauen bildete der zeitgenössische Mesmerismus-Diskurs auch in diesen religiösen Kreisen den theoretisch-interpretatorischen Rahmen und stellte entsprechende therapeutischen Mittel bereit. Die Anhänger dieser Frauen schrieben diesen die durch andere Bewusstseinszustände erlangte Fähigkeit zu vertiefter „Gotteserkenntnis“ zu und damit auch einer spezifischen Sichtbarmachung transzendenter Mächte. Soteriologische Deutungen können dabei m. E. nicht beobachtet werden. Debatten und langwierige Prozeduren einer bürokratisch angelegten institutionellen Anerkennung gab es ebenfalls nicht, weil es das Konzept der „Heiligen“ im katholischen Sinne nicht gab.

Die neugegründeten religiösen Gemeinschaften, die Helmut Obst in seiner mittlerweile klassischen Studie *Apostel und Propheten der Neuzeit* porträtiert hat und im weitesten Sinne dem protestantischen Feld zuzuordnen sind, beschreiben zwar auch charismatische Personen, von denen sich einige – meist Männer – als „Sprachrohre Gottes“ verstehen und Offenbarungen erleben, teilen aber wiederum nicht die anderen genannten Merkmale (z. B. Schmerzdiskurs, Motiv der *imitatio Christi*, dezidiert körperliche Frömmigkeit).[81] Es bleibt eine offene empirische Frage, ob es außerhalb des Württembergischen Pietismus in anderen pro-

hältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der Seherin von Prevorst: Teil II, in: Suevica 9/2001–2002/2004, 233–276.

78 Osten: Das Tor zur Seele, 158–190.

79 Baier, Karl: Romantischer Mesmerismus und Religion, in: Finden und Erfinden: Die Romantik und ihre Religionen, hg. v. Daniel Cyranka u. a., Würzburg: Königshausen und Neumann 2020, 13–54, 25.

80 Baier: Romantischer Mesmerismus, 31.

81 Obst porträtiert die sogenannten apostolischen Gemeinschaften, die Lorber-Bewegung, die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage, Christian Science, die Siebenten Tags Adventisten, die Lorenzianer etc. Obst, Helmut: Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin: Vandenhoeck und Ruprecht 2000 (4. stark erweiterte und aktualisierte Auflage).

testantischen Milieus und auch nach 1850 Personen und Kultgemeinschaften gab, die Ähnlichkeiten aufweisen, die vergleichbar sind. Möglicherweise ist hier eine katholische Spezifik zu beobachten bzw. liegen hier katholische Pfaddispositionen vor, die die Wahrscheinlichkeit einer Fortführung auch umstrittener religiöser Praktiken begünstigen.[82]

In den katholischen Fallbeispielen des 18. bis 20. Jahrhunderts werden m. E. ältere Erlösungskonzeptionen auf eine bestimmte Art und Weise re-aktualisiert. Mit Andreas Holzem könnte man von der Vorstellung eines „heiligen Verkehrs“ sprechen, einem „vertikal gestuften Beziehungsgeschehen“ von den Gläubigen über die Heiligen, von Maria als Fürsprecherin zu Gott und schließlich zu Jesus und Gott hin.[83] In diesem Geschehen räumen die Kultgemeinschaften den Frauen, die in ihren Augen zwischen Leben und Tod stehen, einen festen Platz als Akteurinnen bei der ‚Erlösungsarbeit‘ ein – und als „Arbeit“ wird diese Praxis auch in den Quellen ausgewiesen[84] –, samt datierbaren und quantifizierten Informationsangaben über ihre Dauer und Intensität. Dies verleiht dieser Praxis auch einen gewissen bürokratischen Charakter. Imaginiert wird eine „christliche Heilsgemeinschaft, in der Körper, Liebe und Nächstenliebe sorgfältig ineinander verwoben sind“.[85] Diese Vorstellungen kursieren unter den Anhängern und werden – wie im 13. Jahrhundert schon – posthum hagiographisch verarbeitet, insbesondere wenn es um die Erlösung der Verstorbenen aus dem Fegefeuer geht. So sei die verstorbene Anna Magdalena Lorger (1734–1806) von der noch lebenden Anna Katharina Emmerich eines nachts aufgerufen worden, mit ihr gemeinsam

82 Siehe die Ausführungen zur relativen Stabilität katholischer *semiotic ideologies* weiter unten.

83 Holzem: Christentum in Deutschland, 905.

84 Über die bettlägerige und angeblich nahrungslos lebende Juliana Engelbrecht (1835–1853) aus Burgweinting bei Regensburg berichtet ein Pfarrer und Zeitgenosse: „Gott hat ihr eine andere, eine viel höhere Arbeit übertragen, durch welche sie nicht nur ihren Eltern, sondern recht vielen Menschen den größten Nutzen bereiten sollte.“ (Juliana Engelbrecht, die gottbegnadete Jungfrau von Burgweinting, eine eucharistische Passionsblume und der selige Nikolaus von der Flüe. 2 Vorbilder und Fürbitter für den christlichen Bauernstand, hg. v. Matthias Burkart / Johann Baptist Mehler, Regensburg: Manz 1919, 52.

85 Blum: Intercessio, 420. Diese Vorstellungen einer kirchlichen Heilsgemeinschaft in Leben und Tod ist m. E. dem bekannten innerkirchlich kommunizierten Modell von Kirche zuzuordnen: 1. Die streitende Kirche, also die sichtbare Gesellschaft der Gläubigen auf der Erde, 2. die leidende Kirche (Seelen im Fegefeuer) und 3. die siegende Kirche (die Heiligen und Engel im Himmel). Diese drei Ebenen seien permanent miteinander verbunden durch Gebet und das Einlegen von Fürsprache füreinander. Die Ebenen werden als einzelner, korporativer Körper gedacht, als eine Art kosmische bzw. soziale Ordnung.

im Fegefeuer durch gemeinsames Beten die Seelen zu befreien.[86] Marthe Robin habe stellvertretend für ihre Mutter deren Aufenthaltsdauer im Fegefeuer auf sich genommen und nach deren Tod neun Monate lang eine Steigerung ihres Leidens erfahren, dann sei die Mutter erlöst gewesen.[87] Auch in den 246 Biogrammen in der Studie von Tine van Osselaer zu den Stigmatisierten ist die Befreiungspraxis aus dem Fegefeuer ein fester Topos der Hagiografik, der insgesamt 26 Mal erwähnt wird.[88]

> Für das westliche, mehr retributiv [vergeltend, Anm. B.B.] als purgativ verstandene Fegefeuer ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang elementar. Das Fegefeuer verknüpft das Vergehen mit der zugehörigen Strafe. Es stützt dabei die Idee einer allumfassend waltenden Gerechtigkeit, die durch die innerweltliche Erfahrung in Frage gestellt wird. Wir können diesen Aspekt die Moraldimension des Fegefeuers nennen. Daneben hat es auch eine Sozialdimension. Es verbindet nämlich die Menschen miteinander, die Heiligen mit den Sündern und die Lebenden mit den Toten.[89]

Dieser Befund lässt sich mit neueren Forschungen kontextualisieren, die eine Konjunktur des Fegefeuerdiskurses im 19. Jahrhundert herausgearbeitet haben, der besonders von französischen und italienischen Klerikern getragen, institutionalisiert und transnationalisiert wurde.[90] Dieser Diskurs oszilliert zwischen den Bedeutungen des Befreiens der „armen Seelen“ aus dem Fegefeuer durch entsprechende religiöse Handlungen der Lebenden (Gebete, spezielle Messen), wozu auch die Intervention der Nahrungsabstinenten und Stigmatisierten gehörten, bis hin zur „Anrufung“ und Verehrung dieser Seelen selbst, die damit als potenzielle Mittlerwesen im Erlösungsgeschehen („Fürsprecher“) der noch Lebenden adressiert wurden.

Den größeren Rahmen dieser Entwicklung bildete der Prozess der Zunahme von auf Familien ausgerichteten Praktiken des Totengedenkens samt den Vorstellungen von postmortaler Kommunikation mit ihnen.[91] In Frankreich erfolgte

86 Heiler, Carl: Die stigmatisierte Laienschwester Magdalena Lorger aus Offheim (1734–1806) im Urteil ihrer Zeitgenossen. Ein Beitrag zur Geschichte der Stigmatisation, in: Archiv für Psychiatrie 104/1935, 436–453.

87 Haslauer: Die schöne Mission, 89

88 Osselaer: Promotion and Devotion.

89 Merkt, Andreas: Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 83.

90 Cuchet spricht von einer Italienisierung der französischen Frömmigkeit in Bezug auf den Fegefeuerdiskurs. Cuchet, Guillaume: À propos de l’italianisation de la piété française au XIXe siècle. Le cas de la dévotion aux âmes du purgatoire (1850–1914), in: Mélanges de l’école française de Rome 2/2003, 863–878.

91 Cuchet, Guillaume: Les morts utiles du purgatoire. Concept théologique, représentations et pratique, in: Terrain 2014, 82–99; Cuchet: Le purgatoire.

diese Entwicklung in Konkurrenz und produktiver Auseinandersetzung der Katholischen Kirche mit der zeitweilig sehr populären spiritistischen Bewegung.[92]

Was können demgegenüber stabilisierende Faktoren sein, die die relativ lange Popularität dieser Frömmigkeitspraxis bei den Laien erklären kann über die unmittelbare institutionalisierte Anhängerschaft hinaus? Möglicherweise liegt es daran, dass diese Frauen immer auch eine therapeutische und lebensberatende Funktion hatten. Mit ihnen zu interagieren, versprach nicht nur Heilung von eigenen Krankheiten, sondern auch Beratung. An sie wendeten sich Laien und religiöse Experten mit einer Vielzahl von Anliegen. Wurde den Frauen doch zugeschrieben, dass sie eine besondere Beziehung zu den Heiligen, Jesus und Maria haben und damit auch auf eine Quelle besonderen Wissens zurückgreifen könnten oder gar die Gabe des Gedankenlesens zu besitzen. Viele Viten überliefern diese Fähigkeiten im untersuchten Zeitraum, scheinen also einem überlokal etablierten Muster zu folgen und beziehen sich zugleich auf Narrative in spätmittelalterlichen Hagiografien. Die „Gabe“ des Gedankenlesens konnte genutzt werden während des inoffiziellen seelsorgerischen Beistands, um dabei versteckte Sünden der Ratsuchenden sichtbar zu machen und dadurch als Instrument für deren Erlösung zu dienen, aber auch um sozial und religiös Mächtige durch Spezialwissen zu verunsichern.

> This hagiographic motif points to a well-known gap between institutional and charismatic authority, though the latter is not restricted to women or even low-status men. Rather, the divide is clerical ordination. While the confessor forgives sins *in persona Christi*, the saintly woman, monk or lay brother reads minds in the mind of God, entering the troubled conscience with the help of the Holy Spirit.[93]

Das Spezialwissen der Charismatikerinnen ergänze die priesterliche Autorität, ebenso wie deren eucharistische Ekstasen die kirchliche Macht zum Konsekrieren komplementiere, so Newman.[94]

Diese Fähigkeiten entsprechen einem Topos von im Ruf der Heiligkeit stehenden Personen, insbesondere von denjenigen, die als „Mystiker“ zugeordnet werden. So habe Therese Neumann die körperlichen Leiden anderer Mitmenschen

92 Cuchet, Guillaume: Les voix d’outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au xixe siècle, Paris: Seuil 2012; Monroe, John Warne: Crossing over. Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism, in: Handbook of spiritualism and channeling, hg. v. Cathy Gutierrez, Leiden: Brill 2015, 248–274.

93 Newman: The Permeable Self, 60.

94 Newman: The Permeable Self, 72.

übernommen.[95] Und Marthe Robin war dafür bekannt, dass sie Laien und Kleriker kompetent bei allen möglichen Fragen des Lebens beriet. Die Frauen werden in den Wirklichkeitskonstruktionen der Kultgemeinschaften zu Protagonistinnen von jenseitigem Heil und diesseitiger Heilung bzw. Mitarbeiterinnen an der Erlösung aller dank ihrer Interventionen, die die zunächst hervorstechende physische Immobilität und Fragilität in den Hintergrund rücken lässt. Verlangt wird von den Frauen dafür die Performanz des „Selbstopfers" bzw. der „Stellvertretung" im Rahmen einer theologischen Rahmung, wie oben ausgeführt.

Die Verknüpfung von transzendenten und irdischen Austauschbeziehungen und damit die barmherzig-soziale Integration des notleidenden Nächsten in dieser Heilsökonomie korrespondiert mit einem zentralen Aspekt des offiziell-institutionell vertretenen Heiligkeitsverständnisses seit dem 15. Jahrhundert. Vielleicht ist dies ein weiterer Grund für die anhaltende Anerkennung dieser Frömmigkeitspraxis in bestimmten katholischen Milieus, auch wenn deren sichtbare Körperlichkeit ambivalente Reaktionen hervorruft. Angesichts der Berührungspunkte der beschriebenen Fallbeispiele mit dem Mesmerismus und Spiritismus soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, ob es sich hier um Phänomene handelt, die in den Gegenstandsbereich einer Esoterikforschung gehören.

6 Überlegungen zum Esoterikbegriff und zur Spezifik von Katholizität

Bevor jedoch die Nützlichkeit des Esoterikbegriffs als analytischer Kategorie für meinen Untersuchungsgegenstand diskutiert wird, soll zur Schärfung eines problematisierenden Blicks noch einmal anhand dreier Beispiele auf der Ebene der Objektssprache den möglichen Verschränkungen zwischen „katholischen" und „esoterischen" Diskursen nachgegangen werden:

Oben wurde bereits erwähnt, dass der variantenreiche Mesmerismusdiskurs einerseits als Therapie und andererseits als Klassifikationssystem zur Erklärung und Begründung der beobachteten Phänomene herangezogen wurde, insbesondere von historischen Akteuren, die in der Rolle des Gelehrten oder Experten auftraten (Mediziner, Theologen, Juristen). Dieser Diskurs war in der gesamten ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – auch über Gelehrtenkreise hinaus – weit

95 Ewald, Gottfried: Die Stigmatisierte von Konnersreuth. Untersuchungsbefunde und gutachterliche Stellungnahme, in: Münchener medizinische Wochenschrift 1927, 1981–1992; Paramahansa Yogananda: Autobiography of a Yogi, New York: The Philosophical Library 1946, 375.

verbreitet. Dieses Konzept wird dabei sukzessive auch für religiöse Deutungen fruchtbar gemacht und dabei auf spezifische Weise angeeignet und verändert.[96] Im sogenannten romantischen Mesmerismusdiskurs werden dezidiert „mystische“ Phänomene thematisiert und die Begriffe „Mystik“, „Magnetismus“ und „Ekstase“ dabei in unterschiedlichen Modellen weiter ausdifferenziert. Innerhalb einer Vielzahl möglicher magnetischer Phänomene wird den Erscheinungen der christlichen Mystik von einigen der historischen Autoren tendenziell eine privilegierte Rolle zugesprochen. Dabei gehen Wissensbestände aus Naturphilosophie, Theologie und Medizin eine enge Verbindung ein.

> Medizin, Psychologie, Philosophie und Sozialtheorie, Theologie und Belletristik überlappten sich darin auf eine komplexe Weise, die die die zunehmende Ausdifferenzierung dieser Bereiche in der Moderne unterlief.[97]

Überlagerungen fanden nicht nur im terminologischen und konzeptuellen Sinne statt, sondern auch im Hinblick auf die soziale Rolle des Arztes. Das Etikett „Priesterarzt“ wurde in einigen Kreisen affirmativ benutzt. In den Quellen nachweisen lassen sich diese Deutungsweisen u. a. in ärztlichen Kommentaren zu den körperlichen Phänomenen der Nahrungsabstinenten und Stigmatisierten, wie bei Katharina Emmerich und Juliana Weiskircher.[98]

Im Jahr 1935 kommt es zu einer Begegnung zwischen dem Yoga-Meister, Philosophen und *guru* Mukunda Lal Ghosh (1893–1952) / „Paramahansa Yogananda“[99] und Therese Neumann im bayrischen Dorf Konnersreuth. Diese ist in dessen Bestseller-Autobiografie von 1946 – mittlerweile ein spiritueller Klassiker – überliefert.[100] Yogananda führt in diese Episode mit der Ankündigung ein: „As always, whether in East or West, I was eager to meet a saint.“[101] Eine große „katholische Mystikerin“ wolle er treffen. Er bewundert ihr „frisches“ Aussehen angesichts der

96 Sawicki: Leben mit den Toten, 149.

97 Baier: Romantischer Mesmerismus, 19.

98 Wurm, Clara: Medizinische Konzepte zur religiösen Stigmatisation im 19. Jahrhundert, Köln 2013 (Dissertation), 199–204; Fink-Lang, Monika: Zwischen Magnetismus und Mystik – Erklärung des Unerklärlichen bei Joseph Ennemoser und Joseph Görres, in: „Für Freiheit, Wahrheit und Recht!“. Joseph Ennemoser und Jakob Philipp Fallmerayer: Tirol von 1809 bis 1848/49, hg. v. Ellen Hastaba u. a., Innsbruck: Wagner 2009, 151–166.

99 Zu seiner Biographie siehe Neumann, David: Finding God through Yoga. Paramahansa Yogananda and Modern American Religion in a Global Age, Chapel Hill: The University of North Caroline Press 2019.

100 Yogananda: Autobiography.

101 Ebd., 372

regelmäßig sich wiederholenden Schmerzenstage und ihrer Nahrungslosigkeit.[102] Angesprochen auf ihren Ruf als völlig nahrungslos Lebende, habe Neumann gesagt: "One of the reasons I am here on earth today is to prove that man can live by God's invisible light, and not by food only."[103] Yogananda rahmt diese Praxis nicht in der unter Neumanns Anhängern üblichen katholischen Semantik, sondern überführt diesen Dialog in eine vage christliche bzw. allgemeinere spirituelle Rhetorik.

Neben dieser Szene eines freundlichen Austauschs unter religiös „Sonderbegabten" schildert Yogananda eine weitere an einem der Freitage, an denen Neumann ihre „Passionen" erlebe, die er in der Autobiographie als „Friday trances" beschreibt. Unter selbstinduzierter „yogic trance" versuchte er "to be one with her in telepathic and televisic rapport".[104] „As I was in attunement with her, I began to see the scenes of her vision. She was watching Jesus as he carried amidst the jeering multitude."[105] Diese Episode ist von der sprachlichen Rahmung her dem esoterischen und parapsychologischen Diskurs seiner Zeit zuzuordnen. Die Zuschreibung von übernatürlichen Fähigkeiten an Neumann und der populäre Status der Autobiografie haben zur Folge, dass Konnersreuth bis heute von den Anhängern von Yoganandas *Self-Realization Fellowship* besucht wird, in deren Weltbild die bayrische Marktgemeinde mit ihrer mittlerweile gut ausgebauten Kultarchitektur[106] auch als christlich-hinduistischer Pilgerort fungiert.[107]

Dass die Kombination der Praktiken Nahrungslosigkeit und Stigmata bis in die Gegenwart hinein als spezifisch „katholisch" gedeutet wird, zeigt das folgende Beispiel: Die Anthroposophin jüdischer Herkunft Judith von Halle (geb. 1972) ist Architektin, Autorin und arbeitete zeitweise als Sekretärin des Rudolf-Steiner-Hauses in Berlin. Sie und ihr ehemaliger Kollege Peter Tradowsky (1934–2019) wurden in den 2000er Jahren zu Konfliktfiguren innerhalb der deutschen Anthroposophie, weil von Halle seit dem Jahr 2004 von sich behauptet, keiner Nahrung mehr zu bedür-

102 "Although her age was thirty-seven at this time, she seemed much younger, possessing indeed a childlike freshness and charm. Healthy, well-formed, rosycheeked, and cheerful, this is the saint that does not eat! Therese greeted me with a very gentle handshaking. We both beamed in silent communion, each knowing the other to be a lover of God." (Yogananda: Autobiography, 373).

103 Ebd., 373.

104 Ebd., 377.

105 Ebd., 377.

106 Funk, Thomas: Postsäkulares Placemaking im oberpfälzischen Konnersreuth. Sakralisierung, Kulturerbe, Eigensinn, in: Geographica Helvetica 2017, 317–328. Siehe aktuell zur Museumseröffnung in Konnersreuth und zum Zusammenhang von religiöser Praxis und Regionalpolitik Beck, Sebastian: Der Resl zur Ehr, in: Süddeutsche Zeitung 4./5./6. Juni 2022, R9 (Beilage Bayern).

107 Auskunft von Beatrix Hauser, Email vom 15.9.2021.

fen sowie stigmatisiert zu sein. Das Verhältnis der beiden wurde seitens der Kritiker als unheilvoller geistiger Einfluss von ihm auf sie beschrieben.[108]

> Man unterstellte sich wechselseitig falsche Erkenntnis, man befürchte eine katholische Unterwanderung, in Dornach waren für Judith von Halle über Jahre die Türen verschlossen, und wenn es in Diskussionen über sie hoch herging, ‚brüllte‘ man sich auch einmal an. Einige hielten die Wundmale für eine trickreiche Selbstinszenierung, vulgo Betrug.[109]

Problematisch für viele Anthroposophen scheint die dezidierte Leiblichkeit dieser Phänomene zu sein. Das Interesse an übersinnlichen Erfahrungen und „höherer Erkenntnis“ ist in diesen Kreisen zwar prominent, liegt seit Steiner aber auf einer Betonung des „Geistigen“ und lässt diese Phänomene daher als minderwertig, als „altspirituell“ erscheinen.

Die Spannungen, die sich bei dem Versuch ergeben können, subjektive Erfahrungen zu objektivieren, werden an dem Fall von Halle sehr deutlich. Was als konformer ‚sichtbarer‘ Beweis für den Einfluss „höherer Welten“ gelten kann, wird in religiösen Gruppierungen spezifisch und pfadwahrscheinlich weitertradiert.[110] So hat sich in der Anthroposophischen Gesellschaft im Laufe der Zeit eine eigene *semiotic ideology*[111] und ein eigenes religiöses Regime für die Medialisierung von Transzendenz ausgebildet. Und katholisch konnotierte leibliche Praktiken wie Stigmata und Nahrungsabstinenz stellen angesichts des protestantischen Entstehungshintergrunds der Anthroposophie innerhalb des Verbandes wohl einen Grenzfall legitimer Medialisierung dar, wie Helmut Zander gezeigt hat.[112]

In allen drei Fällen wird durch die historischen Akteure bis in die Gegenwart hinein „esoterische“ und „katholische“ Kommunikation auf unterschiedliche

108 Lemma „Halle, Judith von“ in: Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019, 98–101.
109 Zander: Halle, 99.
110 Ebd., 100 f.
111 *Semiotic ideologies* repräsentieren kollektive Vorstellungen von sozialen Gruppen über das Verhältnis von Materiellem und Immateriellem sowie der Handlungsfähigkeit von Dingen in Tausch- und Kommunikationsprozessen. Sie geben Auskunft darüber, welchen ontologischen Status Worte, Redeweisen, Bilder und andere Entitäten haben. Engelke, Matthew: A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church, Berkeley: University of California Press 2007, 10, 28. In Bezug auf Medialität bedeutet das: „[...] [Wh]at a medium is and does is not intrinsic to the medium itself, but subject to social processes that shape religion mediation and authorise certain sensational forms as valuable.” Meyer, Birgit: Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium, in: Social Anthropology 1/2011, 23–39, S. 37. Das Konzept *semiotic ideology* geht zurück auf Keane, Webb: Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter, Berkeley: University of California Press 2007.
112 Zander: Halle.

Weise miteinander verbunden. Im ersten Fall fließen mesmeristische medizinisch-diagnostische und religiöse Deutungen zusammen bei gleichzeitiger Anwendung des praktischen magnetischen Wissens zur Induktion außeralltäglicher, „mystischer“ bzw. „visionärer“ Bewusstseinszustände. Beim zweiten Fall integriert Yogananda von seinem weltanschaulichen Standpunkt aus die außergewöhnliche katholische Frömmigkeitspraxis von Neumann in einen globalen, „spirituellen“, letztlich perennialistisch argumentierenden Religionsdiskurs. Der dritte Fall steht für die Grenzarbeit religiöser Gemeinschaften im Hinblick auf akzeptable Formen der Medialisierung von „Übersinnlichem“, indem das „Katholische“ für die interne Kritik als negativer Marker fungiert und eine Außengrenze setzt. Welche Schlüsse kann man daraus für die Anwendung des Esoterikbegriffs als analytische Kategorie auf meinen Gegenstandsbereich ziehen? Die drei Beispiele legen zumindest nahe, sich mit dieser Frage ausführlicher auseinander zu setzen.

Im Folgenden wird diskutiert, inwiefern es gewinnbringend ist, diesen Gegenstandsbereich aus der Perspektive der Esoterikforschung zu betrachten, um im Anschluss über die Spezifik von Katholizität nachzudenken. Da beide Fragen miteinander verknüpft sind, werden sie auch in einem Abschnitt zusammen verhandelt. Zunächst soll forschungspragmatisch orientiert die von Zander vorgeschlagene polythetische[113] Nominaldefinition von Esoterik kurz vorgestellt werden.

In seinem programmatisch zu verstehenden Versuch optiert er für eine offenes, abduktiv gebildetes und forschungspragmatisches Konzept, welches folgende Bedingungen erfüllen soll: Es muss charakteristische Elemente enthalten, welche wahrscheinlich, aber nicht notwendig Merkmal aller Gegenstände, die darunter subsummiert werden, sind. Denn es gibt bei dieser Art von Definitionstyp keine Regel für einen kleinsten gemeinsamen Nenner von Elementen. Daraus ergibt

113 Dieses Konzept geht auf die Wittgensteinschen Familienähnlichkeiten zurück und wurde von dem Ethnologen Rodney Needham prominent gemacht. Es betrachtet Definitionen weder als ausschließlich, noch als eindeutig. Polythetischen Klassen beruhen auf Ähnlichkeit. Diese Ähnlichkeit wiederum basiert auf mehreren Merkmalen. Gegenstände, die unter eine solche Klassifikation gefasst werden, können daher ggf. eine relativ breite Varianz haben. Polythetische Klassifikationen führen Elemente zusammen, die die größte Anzahl gleicher Eigenschaften aufweisen. Jedoch wird keine dieser Eigenschaften als notwendige Voraussetzung für die Klassenmitgliedschaft betrachtet. Siehe für die religionswissenschaftliche Auseinandersetzung Zander, Helmut: What is Esotericism? Does it Exist? HowCcan it be Understood?, in: Occult Roots of Religious Studies. On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900, hg. v. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin: De Gruyter 2021, 14–43, S. 34–39; Kleine, Christoph: Zur theoretischen und methodologischen Relevanz der außereuropäischen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft, in: Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung, hg. v. Edith Franke u. a., Marburg: IVK Religionswissenschaft 2014, 77–90, S. 80–81.

sich die Eigenschaft der Kulturrelativität, die das Augenmerk auf Transferprozesse setzt und reflexiv macht, dass westlich-europäische Kontexte auch bei der Bildung des analytischen Begriffs Esoterik dominant waren. Zander betont weiterhin die Notwendigkeit einer komparatistischen Herangehensweise sowie einer genealogischer Rekonstruktion. Dies führe letztlich zu Varianten von Esoterikdefinitionen auf Basis von Forschungsinteressen, die mal funktionalistischer, mal substanzialistischer ausgerichtet sind oder Mischformen darstellen können.[114]

> Concrete definitions of esotericism apply only to concrete fields of research. Consequently, as briefly mentioned: Different definitions of esotericism will overlap. They will have family resemblances but never be identical.[115]

Folgende *mögliche* charakteristische Elemente werden dabei von Zander in diesem und einem älteren programmatischen Text ins Spiel gebracht:

- Die Auflösung der binären Unterscheidung von Mensch und Gott. So werde in „monistischen Positionen [...] der Mensch göttlich gedacht, zumindest in seinem seelischen oder geistigen Kern.“[116] Das kann, aber muss sich nicht in elaborierten philosophischen bzw. theologischen Diskursen zeigen, die identitätsphilosophische Positionen transportieren, in denen Geist und Materie identisch gedacht werden. Dieser Monismus kann wiederum materialistisch oder aber spiritualistisch konzipiert sein. In der historischen Realität sind meist Mischmodelle vorzufinden.
- Der Prozess einer sukzessiven Vergöttlichung von Leib und Seele (*deificatio*);
- Vorstellungen von „Seelenwanderung“/ „*réincarnation*“;[117]
- Semantiken des Geheimnisses bzw. des Versteckten;
- Konzepte eines naturwissenschaftlich orientierten Spiritismus;
- Die Behauptung von Akteuren, im Besitz „höheren Wissens“ zu sein;
- Eine gewisse soziale Marginalisierung der Trägergruppe dieses Wissens;
- Wissenstransfer über eine Lehrer-Schüler Beziehung.

114 Zander: What is Esotericism, 34–39.

115 Ebd., 37.

116 Zander, Helmut: Das Konzept der „Esoterik“ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens“, in: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Berlin: De Gruyter 2013, 113–135, S. 120.

117 Die drei ersten Merkmale werden ausführlich besprochen in Zander: Konzept der Esoterik.

Einige der möglichen Elemente einer Esoterikkonzeption, die eben genannt wurden, sind für meinen Gegenstand durchaus als anschlussfähig zu diskutieren.[118] Mein Gegenstandsbereich ist dezidierter Teil der westlich-christlichen Religionsgeschichte und kann in asymmetrischer und dynamischer Relation zu esoterischen Diskursen betrachtet werden, ohne dabei notwendigerweise eine eigenständige esoterische Tradition postulieren zu müssen.[119] Die eben vorgestellten Elemente sollen nun mit explizitem Bezug zu der oben vorgestellten katholischen Frömmigkeitspraxis diskutiert werden.

1) Monismus
Für unseren Fall ist der Aspekt der Auflösung einer klaren Unterscheidung zwischen Mensch und Gott diskussionswürdig; und zwar dann, wenn man die Frömmigkeit der Nahrungsabstinenten als eine Praxis versteht, die versucht in der *imitatio* eine substanzielle Einheit mit Gott herzustellen und das innerhalb eines katholischen Referenzsystems, in dem dies als „Mystik“ etikettiert wird.

2) *Deificatio*
Inwiefern dieser Prozess aus der Perspektive der Akteurinnen und ihrer Anhänger zusätzlich als *deificatio* beschrieben werden kann, bleibt eine offene, empirische Frage und hängt von den Deutungen der historischen Akteure ab. Eine situative Wahrnehmung und Verehrung als (halb-)göttliches Wesen sind nicht auszuschließen, wenn man sich die Passionsperformanzen vor Augen führt, die von Therese Neumann, Maria von Mörl und Katharina von Emmerich überliefert sind. Im Rahmen der Verehrung als im Ruf der Heiligkeit Stehende schrieben manche den Frauen einen besonderen sozialen und religiösen Status sowie besondere Fähigkeiten zu, die aus der angenommenen „mystischen“ Beziehung zu Gott erwachsen.

Die Fallbeispiele aus dem 19. Jahrhundert haben ihre historischen Vorläufer u. a. im spätmittelalterlichen mystischen Diskurs z. B. in den Texten von Marguerite Porete (1250/1266–1310) und deren Rezeption in der Frühen Neuzeit. Dieser Typus Mystiker suchte eine Einheit mit Gott, deren Grenzen unbestimmt waren. Es ging ihnen um mehr als nur um eine temporär begrenzte Einheit zweier Willen bei gleichzeitiger Beibehaltung der eigenen Personalität. Behauptet wurde eine *permanente* Einheit mit dem Göttlichen durch die „Auslöschung“ des eigenen Selbst, die

118 Eine „Übersetzung“ in einen anderen religiös-kulturellen Kontext ist dabei nicht in dem Maße nötig wie bei der Debatte um islamische Esoterik (*batin*). Zander: What is Esotericism, 27–33.
119 Zander: What is Esotericism, 24.

auch die Möglichkeit von Sünde ausschloss, da Gott komplett von Körper und Seele Besitz ergriffen habe im Rahmen einer „mystischen“ Selbstvergöttlichung.[120]

3) Der Besitz „höheren Wissens“

Bei einzelnen Fallbeispielen wurde bereits auf ältere und jüngere hagiografische Narrative verwiesen, die die Fähigkeit des Gedankenlesens und der Zukunftsschau beschreiben. Das Charisma des Wissens von Vergangenheit und Zukunft basiert auf der Tradierung des theologischen Konzepts der *perichoresis*[121] bzw. der *circumincessio,* des „gegenseitigen Einander-bewohnens“ bzw. des „ineinander Seins“. Das meint Personalität, die durch andere Selbste durchdrungen ist, ohne in diese aufzugehen. Was ursprünglich für die drei Personen der Trinität postuliert wurde, wurde sukzessive ausgeweitet auf die Beziehungen der lebenden und verstorbenen Heiligen zu Gott und seinen Mittlerwesen. Während das Gedankenlesen und die Zukunftsschau im irdischen Leben noch spezielle Gaben Gottes für auserwählte Christen seien, seien diese dann im Himmel universal für alle verfügbar. “Mind reading proves to be a celestial way of life, for the saints attain ready access to one another`s minds whenever they gaze into the mind of God, which contains them all.”[122] Die Befähigung der im Ruf der Heiligkeit Stehenden zum Gedankenlesen basiert also auf der Annahme der himmlischen und teilweise irdischen Geltung „mystischer“ Perichorese. Solche Personen stehen quasi über den Gesetzen des Raum-Zeit Kontinuums sowie des Mediums Sprache.[123] In legitimatorischer Absicherung ihres Spezialwissens berufen sich die Frauen des 19. und 20. Jahrhunderts auf ihre persönlichen *Erfahrungen* durch die behauptete Kommunikation mit den christlichen Mittlerwesen oder Gott und wissen zugleich die „mystische“ *Tradition* auf ihrer Seite, auf deren etablierte hagiographische Muster – teilweise ganz explizit – verwiesen wird.[124]

120 Newman: The Permeable, 211. “Porete, who had no interest in ecstasy or corporeal performances of sainthood, believed freedom and beatitude to consist in total abnegation of the ego, especially its faculties of knowledge and will, such that the divine Self fully replaced human subjectivity and directed all subsequent acts of the body.” (Newman: The permeable Self, 13).

121 Der Begriff beschreibt in der Trinitätstheologie die Einheit der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist durch die Metapher der gegenseitigen Durchdringung. Betont wird die Identität der drei Personen, ohne dabei deren Unterschiede aufzugeben.

122 Newman: The Permeable Self, 11.

123 Ebd., 3–6, 11, 60–61, 71.

124 Zu einer nützlichen Typologie legitimatorischer Rhetoriken anhand des esoterischen Diskurses siehe Hammer, Olav: Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age, Leiden: Brill 2001.

4) Lehrer-Schülerin Beziehung

Ein vierter anschlussfähiger und zu diskutierender Aspekt bezieht sich auch auf Wissenstransfer, den zwischen „Lehrer“ und „Schülerin“. Von den meisten Fallbeispielen ist überliefert, dass es temporäre oder manchmal Jahrzehnte währende Beziehungen zwischen den geistlichen Begleitern bzw. „Seelenführern“ gegeben hat, die von der Anlage her auch als Lehrer-Schülerin Beziehung vorgesehen waren. Ein Geistlicher sollte eine Laiin spirituell durch pastorale Gespräche, sakramentale Betreuung, Lektürevorschläge und gemeinsame Gebete anleiten. Nicht selten dient diese Begleitung aus Sicht der Kirchenhierarchie auch der Kontrolle der Konformität des lokalen religiösen Geschehens. Im Laufe des 19. Jahrhunderts kommt es im Kontext der ordensbasierten Frömmigkeit wie bereits erwähnt zu Deutungsangeboten des Leidens der Frauen als „Sühneopfer“, welches durch „Selbsthingabe“ erreicht werden konnte.

In der konkreten lebensweltlichen Interaktion allerdings war die Gestaltung dieser Beziehungen jedoch höchst variabel.[125] In welche Richtung darin zu welchem Zeitpunkt das – auch praktisch zu denkende – Wissen geflossen ist und wer wann Autorität ausübte, wandelte sich und ist von vielen lokalen Gegebenheiten und Faktoren abhängig (gelebte Geschlechterordnung, Grad der Zuschreibung und Akzeptanz von Heiligkeit und religiöser Sonderbegabung („Charisma“) seitens des Pfarrers, Lese- und Schreibfähigkeit der Frau, individuelle Charaktereigenschaften, soziale Akzeptanz des Geistlichen in der Gruppe der Kultgemeinschaft, etc.). Zudem wurde die Wissensweitergabe und Initiation in (schriftlich) tradiertes „mystisches“ Denken und Handeln stets dadurch herausgefordert, dass *wegen* des kultivierten „direkten“, erfahrungsbasierten, körperorientierten Zugangs zu transzendenten Entitäten religiöse Gewissheiten generiert wurden, die gerade nicht aus dem Pfarrer-Mystikerin Wissenstransfer herrühren, sondern aus Sicht der Frauen aus der intimen Kommunikation mit Gott oder dessen Mittlerwesen. Es handelt sich also häufig um eine Mischform von Wissensbeständen, die in diesen Settings verhandelt werden. Dieses Thema kommt erneut auf, wenn man über die unmittelbare *face to face* Kommunikation hinausgeht und die Grade der Autonomie bei der Textproduktion im Hinblick auf die Visionen und Prophetien in den Blick nimmt. Auch hier hat die Forschung unterschiedliche Grade von Narrativkontrolle herausgearbeitet.[126]

125 Coakley, John: Women, Men, and Spiritual Power. Female Saints and their Male Collaborators, New York: Columbia University Press 2006; Gendered Voices. Medieval Saints and their Interpreters, hg. v. Catherine Mooney, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999.

126 Van Osselaer: Promotion and Devotion sowie Hollis, Karen: Fasting Women. Bodily Claims and Narrative Crises in Eighteenth-Century Science, in: Eighteenth-Century Studies 4/2000, 523–538.

5) Soziale Marginalisierung

Zum vierten Aspekt: Inwiefern diese Kultgemeinschaften innerhalb der Katholischen Kirche und außerhalb von der unmittelbaren gesellschaftlichen Umwelt marginalisiert wurden oder waren, hängt von Zeit und Ort ab. Je näher wir der Gegenwart kommen, desto umstrittener ist diese Frömmigkeit und zwar auf zwei Ebenen: Zum einen werden im Laufe des 20. Jahrhunderts insbesondere nach dem II. Vatikanum theologische Konzepte wie “Sühne”, “Opfer“ und „Fegefeuer“ seitens der Katholischen Kirche semantisch angepasst oder versucht in den Hintergrund zu drängen, was eine Aufrechterhaltung der älteren Deutungen nicht obsolet macht, aber ihre Sichtbarkeit beeinflusst.[127] Zum anderen wird der dezidiert körperliche, manchmal schmerzhaft und auch blutig performte religiöse Akt in vielen Regionen – aber nicht in allen – des globalen Katholizismus nicht (mehr) als legitime Ausdrucksweise anerkannt. Nur einige katholische Milieus „lesen“ diese Praxis weiterhin als zeitgemäße Medialisierung von Transzendenz. Die Beziehungen, die hier von den Frauen mit übernatürlichen Wesen (körperlich) ausgeformt werden und die Folgen, die diese im Alltagsleben für die Frauen haben, müssen in jeder Generation neu legitimiert werden.[128] Innerhalb der verschiedenen Frömmigkeitsformen des globalen Katholizismus wird wie in anderen religiösen Gemeinschaften auch um Arten und Weisen legitimer Materialität gestritten.[129]

Die eben diskutierten Aspekte von Esoterik im Hinblick auf den hier verhandelten Gegenstand zeigen, dass man mit diesem analytischen Begriff bestimmte Aspekte noch einmal dezidierter herausarbeiten kann. Dennoch sind diese nicht ausreichend, um künftig gewinnbringend mit dem Konzept Esoterik an diesem Gegenstand weiterzuarbeiten. Die hier angestellten Überlegungen haben jedoch zu einer Sensibilisierung geführt. Die drei Fallbeispiele (Mesmerismus in der Romantik, Yogananda, von Halle) zeigen an, dass es diverse Berührungspunkte gibt, an denen neue Fragestellungen für die Themenfelder Transferprozesse und Komparatistik generiert werden können.

Nun zur Frage der Spezifik von Katholizität im Vergleich mit anderen christlichen Formationen:

> The idea of a Catholic Grammar in particular provides a fruitful tool for appreciating how Catholicism and Protestantism can share a broader Christian language but also diverge in significant ways. In the wider ecology Catholicism is not necessarily performing drastically

127 Siehe ausführlich bei Merkt: Das Fegefeuer, sowie Janowski: Ecce homo.

128 Orsi, Robert A.: History and Presence, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 2016.

129 Vasquez, Manuel A.: The Persistence, Ubiquity, and Dynamicity of Materiality. Studying Religion and Materiality Comparatively, in: The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality, hg. v. Vasudha Narayanan, Hoboken: Wiley Blackwell 2020, 1–42, S. 10–12.

> different salvific and other functions from other Christianities, yet the modalities by which it performs these functions are peculiar and raise particular sorts of questions.[130]

Modalität 1: Leibliche (schmerzhaft performte[131]) Frömmigkeitspraktiken.
Der fleischliche Körper des Menschen als Teil christlicher Materialitätsdiskurse oszilliert in der Kirche des Westens zwischen denjenigen Positionen, die eine Trennung zwischen spirituellen und fleischlichen Körpern als zentral ansehen und einer leibfreundlicheren, die die Verflechtung von Materiellem und Geistigem („Wort" und „Fleisch") als Potenzial ansehen und damit auch die Rolle von Materialität im „göttlichen Heilsplan" anders beurteilen. Performanz immanenter Transzendenz durch den Leib des Menschen schließt das mit ein. In dieser emischen Lesart werden materielle Elemente durch die Verbindung mit dem Geistigen sukzessive „transsubstanzialisiert". Und natürlich existieren Mischungen dieser Positionen in der historischen Realität.[132] So gedeutet, stellen diejenigen Nahrungsabstinenten, deren Handeln katholisch gerahmt wurde ein Beispiel für die zweite, leibfreundlichere Position dar.

Modalität 2: Das poröse Selbst im Katholizismus.
Neben den verschiedenen Positionierungen zur Fleischlichkeit des menschlichen Körpers und entsprechenden Erlösungsvorstellungen sind es spezifische Körper-Subjektvorstellungen, die im Hinblick auf die Frage nach der Spezifik von Katholizität von Bedeutung sind. Diese haben eine lange Vorgeschichte (der durchlässige Körper bzw. die durchlässige Personalität)[133] und reichen bis in die Gegenwart hinein. Im Anschluss an Charles Taylor werden diese in der Forschung zu Säkularität in der Moderne als „poröses Selbst" bezeichnet im Gegenüber zum „geschlossenen Selbst".

> First, the porous self is vulnerable: to spirits, demons, cosmic forces. And along with this go certain fears that can grip it in certain circumstances. The buffered self has been taken out of the world of this kind of fear. [...] The porousness of the boundary emerges [...] in various kinds of 'possession' – all the way from a full taking over of the person, as with a medium,

130 Mayblin, Maya u. a.: Introduction: The Anthropology of Catholicism, in: The anthropology of Catholicism. A Reader, hg. v. Kristin Norget, Oakland: University of California Press 2017, 1–32, S. 4.
131 Zum Schmerzdiskurs siehe Bräunlein, Peter J.: Passion/Pasyon: Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum, München: Fink 2010.
132 Vasquez: Persistence, 16–17 mit Bezug auf Rivera, Mayra: Poetics of the Flesh, Durham: Duke University Press 2015.
133 Newman: The Permeable Self. Siehe zum humoralpathologischen Körper auch: Koschorke, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr: Mediologie des 18. Jahrhunderts, München: Fink 1999; Benthien, Claudia: Haut. Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999, Kap. Durchdringungen: Körpergrenzen und Wissensproduktion in Medizin und kultureller Praxis.

> to various kinds of domination by or partial fusion with a spirit or God. Here again, the boundary between self and other is fuzzy, porous.[134]

Ethnologen, die sich mit gegenwärtigen christlichen Sozialformationen befassen, thematisieren diese Art von Subjektvorstellungen, wo sie nach wie vor in einigen christlichen Milieus kultiviert werden, insbesondere in katholischen, aber auch in den global agierenden protestantischen Pfingstkirchen und anderen charismatisch ausgerichteten Gruppen.[135] Und diese Vorstellungen haben viele Variationen ebenso wie „säkulare“ Repräsentationen divers sind.[136]

Mitchell spricht darüber hinaus von einem „katholischem Sensorium“ und „katholischen Körperlogiken“. Inwiefern diese Körper-Subjektkonzeptionen auf der objektsprachlichen Ebene als vereinbar mit normativen Vorstellungen von „Moderne“ wahrgenommen werden („modern“/“antimodern“), hänge von sozialen und politischen Faktoren ab. So stellt er die Rolle wissenschaftlicher Experten und deren Autorität bei den Zuschreibungen von Modernekompatibilität im Hinblick auf katholische Frömmigkeitspraktiken heraus. Am Beispiel weinender Madonnenstatuen stellt er außerdem die These auf, dass Porösiät im Katholizismus nicht nur typisch für Subjekt-Leib-Konzepte sei, sondern auch unbelebte Dinge betreffe:

> The body's boundary can also be transgressed sensorially, which is to say that the ordinary senses can be used to perceive extraordinary presence that inheres in the material environment. Vision, hearing, smell, and touch can pick up the presence of the Holy, as distributed in the environment. Statues, images, relics, rosaries—the material culture of Catholicism—are transmitters, conduits, or 'media of presence,' themselves porous and vulnerable to spirits and powers. To this extent, the Catholic sensorium is not limited to the body but is 'distributed' beyond the body, and spiritual powers are—at least potentially—immanent in all things.[137]

---

134 Taylor, Charles: Buffered and porous selves, in: The immanent frame, 2008, https://tif.ssrc.org/2008/09/02/buffered-and-porous-selves/ (22.6.2022).

135 Siehe Brahinskys Untersuchung zu den *Assemblies of God*: Brahinsky, Josh: Pentecostal Body Logics. Cultivating a Modern Sensorium, in: Cultural Anthropology 27 2/2012, 215–238.

136 “It is important, however, to avoid the all-too-common dichotomy that sees a sacred, primitive, mythic, ‚enchanted' view of the world over against a secular, modern, rational, disenchanted one. Here Taylor requires a corrective. Even though Euro-American modernity is anomalous across the span of global history, it does not have a single ‚opposite', whether in the European past or among non-Western and indigenous peoples. Theories of mind, like the experiences of personhood they represent, vary more than a simple binary would allow.” (Newman: The Permeable Self, 270.) Zu aktuellen Überlegungen der Erforschung der Vielfalt säkularer Positionen siehe Blankholm, Joseph: Secularism and Secular People, in: Public Culture 2/2018, 245–268.

137 Mitchell, Jon P.: A Catholic Body? Miracles, Secularity, and the Porous Self in Malta, in: The Anthropology of Catholicism: A Reader, hg. v. Kristin Norget, Oakland: University of California Press 2017, 211–226, S. 213.

Die Beschreibung eines katholischen Sensoriums ist jedoch ebenfalls nicht exklusiv und hat ihre Pendants in charismatischen protestantischen Kirchen, z. B. wenn Pastoren angeben zu spüren, ob in Alltagsgegenständen Dämonen zugegen sind, die dann „ausgetrieben“ werden.[138]

Modalität 3: Hybridisierungen und organisationale Toleranzschwellen des Katholizismus.
So wie Esoterik nicht als eigenständige Tradition behandelt werden kann, so ist auf Seiten der Organisation Katholische Kirche auf die ganze Bandbreite von bewussten und kontrollierten Strategien der Integration bis hin zu ungeplanten Prozessen des Austausches und der Synthese hinzuweisen. Dezidierte Theologien des *Blending* und implizite, alltägliche Praktiken der Nachsicht (eine Mischung aus fehlender Reaktionsbereitschaft, Dynamiken der sozialen und kulturellen Umwelt sowie Zufall) gehen dabei Hand in Hand, so Maya Mayblin. Eine Fähigkeit der Organisation Kirche sei es Paradoxien, Widersprüchlichkeiten und Polyphonie auszuhalten.

> Catholicism`s complex organizational history is as much a history of exceptions, shortcuts, and leniencies as it is a history of rigor and discipline. [...] Catholic institutions encompass ‘blurred’ or ‘gray’ zones whose opacity may support specific projects and actors.[139]

Eine gewisse Flexibilität und Elastizität unterscheide in dieser Sichtweise die Katholische Kirche von protestantischen Idealen „unmedialisierter Aufrichtigkeit“ und dementsprechend puristisch angelegten Kirchenpolitiken. Mayblin spricht daher vom Katholizismus als einer „beides/und“ statt einer „entweder/oder“- Religion.[140] Dies zeigt sich nicht nur auf der Ebene des organisationalen Handelns, sondern auch auf der familiären und individuellen Ebene der Laien. Die verschiedenen Beziehungen mexikanischer Katholiken gegenüber dem Santa- Muerte Kult sind ein eindrückliches Beispiel dafür.[141]

> Catholicism remains remarkable in its capacity to contain dissent, even taking its strength from a range of divergent, sometimes wildly disarticulated practices, whether monastic, clerical, or lay.[142]

138 Ein eindrückliches Beispiel liefert die Dokumentation *Jesus Camp* von 2006, welche über ein christliches Kinder-Sommercamp (*Kids on Fire. School of Ministry*) in North Dakota berichtet und bei dem es in Vorbereitung auf die Veranstaltung zu Dämonenaustreibungen aus Stühlen und technischen Medien kommt. (https://en.wikipedia.org/wiki/Jesus_Camp) (23.6.2022).
139 Mayblin u. a.: Introduction, 16–17.
140 Ebd., 1–32, 9–11, 16–17, 21.
141 Müller, Silke: La Santa Muerte - Leben mit dem Tod. Eine Soziologie der Verehrung, Bielefeld: transcript 2021.
142 Mayblin u. a.: Introduction, 7.

Die Kirche betone rhetorisch sowohl Toleranz gegenüber lokalen Partikularitäten bei gleichzeitigem Verweis auf ihren „universalen“, zentralisierten „Kern“.[143]

In der Konsequenz heißt das: Bei der wissenschaftlichen Arbeit muss für eine Beurteilung der Spezifik von Katholizität entlang der genannten Modalitäten eine Balance gewahrt werden: zum einen hat man sich der Mobilisierung von stereotypen und dadurch letztlich auch essenzialisierenden Sichtweisen zu enthalten, z. B. entlang der klassischen Zweiteilung von „protestantischer“ und „katholischer“ Religiosität.

> While Catholicism is usually associated with the worship of saints and relics, ritual and sacraments, and a corporeal religiosity, Protestantism – and especially Calvinism – is held to be centered on Bible reading and a search for abstract meaning, including a mentalistic religiosity.[144]

Die eben erwähnten pentekostalen und charismatischen Beispiele zeigen, dass diese Modalitäten nicht als exklusiv katholisch zu betrachten sind; eher als Messinstrumente für ein mehr oder weniger an Clusterung. Zum anderen sind jedoch Pfadabhängigkeiten und “typische“ Differenzen zu anderen Christentümern anzuerkennen, die durch das Wirken der global agierenden Organisation Katholische Kirche zustande kommen, z. B. im Hinblick auf die relative Stabilität bestimmter Eigenschaften und dadurch die Stabilisierung bestimmter Prozesse. Dieser Text hat außerdem gezeigt, dass es eine ebenso komplexe Angelegenheit ist, anhand konkreter Fallbeispiele, „esoterische“ und „katholische“ Merkmale zu analytischen Zwecken zu trennen und zu diskutieren.

Bibliographie

Quellen

Altöttinger Franziskusblatt: Monatsschrift für Tertiaren und Franziskanerfreunde, Altötting: Verlag der Bayerischen Kapuziner 1/1900 – 40/1939,10 (Okt.); 51/1950, Apr. – 64/1963; Titel: Altöttinger Franziskusblatt. Monatsschrift für Tertiaren u. Franziskanerfreunde, Er-schienen Altötting: Verlag der Bayerischen Kapuziner; Erscheinungsverlauf 1/1900 – 40/1939,10 (Okt.); 51/1950, Apr. – 64/1963

Beck, Sebastian: Der Resl zur Ehr, in: Süddeutsche Zeitung 4./5./6. Juni 2022, R9 (Beilage Bayern)

Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu: Monatsschrift des Gebetsapostolates und der An-dacht zum heiligsten Herzen / hg. v. Priestern der Gesellschaft Jesu, Innsbruck: Rauch 1/1865 – 77/1941, Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu: Monatsschrift des Gebetsapostolates und der

143 Mayblin u. a: Introduction, 7.

144 Meyer, Birgit: Catholicism and the Study of Religion, in: The Anthropology of Catholicism. A Reader, hg. v. Kristin Norget, Oakland: University of California Press 2017, 305–315, 305 f.

Andacht zum heiligsten Herzen / hg. v. Priestern des Gesellschaft Jesu, Innsbruck: Rauch, Erscheinungsverlauf 1/1865 – 77/1941
De Montfort, Louis-Marie Grignion: Das goldene Buch der vollkommenen Andacht zu Maria, Freiburg: Kanisiuswerk 1926
Ewald, Gottfried: Die Stigmatisierte von Konnersreuth: Untersuchungsbefunde und gut-achterliche Stellungnahme, in: Münchener medizinische Wochenschrift 1927, 1981–1992
Ewige Anbetung, Altötting: Verlag Ewige Anbetung, Altötting: Monatshaus Kreszentiaheim, Erscheinungsverlauf 1/1899/1900 – 93/2000; damit Erscheinen eingestellt, Zusatz anfangs: Organ der feierlichen Familienweihe, Sühnemesse und Sühnekommunion
Guitton, Jean: Portrait de Marthe Robin, Paris: Grasset 1985
Heiler, Carl: Die stigmatisierte Laienschwester Magdalena Lorger aus Offheim (1734–1806) im Urteil ihrer Zeitgenossen. Ein Beitrag zur Geschichte der Stigmatisation, in: Archiv für Psychiatrie 104/1935, 436–453
Juliana Engelbrecht, die gottbegnadete Jungfrau von Burgweinting, eine eucharistische Passionsblume und der selige Nikolaus von der Flüe. 2 Vorbilder und Fürbitter für den christlichen Bauernstand, hg. v. Matthias Burkart / Johann Baptist Mehler, Regensburg: Manz 1919
Lambertini, Prosperus [= Benedikt XIV.]: De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione, 3 Bde., Bologna: Longhi 1734–1738
Martin, Thérèse [=Thérèse de Lisieux]: Histoire d'une âme, Paris: Éditions du Cerf 1898
Martin, Thérèse [=Schwester Theresia vom Kinde Jesu]: Geschichte einer Seele 1873–1897; von ihr selbst verfasst / Nach dem französischen Original frei bearbeitet und übersetzt von Gabriele v. Frentz-Gemmingen, Essen: Fredebeul & Koenen 1902
Meester, Conrad de: La fraude mystique de Marthe Robin, Paris: Editions du cerf 2020
Muizon, François de / Wolfram, Rene: Marthe Robin, le mystère décrypté, Paris: Presses de la Renaissance 2011
o. N.: Steigendes Licht: Anna Nassl; Eine Sühneseele aus dem Dritten Orden des heiligen Franziskus; gestorben im Rufe der Heiligkeit am 18. Februar 1933, Donauwörth: Cassianeum 1948
Paramahansa Yogananda: Autobiography of a Yogi, New York: The Philosophical Library 1946
Peyrous, Bernard: Le vrai visage de Marthe Robin. Histoire du procès de canonisation, Paris: CLD éditions 2021
Lambertini, Prospero [=Benedikt XIV.]: De Servorum Dei Beatificatione Et Beatorum Ca-nonizatione, 3 Bde., Bologna: Longhi 1734–1738
Schafhäutl, Karl Emil von: Die Wassertrinkerin Marie Furtner, die 50 Jahre lang nur von Wasser lebte. Ein Ernährungs-Rätsel, seine wissenschaftliche Lösung und seine Lehren, Dresden: Bittner Verlag für Volksheilkunde 2. erw. Aufl. 1937
Thurston, Herbert: Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern: Räber 1956
Vignon, Pierre: Marthe Robin en vérité: Une „fausse mystique" ? Réponse à Conrad de Meester, Paris: Artege 2021

Sekundärliteratur

Almond, Philip: Jenseits: Eine Geschichte des Lebens nach dem Tode, Darmstadt: Lambert Schneider 2017

Baier, Karl: „Romantischer Mesmerismus und Religion, in: Finden und Erfinden. Die Rom-antik und ihre Religionen, hg. v. Daniel Cyranka u. a., Würzburg: Königshausen und Neumann 2020, 13–5

Benthien, Claudia: Haut. Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999

Bergunder, Michael: Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 4/2009, 245–269

Bienfait, Agathe: Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58/2006, 1–22

Bigalke, Bernadett: „Mir langt der Heiland“. Vorstudie zu religiös begründeter Nahrungsabstinenz im modernen Katholizismus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1/2022, 22–59

Blackbourn, David: Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen; Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek: Rowohlt 1997

Blankholm, Joseph: Secularism and Secular People, in: Public Culture 2/2018, 245–268

Blum, Daniela: Intercessio, nicht nur imitatio. Konzepte der Nachahmung Christi in hagiographischen Texten des 13. Jahrhundert, in: Schaffen und Nachahmen. Kreative Prozesse im Mittelalter, hg. v. Volker Leppin, Berlin: De Gruyter 2021, 407–422

Borutta, Manuel: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011

Brahinsky, Josh: Pentecostal Body Logics. Cultivating a Modern Sensorium, in: Cultural Anthropology 27 2/2012, 215–238

Bräunlein, Peter J.: Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum, München: Fink 2010

——— „Polyzentrik des Christentums“ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums: Ein Dialogangebot, in: Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums: Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag, hg. v. Ciprian Burlacioiu u. a., Wiesbaden: Harrassowitz 2013, 243–265

Brettell, Caroline: The Priest and His People. The Contractual Basis for Religious Practice in Portugal, in: Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, hg. v. Ellen Badone, Princeton: Princeton University Press 1990, 55–75

Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese, Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München, Wien: Hanser 1991

Burton, Richard D. E.: Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism, and the Culture of Suffering in France, 1840 – 1970, Ithaca, NY: Cornell University Press 2004, 20–61

Busch, Norbert: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997

Byrnes, Joseph: Catholic and French Forever. Religious and National Identity in Modern France, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2005

Coakley, John: Women, Men, and Spiritual Power. Female saints and their male collaborators, New York: Columbia University Press 2006

Cuchet, Guillaume: À propos de l'italianisation de la piété française au XIXe siècle. Le cas de la dévotion aux âmes du purgatoire (1850–1914), in: Mélanges de l'école française de Rome 2/2003, 863–878
——— Le crépuscule du purgatoire, Paris: Colin 2005
——— Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme, Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales 2012
——— Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle, Paris: Seuil 2012
——— Les morts utiles du purgatoire. Concept théologique, représentations et pratique, in: Terrain 2014, 82–99
Culture Wars. Secular-catholic Conflict in Nineteenth-century Europe, hg. v. Christopher Clark / Wolfram Kaiser, Cambridge: Cambridge University Press 2003
Damberg, Wilhelm: Entwicklungslinien des europäischen Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: Journal of Modern European History 2/2005, 164–182
Daston, Lorraine: Wunder und Beweis im frühneuzeitlichen Europa, in: Die ungewisse Evidenz: Eine Kulturgeschichte des Beweises, hg. v. Gary Smith u. a., Berlin: Akademie Verlag 1998, 13–68
Dinzelbacher, Peter: Spätmittelalterliche Askesepraktiken als Ausdruck des epochentypischen Dolorismus, in: Saeculum 1/2019, 3–37
Dobler, Gregor: Fatal Words: Restudying Jeanne Favret-Saada, in: Anthropology of this Century 13/2015, ohne Seitenangaben, http://aotcpress.com/articles/fatal-words-restudying-jeanne-favretsaada/ 3.1.2023)
Elliott, Dyan: Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages, Princeton: Princeton University Press 2004
——— Flesh and Spirit. The Female Body, in: Medieval Holy Women in the Christian Tradition; c.1100 – c.1500, hg. v. Alastair Minnis, u. a., Turnhout: Brepols 2010, 13–46
Elm, Susanna: Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford 2004
Engelke, Matthew: A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church, Berkeley: University of California Press 2007
European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective, hg. v. Yvonne Werner u. a., Amsterdam: Rodopi 2013
Favret-Saada, Jeanne: Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979
Feichtinger, Barbara: Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus, Frankfurt a. M.: Lang 1995
Fink-Lang, Monika: Zwischen Magnetismus und Mystik – Erklärung des Unerklärlichen bei Joseph Ennemoser und Joseph Görres, in: „Für Freiheit, Wahrheit und Recht!": Joseph Ennemoser und Jakob Philipp Fallmayer; Tirol von 1809 bis 1848/49, hg. v. Ellen Hastaba u. a., Innsbruck: Wagner 2009, 151–166
Frank, Karl Suso: Tertiarier/Tertiarierinnen (Terziaren/Terziarinnen), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 33, Berlin: De Gruyter 2002, 95–93
Freiberger, Oliver: Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte, Wiesbaden: Harrassowitz 2009
Frohlich, Mary: Abandonment and Apostolic Charity in Thérèse of Lisieux, Daughter of the "French School", in: Surrender to Christ for Mission. French Spiritual Traditions, hg. v. Philip Sheldrake, Collegeville: Liturgical Press 2018, 161–180
Funk, Thomas: Postsäkulares Placemaking im oberpfälzischen Konnersreuth. Sakralisierung, Kulturerbe, Eigensinn, in: Geographica Helvetica 2017, 317–328

Gadille, Jacques: Lehre und Spiritualität innerhalb der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung Frankreichs – Entwicklungslinien im Überblick, in: Die Geschichte des Christentums: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914), hg. v. Jacques Gadille, Freiburg i. Br.: Herder 1997, 106–132

Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters, hg. v. Catherine Mooney, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999

Geschichte des Pietismus, Bd. 3.: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, hg. v. Ulrich Gäbler, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000

Graus, Andrea: A Visit to remember. Stigmata and Celebrity at the Turn of the Twentieth Century, in: Cultural and Social History 1/2017, 55–72

——— A “Divine Mission” to Sanctify the Laity. French Mystic Laywomen and the Lay Apostolate before Vatican II, in: Women´s History Review 1/2020, 56–73

Gruber, Bettina: Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus, Religion, Wissenschaft und Literatur, Paderborn: Schöningh 2000

Hammer, Olav: Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age, Leiden: Brill 2001

Hanegraaff, Wouter J.: Versuch über Friederike Hauffe. Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der Seherin von Prevorst, Teil I, in: 8/Suevica 1999/2000, 17–45

——— Versuch über Friederike Hauffe. Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der Seherin von Prevorst, Teil II, in: 9/Suevica 2001–2002/2004, 233–276

Harris, Ruth: Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age, London: Penguin Books 2000

Haslauer, Matthias: „Die schöne Mission Marias ist es, alle zu Jesus zu führen, die zu ihr kommen“. Die Rolle Marias im Leben von Marthe Robin und den Foyers de Charité, Wien 2003 (Diplomarbeit)

Hauschild, Thomas: Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Gifkendorf: Merlin Verlag 2002

Hollis, Karen: Fasting Women. Bodily Claims and Narrative Crises in Eighteenth-Century Science, in: Eighteenth-Century Studies 4/2000, 523–538

Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung, Bd. 2, Paderborn: Schöningh 2015

Israel, Uwe: Leben vom lebendigen Gott. Hostienesser im Mittelalter, in: Mediaevistik 1/2005, 69–81

Janowski, Bernd: Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009

Kane, Paula M.: „She Offered Herself up“. The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism, in: Church History 1/2002, 80–119

Kaufman, Suzanne: Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine, Ithaca, NY: Cornell University Press 2005

Keane, Webb: Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter, Berkeley: University of California Press 2007

Klassen, Pamela E.: Review. Agency, Embodiment, and Scrupulous Women, in: The Journal of Religion 4/2004, 592–603

Kleine, Christoph: Zur theoretischen und methodologischen Relevanz der außereuropäischen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft, in: Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung, hg. v. Edith Franke u. a., Marburg: IVK Religionswissenschaft 2014, 77–90

Koschorke, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts, München: Fink 1999

Kranke, Betrügerin oder Wundermädchen? Die Geschichte der Anne Marie Kienker aus Eppendorf bei Borgloh im Fürstbistum Osnabrück, hg. v. Monika Fiegert, Osnabrück: Fromm 2001
Le Lannou, Jean-Michel: Le „sacrifice du moi“ selon Bérulle, in: Revue des Sciences Religieuses, 2/2004, 205–230
Louzao, Joseba: Catholicism Versus Laicism. Culture Wars and the Making of Catholic National Identity in Spain, in: European History Quarterly 4/2013, 657–80
Lüdecke, Norbert: Heiligsprechung als Hierarchieschutz? Sancti „von oben“ statt sancti „von unten“, in: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, hg. v. Hubert Wolf, München: Oldenbourg 2013, 219–248
Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus, hg. v. Frank Lüdke / Norbert Schmidt, Berlin: Lit 2012
Lutterbach, Hubertus: Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600–1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: Archiv für Kulturgeschichte 1998, 1–37
——— Die Fastenbuße im Mittelalter, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. v. Klaus Schreiner / Marc Müntz, München: Fink 2002, 399–438
——— Was das christliche Mönchtum mit der neutestamentlichen Indifferenz gegenüber dem Fleischverzehr anfing, in: Biblisches Forum 2/2004, 89–112
Maitre, Jaques: De Bourneville a nos jours: Interpretations psychiatriques de la mystique, in: Évolution Psychiatrique 1999, 765–778
Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America, hg. v. Roberto Di Stefano u. a.: Cham: Palgrave MacMillan 2016
Marques, Tiago Pires: De corpo e alma na margem. Catolicismo, santidade e medicina no Norte de Portugal (c. 1900 – c. 1950), in: Topoi 2012, 147–167
——— Experiencing Religion and Medicine. Marian Apparition and Victim Souls in Portugal, 1910–1950, in: Sign or Symptom? Exceptional Corporeal Phenomena in Medicine and Religion, hg. v. Henk de Smaele u. a., Leuven: Leuven University Press 2017, 141–162
Mayblin, Maya u.: Introduction. The Anthropology of Catholicism, in: The Anthropology of Catholicism. A Reader, hg. v. Kristin Norget, Oakland: University of California Press 2017, 1–32
Merkt, Andreas: Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005
Meyer, Birgit: Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium, in: Social Anthropology 1/2011, 23–39
——— Catholicism and the Study of Religion, in: The Anthropology of Catholicism. A Reader, hg. v. Kristin Norget, Oakland: University of California Press 2017, 305–315
Mitchell, Jon P.: A Catholic Body? Miracles, Secularity, and the Porous Self in Malta, in: The anthropology of Catholicism: A reader, hg. v. Kristin Norget, Oakland: University of California Press 2017, 211–226
Monroe, John Warne: Crossing over. Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism, in: Handbook of spiritualism and channeling, hg. v. Cathy Gutierrez, Leiden: Brill 2015, 248–274
Montenegro, Miguel: Le corps ouvert. Une ethnologie du complexe sorcellerie-spiritisme au Nord du Portugal, Paris: Publications de l’Université Paris VII-Denis Diderot 1995
——— Les bruxos. Des thérapeutes traditionnelles et leur clientèle au Portugal, Paris: L ‘harmattan 2005
Morris, David B.: Geschichte des Schmerzes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996
Müller, Silke: La Santa Muerte – Leben mit dem Tod. Eine Soziologie der Verehrung, Bielefeld: transcript 2021

Neumann, David: Finding God through Yoga. Paramahansa Yogananda and Modern Ameri-can Religion in a Global Age, Chapel Hill: The University of North Caroline Press 2019
Newman, Barbara: The Permeable Self. Five Medieval Relationships, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2021
Noffke, Suzanne: Catherine of Siena, in: Medieval Holy Women in the Christian Tradition: c.1100 – c.1500, hg. v. Alastair Minnis u. a., Turnhout: Brepols 2010, 601–624
Obst, Helmut: Apostel und Propheten der Neuzeit: Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin: Vandenhoeck und Ruprecht 2000 (4. stark erweiterte und aktualisierte Auflage)
Orsi, Robert A.: History and Presence, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 2016
Osten, Philipp: Das Tor zur Seele: Schlaf, Somnambulismus und Hellsehen im frühen 19. Jahrhundert, Paderborn: Schöningh 2014
Pentecostals and the Body, hg. v. Michael Wilkinson, Leiden: Brill 2017
Pina-Cabral, Joao de: Sons of Adam, Daughters of Eve. The Peasant Worldview of the Alto Minho, Oxford: Oxford University Press 1986
Priesching, Nicole, Mystikerinnen des 19. Jahrhunderts – ein neuer Typus?, in: Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit, hg. v. Waltraud Pulz u. a., Stuttgart: Steiner 2012, 79–100
Puca, Angela: The Tradition of Segnature. Underground Religious Practices in Italy, in: Journal of the Irish Society for the Academic Study of Religions 2019, 104–124
Pulz, Waltraud: Nüchternes Kalkül – verzehrende Leidenschaft. Nahrungsabstinenz im 16. Jahrhundert, Köln 2007
——— „Tabula rasa“? Vergeistigung des Fleisches und Materialisierung von Spirituellem im 16. Jahrhundert, in: Reinheit, hg. v. Peter Burschel / Christoph Marx, Wien: Böhlau 2011, 177–196
Reuter, Astrid: Praxeologie. Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu), in: Handbuch Religionssoziologie, hg. v. Detlef Pollack, Wiesbaden: Springer 2018, 171–202
Rivera, Mayra: Poetics of the Flesh, Durham: Duke University Press 2015
Ribbat, Christoph: Religiöse Erregung: Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1996
Sartory, Gertrude: In der Arena der Askese. Fasten im frühen Christentum, in: Speisen, Schlemmen, Fasten: Eine Kulturgeschichte des Essens, hg. v. Uwe Schultz, München: Insel-Verlag 1993, 71–82
Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn: Schöningh 2002
Schlager, Claudia: Kult und Krieg. Herz Jesu – Sacré Cœur – Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914–1925, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V. 2011
Sheldrake, Philip: Introduction, in: Surrender to Christ for Mission. French Spiritual Traditions, hg. v. Philip Sheldrake, Collegeville: Liturgical Press 2018, 1–14
Solans, Ramon u. a.: Mary into Combat. Marian Devotions and Political Mobilizations during the European Culture Wars, in: European History Quarterly 3/2021, 324–344
Sonntag, Jörg: Speisen des Himmels. Essgewohnheiten und ihre biblischen Konzeptionalisierungen im christlichen Kloster des Hochmittelalters zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Saeculum 2/2010, 259–276, hier 263
Speth, Volker: Kulturkampf und Volksfrömmigkeit. Die Diskussion im preußischen Staatsministerium und in der preußischen Verwaltungselite über die staatliche Repression des Wallfahrts- und Prozessionswesens im Kulturkampf, Frankfurt a. M. u. a.: PL Acad. Research 2013
Steinke, Daniel: Vinzenz von Paul (1581–1660) und die Praxis der Sklaverei im Mittelmeerraum, Hildesheim: Georg Olms 2019

Taylor, Charles: Buffered and porous selves, in: The immanent frame 2008, https://tif.ssrc.org/2008/09/02/buffered-and-porous-selves/ (22.6.2022)
The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950. Between Saints and Celebrities, hg. v. Tine van Osselaer u. a., Leiden: Brill 2020
Unterburger, Klaus: Ultramontanismus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 8, Tübingen: Mohr-Siebeck[4] 2005, 705–708
——— Zwischen Mystizismus und Rationalismus. Heiligkeit in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, in: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit: Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, hg. v. Hubert Wolf, München: Oldenbourg 2013, 73–86
Vasquez, Manuel A.: The Persistence, Ubiquity, and Dynamicity of Materiality. Studying Religion and Materiality Comparatively, in: The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality, hg. v. Vasudha Narayanan, Hoboken: Wiley Blackwell 2020, 1–42
Vidal, Fernando: Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De servorum Dei, in: Benedict XIV and the Enlightenment: Art, Science, and Spirituality, hg. v. Rebecca Messbarger u. a., Toronto: University of Toronto Press 2016, 151–176
Wagner, Jean Pierre: Saint François de Sales prédicateur de la croix, in: Revue des Sciences Religieuses, 2/1998, 176–197
Walker Bynum, Caroline: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley: University of California Press 1988
——— Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996
——— Die Frau als Körper und Nahrung, in: Stigmata. Poetiken der Körperinschrift, hg. v. Bettine Menke u. a., Paderborn: Fink 2004, 113–144
Waters, Thomas: Cursed Britain. A History of Witchcraft and Black Magic in Modern Times, New Haven: Yale University Press 2020
Wright, Wendy: Abandoned for Love. The Gracious Legacy of French Spiritual Traditions, in: Surrender to Christ for Mission: French Spiritual Traditions, hg. v. Philip Sheldrake, Collegeville: Liturgical Press 2018, 15–31
Wurm, Clara: Medizinische Konzepte zur religiösen Stigmatisation im 19. Jahrhundert, Köln 2013 (Dissertation), 199–204
Zander, Helmut: Das Konzept der „Esoterik“ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens“, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Berlin: De Gruyter 2013, 113–135
——— Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019
——— What is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: Occult Roots of Religious Studies. On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900, hg. v. Yves Mühlematter u. a., Berlin: De Gruyter 2021, 14–43
Zarri, Gabriella: „Affettata santità“. Heiligkeit von unten oder eine Erfindung der Inquisition?, in: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit: Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, hg. v. Hubert Wolf, München: Oldenbourg 2013, 47–58
Zumholz, Anna Maria: Volksfrömmigkeit und katholisches Milieu. Marienerscheinungen in Heede 1937–1940 im Spannungsfeld von Volksfrömmigkeit, nationalsozialistischem Regime und kirchlicher Hierarchie, Cloppenburg: Runge 2004

Karl Baier

Friedrich Schlegels esoterischer Katholizismus im Kontext seines Werks

Abstract: This paper attempts to show that Friedrich Schlegel is an outstanding example of esoteric religiosity within the Catholic Church. It is not based on any of the concepts of esotericism discussed in current research. Rather, the semantics of Schlegel's eso-/exo-distinction in the various phases of his work will be examined. His esoteric Catholicism is interpreted in particular against the background of his contributions to early Romanticism, the German scholarly debate on freemasonry and his view of mesmerism. Finally, his Viennese circle, in which the somnambulist visionary Franziska Leśniowska played a central role, is discussed in the light of his thoughts on the significance of mesmerism in the secret history of salvation and his arguments for the legitimacy of esoteric groups within the Catholic Church.

1 Einleitendes zum Thema und zur Eso/Exo-Unterscheidung bei Schlegel

Die folgenden Überlegungen behandeln Friedrich Schlegel (1772–1829) und seinen zwischen 1820 und 1826 bestehenden mesmeristischen Kreis als Beispiel esoterischer Theorie und Glaubenspraxis im Rahmen der katholischen Kirche. Schlegels katholische Religiosität ist das Ergebnis einer längeren intellektuellen Entwicklung, die der Vielschreiber in seinen Schriften und Briefen detailliert dokumentierte. Für das Thema des vorliegenden Beitrags relevante Texte aus der Zeit vor seiner Konversion im Jahr 1808 zu berücksichtigen, erscheint umso angebrachter, als es immer noch an Studien mangelt, in denen der katholisch-esoterische Schlegel genauer betrachtet und im Kontext seines gesamten Schaffens interpretiert wird.

Das Adjektiv „katholisch" verwende ich hier der Einfachheit halber für Lehren, Riten, spirituelle Praktiken, Institutionen und Schriften des als römisch-katholische Kirche bekannten Dachverbandes, der eine Reihe christlicher Gemeinschaften mit verschiedenen Verfassungen und Riten unter sich befasst. Für die Gesamtheit all dessen, ziehe ich den Begriff „Katholizismus" heran. Weiters bezeichne ich auch Lehren und Praktiken, die in der römisch-katholischen Kirche angesiedelt waren, aber später von den dafür zuständigen kirchlichen Institutionen verworfen wurden, für den Zeitraum vor ihrer Ächtung als katholisch.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-005

Die Entscheidung, bestimmte historische Erscheinungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche als „esoterisch“ zu bezeichnen, hängt selbstredend davon ab, was man unter „esoterisch“ versteht. Der Ausdruck bildet im Deutschen und in anderen europäischen Sprachen zusammen mit seinem Gegensatz „exoterisch“ eine Antonymie, die ich im Folgenden „Eso/Exo-Unterscheidung“ nenne. Sie wurde und wird inhaltlich unterschiedlich ausgelegt und ist von Fall zu Fall differenziert zu betrachten.[1] Der Sinn des Esoterischen konstituiert sich in der Relation zu dem, was jeweils als exoterisch gilt und *vice versa*.

Friedrich Schlegels Werk hinsichtlich der Eso/Exo-Unterscheidung zu untersuchen, wird dadurch erleichtert, dass er selbst relativ oft auf sie zurückgreift.[2] Man muss sie also nicht als metasprachliche Kategorie an sein Werk herantragen, noch auch braucht man auf die umstrittenen Esoterikbegriffe zurückgreifen, die in der gegenwärtigen Forschung diskutiert werden, um seinen esoterischen Katholizismus herauszuarbeiten.

Der Terminus „Esoterik“ kommt bei Schlegel nach meiner Kenntnis nirgends vor, auch nicht das Substantiv „Esoteriker*in“, wohl aber häufig die Adjektive „esoterisch“ und „exoterisch“ sowie – seltener – das Altgriechische *esoterikon* und die daraus abgeleiteten deutschen Substantive „das Esoterische“ bzw „ein Esoterisches“.[3] Die Anwendung der Eso/Exo-Unterscheidung auf verschiedene Bereiche wird bei ihm nicht eigens reflektiert. Sie ist für Schlegel wie für viele andere Gelehrte seiner Zeit Teil des selbstverständlichen Vokabulars.

Die ursprüngliche wörtliche Bedeutung der griechischen Adverbien „ésō“ und „exō“, „innen“ bzw. „außen“, ist ihm als Altphilologen natürlich bekannt und er verwendet gelegentlich entsprechende deutsche Ausdrücke für die Eso/Exo-

1 Assmann, Jan: Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010 arbeitet verschiedene Varianten dieser Unterscheidung unter dem Stichwort „doppelte Religion“ heraus, wobei sein Fokus auf der Rezeption ägyptischer Religion und der Freimaurerei des 18. Jahrhundert liegt.

2 Grundlegend für dieses Thema ist das Schlegelkapitel in Petersdorff, Dirk von: Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller, Tübingen: Max Niemeyer 1996, 142–201. Petersdoff konzentriert sich auf esoterische Sprachformen und ihr Verhältnis zu exoterischer Sprache. Die katholische Phase Schlegels wird bei ihm eher kurz behandelt. Die esoterische Praxis und soziale Form von Schlegels esoterischem Wiener Zirkel findet keine Erwähnung.

3 Vgl. dazu die folgende Notiz Schlegels: „*Paradoxon* ist ein exoterisch gemachtes *Esoterikon*. *Symphilosophie* setzt esoterische φ [Philosophie] voraus.“ (KSA, Bd. 18, 104 [896], Herv. i. T.) Schlegel wird zitiert nach Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. v. Ernst Behler u. a. München/Paderborn/Wien: Ferdinand Schöningh 1958 ff., abgekürzt als KSA. Bei den nummerierten nachgelassenen Notizen und Aphorismen steht die jeweilige Nummer in eckigen Klammern hinter der Seitenangabe.

Unterscheidung.[4] In der Regel folgt er aber der ebenfalls seit der Antike üblichen daraus abgeleiteten Wortbedeutung, nach der exoterisch „allgemein verständlich" bzw. „öffentlich zugänglich" oder „profan" bedeutet, während esoterisch 1) für von bestimmten Kreisen geheim gehaltene Lehren bzw. Praktiken und damit verbundene Erfahrungen und 2) für verborgene, geheimnisvolle Seiten von Natur und Geschichte sowie für das Mysterium Gottes steht, die dem gewöhnlichen Wissen unzugänglich bzw. grundsätzlich unbegreiflich sind.

Die beiden Glieder des Gegensatzpaares werden, der Semantik der Antonymie folgend, aufeinander bezogen.[5] Etwas kann außerdem durchaus zugleich esoterisch und exoterisch sein. Diese Möglichkeit ist, wie wir sehen werden, für Schlegels Reflexionen zur Eso/Exo-Unterscheidung von großer Bedeutung.[6] Unter geeigneten Umständen vermag eines in das andere umzuschlagen. Esoterisches kann exoterisch werden. Der umgekehrte Fall einer Esoterisierung von Exoterischem liegt seiner Meinung nach etwa bei religiösen Konzeptionen der Weltgeschichte vor, die in der Neuzeit zu esoterischem Wissen werden. Auch wenn er sich selber nicht in diese Richtung äußert, könnte man die Art, wie in seinem Wiener Zirkel mit dem visionären Potential des Magnetisierens umgegangen wurde, das damals ja kein Geheimnis mehr war und relativ breit diskutiert wurde, ebenfalls als eine Esoterisierung des romantischen Mesmerismus bezeichnen, die durch das staatliche Verbot des Magnetisierens in Österreich und durch die zu erwartende Ablehnung von kirchlicher Seite motiviert gewesen sein dürfte (dazu unten mehr).

Die Eso/Exo-Unterscheidung ist nicht auf die Verwendung von Komposita, die „eso" oder „exo" enthalten, beschränkt. Sie konstelliert bei Schlegel ein Wortfeld, zu dem eine Reihe verwandter Begriffe gehören. In Bezug auf „esoterisch" sind vor allem folgende Termini zu nennen: „geheim", „innen", „unbegreiflich", „geheimnisvoll", „Geheimnis", „Geheimlehre", „Einweihung", „magisch", „Magie",

4 Vgl. dazu KSA, Bd. 2, 266 [99]: „Willst du das Innere der Physik kennenlernen, lass dich in die höhere Poesie einweihen." Hier wird die Eso/Exo-Unterscheidung schlagend, ohne dass die Vokabeln „esoterisch" oder „exoterisch" genannt werden müssten. Der Zugang zu einem Inneren, das als Inneres der Physik für ein normalerweise verborgenes Wissen über die Natur steht, wird durch eine „Einweihung" in Aussicht gestellt, was an initiatische Bünde wie die Freimaurerei oder die antiken Mysterienkulte denken lässt. Ganz auf der Linie der frühromantischen Eso/Exo-Unterscheidung ist es aber eine „höhere" Form von Poesie, die als Vermittlungsinstanz des esoterischen Wissens an die Stelle solcher Einweihungs-Institutionen tritt.

5 Vgl. KSA, Bd. 18, 490 [178]: „Mysterien müssen eben deswegen, weil sie *esoterisch* sind, auch mit d(em) *exoterischen* zusammenhängen." [Herv. i. T.]

6 Vgl. z. B. KSA, Bd. 18, 43 [246] wo Schlegel von Leibnizens Theodizee sagt, sie sei zugleich esoterisch und exoterisch. Insbesondere Poesie und paradoxale Rede sind für Schlegel exoterisch-esoterische Sprachformen.

„Mysterien“, „mystisch“, „Mystik“ und „Mystiker“ sowie „mystische Brüderschaft“, „geheime Gesellschaften“ und „Geheimorden“.[7]

Wie sich zeigen wird, reicht der Quellenbefund dazu aus, seinen christlichen Glauben nach der Konversion zur römisch-katholischen Kirche und besonders im letzten Jahrzehnt seines Lebens gemessen an Schlegels eigenem Verständnis der Eso/Exo-Unterscheidung als „esoterischen Katholizismus“ zu bezeichnen, auch wenn er selbst diesen Ausdruck nicht verwendete.

Die Eso/Exo-Unterscheidung findet sich bei ihm bereits in den 1790er Jahren, im Rahmen seiner Studien zur griechischen und römischen Antike und in seinen Beiträgen zum frühromantischen Religionsverständnis, in denen er für eine postchristliche pluralistische Kunstreligion eintrat.[8] Seine Konversion zur römisch-katholischen Kirche, die sich seit etwa 1803 angebahnte, war von verschiedenen Motiven und Einflüssen bestimmt. Der Zerfall seines frühromantischen Freundeskreises und die Einsicht in die mangelnde soziale Integrationskraft des neuen Religionsparadigmas, die politischen Entwicklungen während und nach der französischen Revolution samt dem Erstarken restaurativer Tendenzen in Europa trugen ebenso dazu bei wie Schlegels Karrierepläne.

Nicht zuletzt dürfte der gemeinsam mit seiner Frau Dorothea vollzogene Eintritt in die katholische Kirche, soweit sich dies aus den überlieferten Zeugnissen erkennen lässt, eine Gewissensentscheidung gewesen sein, die für beide auf ehrlicher Überzeugung beruhte.[9] Wie immer man diesen Schritt beurteilen will, er war für Friedrich Schlegel nicht die Konversion eines vormals überzeugten Protestanten, sondern erfolgte von der buntgefleckten frühromantischen Religiosität aus, die sich zwar zunächst in einer protestantisch geprägten Kultur entfaltete, aber verschiedene religiöse Orientierungen zuließ. Im Unterschied zu Schleiermacher und anderen nahm Schlegel in der Zeit vor seiner Konversion einen dezidiert nicht-christlichen Standpunkt ein.

In Bezug auf die Eso/Exo-Unterscheidung bedeutete sein religiöser Identitätswechsel keinen Einschnitt. Er integrierte sie in sein neues katholisches Habitat und arbeitete sie in historischen Untersuchungen zur europäischen Philosophie

7 Der Nachweis entsprechender Textstellen kann an dieser Stelle unterbleiben; sie werden im Lauf des Beitrags zur Genüge zitiert.

8 Siehe zum Begriff der Kunstreligion Auerochs, Bernd: Die Entstehung der Kunstreligion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006; Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, hg. v. Albert Meier u. a. Band 1: Der Ursprung des Konzepts um 1800. Berlin/New York: De Gruyter 2011.

9 Zur Konversion Schlegels siehe Breuer, Ulrich: Lebensstationen, in: Friedrich Schlegel Handbuch, hg. v. Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017, 2–32, S. 17. Sowie Breuer, Ulrich / Jäger, Maren: Sozialgeschichtliche Faktoren der Konversion Friedrichs und Dorothea Schlegels, in: Schlegel Studien, Bd. 5, 2014, 127–147.

und Literatur, zum Christentum und zur Weltgeschichte weiter aus. Dabei kam es zu Akzentverschiebungen in Bezug auf die relationale Bedeutung der Gegensatzwörter, aber zu keiner grundsätzlichen Veränderung. Außerdem wurden im Zuge der Hochblüte des Mesmerismus im frühen 19. Jahrhundert die animalmagnetische Praxis und durch sie hervorgerufene visionäre Erfahrungen und veränderte Bewusstseinszustände zentrale Elemente seines esoterischen Katholizismus. Sie spielen in seiner frühromantischen Phase noch keine Rolle.[10]

Im Folgenden wird zunächst die Eso/Exo-Unterscheidung in Schlegels *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (1798) und *Ideen* (1800) behandelt, wo bereits Grundlinien seines Verständnisses des Esoterischen zu Tage treten. Danach gehe ich auf den deutschen Gelehrtendiskurs über die Freimaurerei ein, an dem sich Schlegel beteiligte und der u. a. für seine Historisierung des Esoterischen von Bedeutung ist. Schließlich werden konzeptuelle Grundlagen seines esoterischen Katholizismus und die dazugehörige Praxis in seinem Wiener mesmeristischen Kreis erläutert.

2 Die Eso/Exo-Unterscheidung in *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (1798) und *Ideen* (1800)

Die für das historische Selbstverständnis der Romantiker einflussreiche *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*[11] gibt in dem Kapitel „Orphische Vorzeit" den antiken griechischen Mysterien einen herausragenden Platz in der europäischen Religions- und Kulturgeschichte.[12] Schlegel vertritt die Auffassung, dass das Auftreten dieser Religionen, die für ihn auch die Keime der künftigen europäischen Philosophie enthalten, einen wesentlichen Fortschritt gegenüber dem volkstümlichen Polytheismus und den Dichtungen Homers darstellte, die er für älter als die Mysterien hält. Letztere sind für ihn der Ort, an dem erstmals im

10 Ein witziger Aphorismus Schleiermachers, der 1798 im Kontext der Athenäums-Fragmente anonym publiziert wurde, belegt, dass die Frühromantiker die Fachterminologie und Praxis des zeitgenössischen Mesmerismus kannten: „Was oft Liebe genannt wird, ist nur eine eigne Art des Magnetismus. Es fängt an mit einem beschwerlich kitzelnden *en rapport* Setzen, besteht in einer Desorganisation und endigt mit einem ekelhaften Hellsehen und viel Ermattung. Gewöhnlich ist auch einer dabei nüchtern." (KSA, Bd. 2, 226 [340]) Zu Experimenten mit dem Magnetisieren kam es damals aber nach heutigem Wissenstand noch nicht.

11 KSA, Bd. 1, 395–568.

12 Siehe ebd., 399–428.

Rahmen der griechischen Kultur die Intuition einer unbedingten Wirklichkeit und ein Gefühl des Unendlichen auftraten, die den Ursprung und das Ziel allen Philosophierens darstellen.

> Ist nun diese Vorstellung [einer unbegreiflichen Unendlichkeit, KB] Anfang und Ende aller Philosophie; und äußert sich die erste Ahnung derselben in bakchischen Tänzen und Gesängen, in enthusiastischen Gebräuchen und Festen, in allegorischen Bildern und Dichtungen, so waren Orgien und Mysterien die ersten Anfänge der hellenischen Philosophie.[13]

Auch die Entdeckung des freien Subjekts und das politische Denken der Griechen, insbesondere was Schlegel den auf Selbstbestimmung gegründeten griechischen Republikanismus nennt, seien mit den Mysterien eng verbunden.[14] Sie sollten deshalb als wesentlicher Bestandteil antiker Bildung und notwendige Entwicklungsstufe des griechischen (und damit des europäischen) Geistes mit gebührendem Respekt behandelt werden. Für sein gesamtes späteres Denken bleibt die Auffassung, dass antike und neuere Mysterien Fortschrittselemente der europäischen Geschichte darstellen, grundlegend.

Als Synonyme zu dem Begriff „Mysterien“ verwendet er die Ausdrücke „geheime Gesellschaften“ bzw. „mystische Brüderschaft“.[15] Die in dem abgeschirmten sozialen Raum solcher Verbände kommunizierten Auffassungen bezeichnet er als „Geheimlehre“ bzw. „esoterische Philosophie“. Sie beziehen sich auf die Kräfte und „das Wesen der unendlichen und unbegreiflichen Natur“.[16] Die Rede von der unendlichen Natur erinnert in dieser frühen Schrift Schlegels an Spinozas *substantia infinita* bzw. an dessen *deus sive natura*.[17] Das Geheimwissen von

13 KSA, Bd. 1, 411.

14 KSA, Bd. 1, 413. Für den Schlegel der Antike-Studien ist Republikanismus keine bestimmte Staatsform, sondern das Ideal einer Gemeinschaft, in der die Individuen nicht egoistischen Antrieben folgen, sondern sich freiwillig am Gemeinwohl orientieren, wobei die Bindung an das große Ganze bei ihm schon damals mitunter totalitäre Züge annimmt. Die staatliche Verfassung, die eine bestmögliche Annäherung an dieses Ideal gewährleistet, ist bei ihm nicht die repräsentative Demokratie, sondern am ehesten eine Monarchie mit aristokratischen und demokratischen Zügen. Sein späteres für Habsburg optierendes politisches Denken stellt keinen dramatischen Bruch mit seinen frühromantischen Überzeugungen dar. Vgl. dazu Ernst Behler in KSA, Bd. 1, CXVII und Krause, Peter D.: ‚Vollkommene Republik‘. Friedrich Schlegels frühe politische Romantik, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 27/2002, 1–31 sowie Löwe, Matthias: ‚Pluralism ist unser innerstes Wesen“. Romantik und Demokratie, in: Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft, 30/2020, 3–24.

15 KSA, Bd. 1, 406.

16 KSA, Bd. 1, 413.

17 Zum Begriff der Natur beim frühen Schlegel vgl. Brauers, Claudia: Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie. Berlin: Erich Schmidt 1996, 136–171; zu seiner Philosophie der Unendlichkeit und dem Einfluss von Spinoza siehe Enders, Markus: Das

dieser Natur bezieht sich sowohl auf verborgene Naturkräfte wie auch auf die Erkenntnis Gottes. Der Begriff „Einweihung“ steht bei ihm hier und in den späteren Phasen seines Schaffens für das Erhalten eines Zugang zu diesen Esoterika, was in Form der rituellen Aufnahme in eine Mysterienreligion oder Geheimgesellschaft geschehen kann, aber nicht muss.

Im Kontext der Mysterien verwendet er in *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* auch die Ausdrücke „mystisch“, „Mystik“ und „Mystiker“. „Mystisch“ sind für ihn „sinnbildliche Geheimlehren über das Wesen der Natur“, die sich zunächst in Gedichten und Sagen artikulieren, sowie „Gebräuche, die sich auf solche Lehren beziehen“ wie etwa Tänze und Gesänge, ekstatische Musik und alle Arten der rituellen „festlichen Raserei“, die er zusammenfassend den „mystischen Götterdienst“ nennt.[18] Die „mystischen Handlungen und Lehren“ beziehen sich durchgängig auf ein „Gefühl des Unendlichen“, das sich zur „heiligen Trunkenheit“, Enthusiasmus, Besessenheit und Raserei steigern kann.[19] „Mystiker“ sind dann die Praktizierenden der von den Mysterien repräsentierten Form von Religion, für die auch das Substantiv „Mystik“ verwendet wird.[20]

Die Sprache, die Schlegel verwendet, um die griechischen Mysterienkulte zu beschreiben, ist von frühromantischer Religiosität geprägt, wie man sie ähnlich auch in Schleiermachers *Reden* oder bei Novalis findet. Im Zentrum steht das emotionale Ergriffenwerden durch die für den Verstand unbegreifbar bleibende Unendlichkeit, die nur durch immer neu zu schaffende Symbole angedeutet und mitgeteilt werden kann.[21] Seine den herkömmlichen Klassizismus hinter sich lassende Hervorhebung der ekstatischen Züge griechischer Kunst und Religion, die auf Nietzsches Theorie des Dionysischen vorausweist, steht im Kontext des Versuchs eine Tradition zu rekonstruieren, auf die sich die religiöse Avantgarde der Frühromantiker*innen stützen kann.[22]

Zwar ist der frühe Schlegel hauptsächlich daran interessiert, den positiven Beitrag der Mysterien zur griechischen Kultur hervorzuheben, doch rundum positiv fällt seine Darstellung nicht aus. So kritisiert er etwa die Unart aller geheimen Gesellschaften, sich für uralt auszugeben, worin er die Eitelkeit und den Brotneid der Priesterschaft dieser Kulte (und implizit auch der Autoritäten späte-

romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 74/2000, H. 1, 44–83.

18 KSA, Bd. 1, 408,

19 KSA, Bd. 1, 409.

20 Z. B. KSA. Bd. 1, 409, 411.

21 Zur Unendlichkeit als Thema von Schlegels Ästhetik und Religionsphilosophie in den verschiedenen Stadien seines Denkens siehe Brauers: Perspektiven des Unendlichen.

22 Vgl. Petersdorff: Mysterienrede, 143 f.

rer Geheimgesellschaften) am Werk sieht.[23] Besonders problematisch ist für ihn aber das Prinzip der Geheimhaltung. Die „Trennung der esoterischen und exoterischen Philosophie“ hält er an einer Stelle für ein „natürliches Missverständnis“ der „kindlichen Vernunft“, die ihre Ahnungen des Unbegreiflichen für Geheimnisse hielt, die nur Gereinigten und Geweihten geoffenbart werden dürfen, eine Vorstellung, die schon früh wiederum durch den Eigennutz und Hochmut der Priester unterstützt worden sei.[24] Hier zeigt sich eine Skepsis gegenüber institutionell von der Öffentlichkeit abgeschirmten Diskursen, die er aus der Aufklärung übernahm.[25] Er akzeptiert an dieser Stelle zwar, dass es so etwas wie eine notwendige Geheimhaltung vor dem „gemeinen Haufen“ gebe, um Missverständnisse und Profanierung zu vermeiden, sieht aber das Problem, dass diese Grenzziehung leicht zur eigennützigen Elitenbildung verwendet werden kann.

Als Alternative zur esoterischen Vergemeinschaftung kommt bereits das später für Schlegel wichtig werdende Modell einer öffentlichen, aber gleichwohl esoterischen Rede zum Tragen, charakteristischer Weise in seiner Deutung der Sprache der platonischen Dialoge. Er sieht bei Platon eine Form der Rede, die „für viele geheimer und dunkler ist, als alle Mysterien“.[26] Die platonische Philosophie bleibt für ihn auch später vorbildlich für die Kunst der öffentlichen Andeutung unaussprechlicher und nur von wenigen verstandener Geheimnisse.

Aufgrund seiner Erfahrungen in der Gemeinschaft der Frühromantiker-*innen kehrt sich wenig später die kritische Einstellung gegenüber esoterischer Gruppenbildung ins Positive. In den *Ideen* (1800) betont er den Sonderstatus des Künstlers und die Bedeutung der exklusiven Gemeinschaft von gleichgesinnten Kreativen, die sich gemeinsam von der Öffentlichkeit abkehren, um sich ihrem religiös konnotierten Schaffen zu widmen.

> Worauf bin ich und darf ich stolz sein als Künstler? – Auf den Entschluß, der mich auf ewig von allem Gemeinen absonderte und isolierte; auf das Werk, was alle Absicht göttlich überschreitet, und dessen Absicht keiner zu Ende lernen wird; auf die Fähigkeit, das Vollendete was mir entgegen ist, anzubeten; auf das Bewusstsein, daß ich die Genossen in ihrer eigensten Wirksamkeit zu beleben vermag, daß alles was sie bilden Gewinn ist für mich.[27]

23 KSA, Bd. 1, 406.

24 KSA, Bd. 1, 403.

25 Vgl. zum Einfluss des aufklärerischen Öffentlichkeitsbegriffs auf den jungen Schlegel und der daraus folgenden Skepsis gegenüber esoterisierenden Diskursen sowie ihre sukzessive Überwindung vgl. Petersdorff: Mysterienrede, 148–153.

26 KSA. Bd. 1, 405.

27 KSA, Bd. 2, 270 [136].

Es soll keine hierarchische Meister/Schülerbeziehung und institutionalisierte Initiationen in dem Bund der frühromantischen Künstler*innen geben, sondern wechselseitige Belehrung in zwangloser Geselligkeit, die zur Selbsteinweihung führt und zu poetisch-philosophischen Werken, die in esoterisch/exoterischer Sprache für alle, die Sinn dafür haben, das göttliche Geheimnis vergegenwärtigen.

> Selbst in den äußerlichen Gebräuchen sollte sich die Lebensart der Künstler von der Lebensart der übrigen Menschen durchaus unterscheiden. Sie sind Braminen, eine höhere Kaste, aber nicht durch Geburt, sondern durch eine freie Selbsteinweihung geadelt.[28]

Einige Jahre lang war Schlegel davon überzeugt, dass sein künstlerisch-religiöser Freundeskreis eine neue, flexible Mythologie und Religion hervorbringen würde, die für die Gegenwart eine den Mysterien im alten Griechenland entsprechende Rolle spielen sollte.

In seiner katholischen Phase tritt an die Stelle des Konzepts einer neuen Mythologie das tradierte Symbolsystem der katholischen Kirche und dessen unerschöpflicher, immer neu zu entdeckender und anzueignender Bilderschatz mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ihrem Verlust und ihrer Erneuerung als zentralem Narrativ. Christliche Kunst soll im kirchlichen Rahmen Esoterisches und Exoterisches verbinden, darin lebt frühromantisches Denken bei Schlegel fort. In seinen Wiener Vorlesungen *Geschichte der alten und neuen Literatur* aus dem Jahr 1812 wird die Grals- und Ritterdichtung des Mittelalters dafür beispielgebend. Man könne sie als Hinweis auf eine christliche Mysterientradition lesen, die von den Ritterorden und besonders den Tempelherren gepflegt und tradiert wurde, oder aber exoterisch als Abenteuergeschichten, die Krieg und Liebe behandeln und auf unterhaltsame Weise moralische Prinzipien vermitteln.[29] Hier und an anderen Stellen klingt sein Gedanke der Verschränkung von esoterischer und exoterischer Sprache nach einer Neuformulierung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn und ihrer Ausdehnung auf den Bereich der Poesie.

In der Übergangsphase, während der sich seine Konversion anbahnt, setzt Schlegel sich außerdem explizit mit der Freimaurerei auseinander, was als nächstes behandelt werden soll, weil es eine wichtige Station der Geschichte seiner Eso/Exo-Unterscheidung darstellt.

28 KSA, Bd. 2, 271 [146].

29 KSA, Bd. 6, 287; siehe dazu Petersdorff: Mysterienrede, 195 f.

3 Die deutsche Freimaurer-Debatte

Bereits Schlegels Darstellung der Mysterien in seiner antiken Literaturgeschichte lässt nicht nur den Einfluss frühromantischen Religionsverständnisses erkennen, sondern hat darüber hinaus einen weiteren zeitgenössischen Hintergrund, namentlich die Diskussion über die rezenten Geheimgesellschaften, deren Prototyp die Freimaurerei war. In der zweiten Hälfte der 1790er Jahre als die Eso/Exo-Unterscheidung in sein Denken Einzug hielt, war die Freimaurerei immer noch das Paradigma einer hierarchischen Organisation, die ihre Lehren und Riten vor der Öffentlichkeit geheim hält und in einem mehrstufigen System von Einweihungen weitergibt. Der Hype um die Geheimgesellschaften in Adelskreisen und in der gebildeten bürgerlichen Mittel- und Oberschicht war jedoch im deutschen Sprachraum am Abklingen und insbesondere die Situation der Hochgradsysteme schaute nicht gerade rosig aus.[30]

Die ab der Mitte des Jahrhunderts in der deutschen Hochgradfreimaurerei dominante Strikte Observanz war 1782 an ihr Ende gelangt. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer hatte 1787 seine Zirkelaktivitäten eingestellt. Der Illuminatenorden war durch diverse Verbote seit Mitte der 1780er Jahre in der Bredouille und hatte kein Glück mit der Gründung von Nachfolgeorganisationen. Sein Ende wird in der Literatur meist an den Tod von Johann Joachim Christoph Bode im Jahr 1793 geknüpft.

Parallel zu diesem Niedergang entbrannte im deutschsprachigen Raum eine gelehrte Debatte über Sinn und Zweck der Freimaurerei.[31] Als Auslöser fungierte Gotthold Ephraim Lessings *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, eine kleine Schrift, die 1778 und 1780 in zwei Teilen erschienen war und 1787 in einer Ausgabe vereint herausgegeben wurde.[32] Der gehaltvolle kurze Text zählt aus heutiger Sicht zu den bedeutenden Schriften der deutschen Spätaufklärung und wurde bereits von führenden Intellektuellen seiner Zeit so wahrgenommen. Johann Gott-

30 Vgl. dazu Voges, Michael: Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts, Tübingen: Max Niemeyer 1987, 123–146.

31 Siehe Müller, Paul: Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte, Bern: Haupt 1965; Contiades, Ion: Nachwort, in: Gotthold Ephraim Lessing: Ernst und Falk. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ion Contiades, Frankfurt/M.: Insel 1968, 127–157; Voges: Aufklärung und Geheimnis, 146–225.

32 Lessing, Gotthold Ephraim: Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer, in: ders.: Werke. Achter Band: Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften, München: Carl Hanser 1979, 451–488. Vgl. dazu Fick, Monika: Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: J. B. Metzler, vierte Aufl. 2016, 403–426.

fried Herder antwortete darauf mit einem *Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft* (1793). Johann Gottlieb Fichte lieferte mit seiner *Philosophie der Maurerei. Sechzehn Briefe für Konstant* (1802/1803) einen weiteren Beitrag zu dem Disput, den Schlegel schließlich mit *Ernst und Falk. Bruchstück eines dritten Gesprächs über Freimaurerei* (1804) fortführte.[33]

Lessing plädiert dafür, dass die Freimaurerei keine willkürliche Erfindung, sondern sozial unentbehrlich ist, wofür er allerdings in Kauf nimmt, zugunsten der „Wesenheit" des Freimaurertums von seinen zeitgenössischen Erscheinungsformen weitgehend abzusehen. Er stellt die herkömmliche Freimaurerei als überholte Institution dar, deren Essenz jedoch über alle historische Konkretionen hinausweist. Ihre Notwendigkeit lasse sich aus der prekären Vergemeinschaftung des Menschen in staatlich verfassten Gesellschaften begründen. Lessing geht davon aus, dass das soziale Leben unweigerlich trennende Unterschiede nach Ständen, Nationen, Religionen, Bildungsgrad, Armut und Reichtum etc. ausbildet, durch welche die Menschen einander fremd werden. Das Wesen der Freimaurerei bestünde im Gegenzug dazu in der Bildung einer Vereinigung von Menschen, die freiwillig den notwendigen Übeln der Staaten entgegenarbeiten und die Menschlichkeit des Menschen jenseits sozialer Differenzen bewahren. Die Art und Weise, wie dies geschieht, was jeweils geheim gehalten und was öffentlich gemacht wird, unterliege im Lauf der Geschichte grundlegenden Wandlungen. Was sich nicht ändert, sei allein die gesellschaftliche Aufgabe, die das Wesen der Freimaurerei ausmacht und die darin besteht, Heterotopien zu schaffen, wie man aus heutiger Sicht auf einen Neologismus Foucaults zurückgreifend, sagen könnte.[34] Dieser Ansatz wird bei den auf Lessings *Falk und Wagner* antwortenden Schriften beibehalten:

> Konstitutiv für die Entwürfe, die in Auseinandersetzung mit Lessing entstanden sind, ist der Doppelschritt: Abstraktion von allen konkreten freimaurerischen Tätigkeiten und Bestimmung des maurerischen ‚Freiraums' als eines Korrektiv zu den Entfremdungen, die in Staat und Gesellschaft die Menschen schädigen.[35]

33 Zur Rezeption vgl. Fick: Lessing Handbuch, 423–425.

34 Siehe zum Begriff der Heterotopie Foucault, Michel: Andere Räume. In: Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, hg. v. Karlheinz Barck, 5. durchges. Auflage Leipzig: Reclam 1993, 34–46, S. 39: „Es gibt gleichfalls – und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation – wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können."

35 Fick, Lessing-Handbuch, 425.

Herder zitiert und paraphrasiert zunächst den Inhalt von Lessings zweitem Dialog. Er kritisiert dann in einem weiteren Schritt an der Freimaurerei, dass sie ihr Geschäft der Kompensation sozialer Differenzen gleichsam nebenher sowie insgeheim und verklausuliert in Riten und Symbolen betreibe. Gegenwärtig sei gerade das Gegenteil der freimaurerischen Geheimhaltungsstrategien notwendig. Sein Entwurf einer zeitgemäßen Form der Freimaurerei bringt mit der „Gesellschaft aller denkenden Menschen in allen Weltteilen", eine auf die Printmedien und ihren internationalen Markt gestützte kosmopolitische Gelehrtenrepublik ins Spiel. Sie soll in einem öffentlichen Disput dem Ideal der Humanität folgend Alternativen zu den herrschenden Verhältnissen aufzeigen.[36]

Fichtes *Philosophie der Maurerei* steht der traditionellen Freimaurerei nicht so kritisch gegenüber und betont ihren Beitrag zur Wiederherstellung der Ganzheit des Menschen, die durch spezialisierte Ausbildungsgänge und berufliche Tätigkeiten sowie durch einseitige religiöse Sozialisation fragmentiert werde, weshalb seelische Verarmung um sich greife.[37]

Schlegels Beitrag zu dieser Diskussion weicht signifikant von den vorigen ab. In der dreibändigen kommentierten Ausgabe von Lessing-Texten, die er 1804 herausgab, nehmen sein *Bruchstück eines dritten Gesprächs über Freimaurerei* und vor allem dessen Schlusskapitel *Über die Form der Philosophie* eine prominente Stelle ein, bilden sie doch den zukunftsweisenden Abschluss der gesamten Anthologie.[38] Innerhalb von Schlegels Lessing-Anthologie bringt das *Bruchstück* seine Hinwendung zur katholischen Kirche, zur Politik der Restauration im Sinne der Rückkehr zu einer religiös legitimierten Monarchie verbunden mit deutschnationaler Gesinnung am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Die Eso/Exo-Unterscheidung früherer Texte wird darin fortgeschrieben und zugleich transformiert.

Schlegel deutet die Französische Revolution als Einschnitt, der „das Überflüssige, den Luxus, das Schöne in der allgemeinen Verbindung der Menschen", für dessen Kultivierung die Freimaurerei seiner Meinung nach zuständig war, als überflüssig erscheinen lässt, sei doch die Gesellschaft als Ganzes in ihren Grundfesten erschüttert worden. Im Moment sei nur eines notwendig, nämlich dafür zu sorgen, „daß nicht aller Staat und alle Menschlichkeit untergehe, dass altes Recht, und alte Sitte, Ehre und Freiheit und Fürstenwürde noch einigermaßen erhalten und wieder

36 Vgl. Herder, Johann Gottfried: Über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft. Zwei Gespräche, in: ders.: Werke in zehn Bänden. Band 7, Briefe zur Beförderung der Humanität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 132–142.

37 Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant, in: ders., Werke 1801–1806. Band 8, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann Verlag 1991, 399–463, S. 416. Zur Frage der Verfasserschaft der Briefe siehe ebd., 401–406.

38 KSA, Bd. 3, 94–103.

herbeigeführt werde.“[39] Auch die Auflösung aller Religion müsse befürchtet werden, weil sogar in ihr selbst die „Erinnerung an den göttlichen Ursprung“ nur mehr selten zu finden sei.[40] Doch existiere für dieses Übel schon ein Gegenmittel in Gestalt der idealistischen Philosophie. Schlegel preist sie als eine Revolution, „die sich unterdessen im Innersten des menschlichen Geistes selbst ereignet hat“ und die eine umfassendere Veränderung mit sich bringe, als die von der Französischen Revolution eingeleitete. Mit dem Idealismus sei auch „ein neues Gesetz aller öffentlichen und geheimen Gesellschaften“ gefunden worden.[41]

Die wahren Freimaurer der Gegenwart sind für ihn nämlich die im Geist des deutschen Idealismus Philosophierenden. Er imaginiert sie als „einen unsichtbaren, aber fest geschlossenen Bund von Freunden, wie der große Bund der alten Pythagoräer war“.[42] Philosophie sei für diese Gemeinschaft – ganz den Prinzipien frühromantischer Religiosität entsprechend – ein „ewiges Suchen und nie ganz finden können“ des Göttlichen und aller göttlichen Dinge, eine mystische „Kunst und Wissenschaft göttlicher Geheimnisse“, die letztlich unaussprechlich bleiben würden.[43] Das hat Folgen für die Art ihrer Mitteilung, denn: „ein Geheimnis kann und darf nur auf eine geheimnisvolle Art mitgeteilt werden.“[44] Eine diesem Prinzip folgende Schriftstellerei nennt Schlegel nun „öffentliche Freimaurerei“.[45] Damit stellt er die frühromantische Literatur als Exoterisierung der Intentionen des esoterischen Bündewesens dar, die gleichwohl das Mysterium nicht profaniert, sondern durch literarische Strategien schützt.

Die am besten dafür geeignete Kommunikationsform ist für ihn aber nicht die schriftliche Veröffentlichung, sondern eine besondere Art von Gespräch, das bei aller wechselseitigen Mitteilung weit mehr offenlässt, als es enthüllt, „ein schwebender Wechsel der Gedanken in fortgehender Verknüpfung“, bei dem die Teilnehmenden danach streben, die Geheimnisse ihrer höchsten Forschungen mitzuteilen, was aber nie vollständig gelingen kann, sondern am Ende „durch eine unbestimmte Aussicht ins Unendliche unsere Sehnsucht von neuem erregt.“[46] Die Philosophie in Gestalt wissenschaftlicher Schriften „ist nur eine Nachbildung jener ursprünglichen Form der Philosophie oder der Philosophie des Lebens selbst; die Mysterien sind diese ursprüngliche Form der Philosophie, ein

39 Ebd., 96.
40 Ebd., 97.
41 Ebd., 96.
42 Ebd., 102.
43 Ebd., 100.
44 Ebd., 99.
45 Ebd., 91.
46 Ebd., 100.

heiliger und geheimnisvoller Bund der in die höchste Erkenntnis Eingeweihten, und ein Wandel, der diesem Bund gemäß sei.“[47]

Was Schlegel hier schildert, ist nichts anderes als die Gesprächspraxis des religiös-poetischen „Symphilosophierens“ im Freundeskreis der Frühromantiker. Sie hat immer noch eine religiöse Aufgabe. Aber sie dient jetzt nicht mehr der Erzeugung einer neuen Religion mit neuen heiligen Schriften, sondern soll die Wiedererweckung des Christentums anbahnen, das Schlegel nun außerdem, wenn auch an dieser Stelle nur andeutend, in einer Uroffenbarung gründet, die in der Vorzeit an alle Völker erging.

Der durch Menschengeist erfundene Idealismus ist nach dieser Auffassung das Äußerste, was der Mensch von sich aus vermag. Seine wachsende Läuterung und Vollendung muss schließlich zurückführen „zu jenem alten, göttlichen Idealismus, dessen dunkler Ursprung so alt ist wie die ersten Offenbarungen“, die man nur zu finden und wieder zu finden braucht und die selbst in den verderbtesten Zeiten da und dort hervortreten.[48] Fast noch stärker als früher lobt Schlegel die antiken Mysterien und unterstreicht, dass das Christentum ursprünglich selbst eine Mysterienreligion war.

> Die Mysterien der Alten waren in der Tat vortrefflich: wenigstens ein Anfang der wahrhaften Philosophie; die christliche Religion selbst ward lange nur als Mysterium eines geheimen Bundes verbreitet, und wie manches Verderben in ihr mag sich nicht gleich aus der ersten Zeit ihrer öffentlichen Bekanntmachung oder Profanierung herschreiben?[49]

Die Eso/Exo-Unterscheidung verändert sich durch diesen neuen Rahmen. Einerseits plädiert Schlegel entschiedener denn je für eine esoterische Philosophie und Religion, die im privaten Zirkel praktiziert werden soll, „wie bei den im Geheimnis verbundenen ersten Bekennern der wahren Religion“, womit jetzt sowohl die antiken Mysterienreligionen wie das älteste Christentum gemeint sein können.[50] Die anti-traditionalistische esoterische Praxis der Frühromantiker mutiert zur geheimen Avantgarde der Restauration der „wahren Religion“ in Gestalt eines reformierten Katholizismus.

Diese Betonung des Esoterischen wird durch eine veränderte Sicht des exoterischen Bereichs der Gegenwart gestützt, der nun in düsteren Farben gemalt wird, die beim frühromantischen Schlegel noch fehlen. Die äußeren Verhältnisse seien aufgelöst „in eine chaotische Masse tyrannisch revolutionärer Gleichheit“.[51]

47 Ebd., 101 f.
48 Ebd., 98.
49 Ebd., 100.
50 Ebd., 101.
51 Ebd., 102.

Er spricht von einer „ungeheuren Masse von Schlechtigkeit“, die „ein weitverbreitetes, vielverschlungenes Gewächs“ darstellt, das wie Unkraut „manches Edlere“ überwachsen hätte.[52] Nicht nur das, er gibt dem Prinzip der Öffentlichkeit die Schuld an den zunehmenden sozialen Auflösungserscheinungen.

> Ferne sei es von uns, auch nur die Zwecke der wahren Philosophie, geschweige denn ihren ganzen Inhalt in öffentlichen Reden und Schriften dem Pöbel preisgeben zu wollen! Nur allzu deutlich hat uns erst die Reformation und mehr noch die Revolution gelehrt, was es auf sich habe mit der unbedingten Öffentlichkeit, auch dessen, was anfangs vielleicht recht gut gemeint war, und was für Folgen es mit sich führe.[53]

Die Eso/Exo-Unterscheidung, wie sie in dieser Schrift aus Schlegels Übergangsphase konzipiert wird, lässt viele Fragen unbeantwortet, und dies zum Teil bewusst, weil es sich ja um ein exoterisches Werk handelt, das nur öffentlichkeitstaugliche Teilstücke von Schlegels Auffassungen präsentieren soll; zum anderen war sein Denken ja in Umbildung begriffen und vieles lag auch für ihn selbst noch im Dunkel. Die Herausarbeitung des Mysteriencharakters des Christentums und das Problem, wie eine innerkatholische esoterische Religiosität aussehen könnte, werden nach Schlegels erfolgter Konversion an Dringlichkeit gewinnen.

Der katholische Schlegel übernimmt aus der Freimaurer-Debatte die Einsicht, dass die Eso/Exo-Unterscheidung eine Kategorie ist, bei der die inhaltliche Bestimmung ihrer Glieder und ihr Bezug aufeinander dem historischen Wandel unterliegen. In Bezug auf die Freimaurerei als Prototyp esoterischer Vergemeinschaftung des 18. Jahrhunderts, wird seine Kritik mitunter polemischer.[54] *Grosso modo* bemüht er sich aber weiterhin um ein ausgewogenes Urteil. Besonderes Interesse zeigt er für die Hochgradsysteme, die sich selbst von den christlichen Tempelrittern herleiteten und den Orden der Gold- und Rosenkreuzer, der aus der deutschen Hochgradfreimauerei hervorging. Er deutet sie als Abkömmlinge antiker Mysterien.

Schlegel bleibt aber dabei, dass die Freimaurerei zumindest in Deutschland eine veraltete Institution ist, jedoch in anderen „Culturzuständen“ in religiöser Hinsicht von Nutzen gewesen sei.[55] So habe sie in Deutschland eine Zeitlang als

52 Ebd., 97.

53 Ebd., 101.

54 In einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1817 versteigt er sich zu einer Dämonisierung der Freimaurerei: „Die F. M. [Freimaurerei] ist, so wie sie jetzt ist, recht eigentlich ein *Institut* für die Herrschaft des bösen Geistes.“ (KSA, Bd. 21, 276 [199], Herv. i. T.)

55 Vgl. KSA, Bd. 21, 176 [27], eine Notiz aus dem Jahr 1816: „Die *Freymaurerey* ist eine *Schmarotzerpflanze* an *Staat* und *Kirche* – die nur relativ zu dulden ist, unschädlich in England, nützlich sogar in manchen Culturzuständen wie in Rußland [...]. In Deutschland ist diese Ruine des Mittelalters rein nicht anwendbar, veraltet und außer d[er] Zeit.“ (Herv. i. T.)

versöhnendes Mittelglied zwischen Protestantismus und Katholizismus eine sinnvolle Aufgabe erfüllt.[56] Die Geheimhaltung, mit der leicht Missbrauch vor allem politischer Art, wie bei den Illuminaten oder im Königsberger Tugendbund, getrieben werden könne, sei jetzt aber dafür nicht mehr nötig, weil die „Mystik" und „das innere Christentum" als Vermittlungsinstanzen zwischen den Konfessionen schon öffentlich geworden seien. Auch für „die allerhöchste und geheimste Theosophie" und selbst für „das Goldmachen und die Geisterbeschwörung" sei keine Geheimhaltung mehr notwendig.[57] Dasselbe gelte, wie er an einer anderen wichtigen Stelle ausführt, für die „magischen Prozeduren" der Geheimgesellschaften, die heute „magnetisch" genannt werden würden, d. h. durch den Mesmerismus zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht wurden.[58]

Offensichtlich schätzt er diese Verschiebungen innerhalb der Eso/Exo-Unterscheidung in Richtung einer Exoterisierung von Esoterischem nun im Unterschied zu früher als positive Entwicklungen ein. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass er sich mittlerweile ein chiliastisches Narrativ angeeignet hatte, in dem die öffentliche Verbreitung vormals geheimen Wissens als Zeichen des Heils und nicht mehr ausschließlich als aufklärerische Trivialisierung gedeutet werden kann. Darauf wird gleich noch näher einzugehen sein.

In seinen späten öffentlichen Vorlesungen *Philosophie der Geschichte*, die er 1828 mit Erlaubnis Kaiser Franz Josef I. in Wien organisierte und die 1829 publiziert wurden, nimmt Schlegels Eso/Exo-Unterscheidung hinsichtlich der Freimaurerei noch einmal eine interessante Wende. Der exoterische Part wird nun von der Aufklärung eingenommen, während die Freimaurerei als die „geheime und mysteriöse Seite der Aufklärung" behandelt wird. Er spricht diesbezüglich von einem „esoterischen Faden in der neueren Geschichte", von dem mittlerweile genug bekannt geworden sei, um sich einen Begriff von diesem wichtigen Element der Aufklärung und Revolution machen zu können.[59]

Für die historische Forschung sei es kaum zweifelhaft, „daß der Orden der Tempelherren die Brücke gewesen ist", auf der diese Tradition nach Europa gekommen sei. Daraus würden sich die Salomonischen Überlieferungen und Be-

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Vgl. KSA, Bd. 21, 267 ff. [166]. Diese etwas längere Aufzeichnung zur Freimaurerei entstand anlässlich von Schlegels Lektüre des anonym publizierten Buches *Sarsena oder der vollkommene Baumeister* (1816), das von Carl Friedrich Ebers (1770–1836) verfasst wurde. Es handelt sich um eine von mehreren damals erscheinenden Enthüllungsschriften, die Informationen über die Riten und Theorien der Freimaurer und Insider-Ansichten bezüglich der Entstehungsgeschichte der Freimaurerei mitteilten.

59 KSA, Bd. 9, 405.

griffe erklären, und auch die „religiösen Baumeistersymbole“, die man in einem christlichen Sinn interpretieren könne. Spuren davon seien auch an der altdeutschen gotischen Architektur zu entdecken, wie er an anderer Stelle ausführt. Außerdem nimmt Schlegel an, dass eine „geistige Verbündung der esoterischen Denkart“ wie diese in ihrem Ursprung schwerlich rein christlich gewesen sein könne und falls doch, jedenfalls nicht christlich geblieben sei, da sie zugleich auch im Islam zu beobachten wäre.

Für seine historische These einer esoterischen, von Geheimorden und ihren Weltanschauungen geprägten Aufklärung kommt Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803) die Schlüsselrolle zu, weil ihn Schlegel als den „theosophisch-christlichen Autor“ hervorhebt, „der aber gleichwohl auch ein entschiedener Revolutionär war, wenngleich ein uneigennützig schwärmerischer“.[60] Saint-Martin war im vorrevolutionären Europa mit Werken bekannt geworden, die den philosophischen Materialismus scharf kritisierten und ein metaphysisches System entwickelten, das auf dem von Origenismus und Kabbala beeinflussten Hochgradsystem der Elus Coëns, dem sog. Martinismus (nach dessen Gründer Martinès de Pasqually), aufbaute und eine moderate moralische Kritik an Staat und Kirche in Frankreich enthielt. Er bediente sich für seine Exoterisierung geheimgesellschaftlicher Lehren einer vieles nur andeutenden, poetischen und rätselhaften Sprache, die allein schon Schlegel ansprechen musste. Ab 1791 engagierte sich Saint-Martin aktiv als Volksvertreter in den politischen Institutionen der Revolution.[61] Schlegel bezeichnet ihn 1812, gemeinsam mit Louis de Bonald, auf den unten zurückzukommen sein wird, als einen der beiden größten lebenden Denker Frankreichs.[62] In der Epoche der Restauration habe, so fährt er fort, Joseph de Maistre (1753–1821) die Bedeutung dieses Philosophen am besten erkannt und kritisch gewürdigt.[63] Er stellt sich damit in die katholische Rezeptionslinie Saint-Martins, ohne im Rahmen dieser öffentlichen Vorlesung ins Detail zu gehen. Abschließend unterstreicht er, dass der esoterische Anteil an der Revolution nicht übersehen werden dürfe, habe er doch wesentlich beigetragen

60 KSA, Bd. 19, 408.

61 Vgl. Schlobach, Jochen: Theosophie und Revolution bei Saint-Martin, in: Aufklärung und Esoterik, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Hamburg: Felix Meiner 1999, 455–467.

62 KSA, Bd. 6, 349.

63 De Maistre war von Saint-Martin beeinflusst. Er schätzte ihn als den gebildetsten und weisesten unter den modernen Theosophen, kritisierte ihn aber zugleich von einem orthodox-katholischen Standpunkt aus wegen seiner Kritik am Priestertum und seinem unkirchlichen Christentum. Vgl. zum Verhältnis zwischen Saint-Martin und de Maistre Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Politische Theologie der Gegenaufklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader, Berlin: Akademie Verlag 2004, 66 f.

> zu der Täuschung so vieler eigentlich nicht Schlechtgesinnten, welche in der Revolution nur die unabwendbar notwendige, wenngleich im ersten Anfang und Ausbruch hart und rau auftretende Wiederherstellung aller so ganz von ihrer Bestimmung abgewichenen christlichen Staaten und Völker sahen, und sehen wollten.[64]

Nach Schlegels restaurativer Geschichtsdeutung waren die Französische Revolution und ihre unmittelbaren Folgen ein mißglückter Versuch, die verdorbenen politischen Systeme Europas und seine niedergehende Religion wiederherzustellen.[65] Die wahre Restauration von Religion und Gesellschaft unter der Vorherrschaft eines vom heiligen Geist inspirierten Katholizismus soll die gutgesinnten aber fehlgeleiteten Beiträge zur Erneuerung beerben, darunter auch die Lehren Saint-Martins. Der folgende Abschnitt geht auf diese Geschichtskonzeption und weitere Grundlagen von Schlegels esoterischem Katholizismus näher ein.

4 Schlegels esoterischer Katholizismus

In Bezug auf die konzeptuellen Hintergründe seines esoterischen Katholizismus gilt es zu zeigen, welche Gestalt Schlegels frühromantisches Religionsverständnis, das er in der Lessing-Anthologie fortgesetzt hatte, nun im katholischen Kontext annimmt und wie er es in diesem Zusammenhang begründet. Seitenstränge dieses Themas wurden bereits an geeigneter Stelle anlässlich der Behandlung der Entwicklung der Eso/Exo-Unterscheidung beim vorkatholischen Schlegel eingeschoben, um Kontinuitäten aufzuzeigen und um die nun folgende Herausarbeitung der zentralen Themenkomplexe zu entlasten. Abschließend gehe ich auf Schlegels mesmeristischen Kreis ein. Zunächst soll jedoch ein grundsätzliches Problem auf's Tapet gebracht werden.

64 KSA, Bd. 19, 409.

65 Besonders wirksam sei die Illusion einer Wiederherstellung während der Herrschaft Napoleons gewesen, von dem Schlegel an dieser Stelle sagt, dass das „innere Verständnis und höhere Gesetz", sprich die esoterische Bedeutung seiner Biographie, von der Gegenwart noch nicht erfasst werden könnten. Er gibt dazu eine Andeutung, in dem er die Phasen von Napoleons Lebenslauf zahlenmystisch interpretiert.

4.1 Die Legitimität esoterischer Gemeinschaften und Lehren in der katholischen Kirche

Es stellt sich die Frage, warum Schlegel die Eso/Exo-Unterscheidung überhaupt in die katholische Kirche seiner Zeit eintrug. Wie besprochen, sah er ja die herkömmlichen geheimen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts als veraltet an und hob mehrfach hervor, dass vormals esoterische Lehren nun öffentlich besprochen werden könnten. Außerdem waren der Sinn und die Berechtigung esoterischer religiöser Praxis in der katholischen Kirche alles andere als selbstverständlich. Das Trauma der Reformation saß tief und damit auch der bis heute beobachtbare katholische Affekt gegen alles, was auch nur von Ferne nach einer möglichen Kirchenspaltung aussieht. Zudem verstand Schlegel ja die katholische Kirche als gelungene Fortsetzung antiker Mysterienreligion, und die Etablierung eines Mysteriums im Mysterium war zumindest begründungsbedürftig.

Anlässlich seiner oben referierten späten Auseinandersetzung mit der Freimaurerei als esoterischem Zweig der Aufklärung umreißt Schlegel die Grenzen einer Etablierung esoterischer Strukturen in der katholischen Kirche. Das Konzept einer „bloß esoterischen Verbündung und Lehre, oder geheimen Fortpflanzung derselben“ sei mit dem Christentum nicht wirklich vereinbar, weil dieses selbst ja bereits ein göttliches Mysterium darstelle,

> das nach der Absicht des Stifters selbst, vor aller Augen offen da liegt, und auf allen Altären täglich emporgehoben wird. Eben darum aber kann hier ein solches Geheimnis, wie in den heidnischen Mysterien, neben der Mythologie, und der öffentlich anerkannten Staats- und Volksreligion unsichtbar fortlaufend, bloß für die Initiierten und wissenschaftlich höher Gebildeten, im Gegensatz der allen gegebenen Offenbarung nicht stattfinden.[66]

Eine „Kirche in der Kirche“ bzw. „parasitisch geheime Kirche“ lehnt er an dieser Stelle und auch sonst strikt ab. Wie immer bei den öffentlichen Aussagen des späten Schlegel, die sich auf Esoterisches beziehen, muss man diese Stelle aber genau lesen. Er kritisiert nicht jede Art von esoterischer Vergesellschaftung und Lehre per se, sondern nur eine, die „bloß“, d. h. ausschließlich esoterisch erfolgt, d. h. die sich von der öffentlich anerkannten Religion separiert und ein – im Vergleich zu der allen Gläubigen gegebenen Offenbarung – vermeintlich höheres Mysterium an eine Elite weitergibt. Eine neuerliche Esoterisierung des Mysteriums des Christentums innerhalb der katholischen Kirche nach Art von Geheimgesellschaften, die sich von ihrem Umfeld absondern, um einer höheren Wahrheit zu folgen, macht

66 KSA, Bd. 9, 406.

für ihn keinen Sinn. Dennoch lehnt er esoterische Gruppenbildungen und Lehren in der katholischen Kirche nicht unter allen Umständen ab.

Schon in seinen Wiener Vorlesungen *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812 bringt er signifikante Differenzierungen an. In einem Exkurs zum Für und Wider der Idee geheimgehaltenen Wissens gibt er drei Punkte zu bedenken:[67] 1) Gebe es Stufen in der Erkenntnis der Wahrheit und beim gegenwärtigen Zustand der „noch kämpfenden Menschheit" können die höheren Einsichten kaum von allen Menschen erreicht werden. 2) sei Lessings Auffassung beizupflichten, dass es unter den Erkenntnissen auch solche gebe, die geheim sind, weil diejenigen, die sie erlangt haben, sie nicht zur Unzeit öffentlich mitteilen möchten. Solche Überlieferungen seien historisch zu fast allen Zeiten nachweisbar und es sei unvermeidlich, dass sie sich auf verschiedene Art unsichtbar fortpflanzen. Diese Historisierung der Eso/Exo-Unterscheidung nahm Schlegel, wie gezeigt, aus der deutschen Freimaurerdebatte mit. 3) Selbst, wenn eine esoterische Überlieferung die „reine Wahrheit" ohne beigemischte „falsche Schatzgräberei nach leeren Geheimnissen" enthielte, würde doch die Opposition zwischen geheimer und öffentlicher Wahrheit „immer schlechthin verwerflich sein".[68] Eine im Widerspruch zur sichtbaren Kirche stehende unsichtbare Kirche wäre wie eine Trennung von Seele und Körper und würde die Gefahr einer gänzlichen Vernichtung der Kirche heraufbeschwören. „Doch dem ist nicht also Leib und Seele der Menschheit sind noch nicht getrennt, und die Wahrheit ist nur Eine."[69]

Das lässt die Möglichkeit esoterischer Gemeinschaftsbildungen und Lehren in der katholischen Kirche offen, 1) sofern ernste Gründe dafürsprechen, dass die Zeit für die Veröffentlichung einschlägiger Auffassungen und Praktiken noch nicht reif ist und 2) sofern sie sich nicht in Opposition zur öffentlichen Wahrheit und d. h. in diesem Fall zum Glauben und zur Praxis der Sakramente der katholischen Kirche stellen. Wir werden sehen, dass Schlegels Wiener Zirkel diese Anforderungen erfüllte.

In seinen zu Lebzeiten unveröffentlichten Notizen aus dem Jahr 1820 skizziert er außerdem an einer Stelle die berechtigte Form esoterischer Gruppenbildung im kirchlichen Rahmen:

> Der einzige *Bund*, welcher ein wirklich innres Leben hat, und *von selbst durch die Sache* entsteht <und besteht>, auch ohne alle Form und Absicht, ist der *psychische Verein*, die christlichen *Mysterien*; dieses ist eine eigene und besondere Gesellschaftsform und Vereinsspecies.

67 KSA, Bd. 6, 256 f.
68 Ebd., 257.
69 Ebd.

> Der psychische Verein (der auch durch keine Uneinigkeit aufgelöst werden kann) steht *in der Mitte zwischen* Ehe und Kirche, als das *Centrum des Seelenvereins*.[70]

Der Ausdruck „Verein" wurde während der ersten beiden Jahrzehnte des 19. Jahrhundert „ein festes Bestandstück der romantischen Terminologie".[71] Er stellt bei den Romantikern eine Alternative zu oft mit unliebsamen Konnotationen verbundenen älteren Worten wie „Gesellschaft", „Bund", „Verbindung", „Orden" oder „Klub" dar, und steht semantisch in der Mitte zwischen der älteren Bedeutung von Verein als eine Verbundenheit von Menschen, die nicht auf einem organisatorischen Verhältnis beruht und der heutigen Bedeutung von Verein als spezifischer Organisationsform.[72] Die Kategorie des psychischen Vereins als adäquate soziale Form christlicher Mysterien passt, wie gezeigt werden wird, sehr gut auf Schlegels Wiener Zirkel. Der späte Schlegel bezeichnet mit dem Adjektiv „psychisch" tranceartige Zustände und Ekstasen, wie sie beim Mesmerisieren auftraten, sowie alle mit dem sog. Rapport, also der besonderen magnetischen Verbundenheit von Menschen zusammenhängenden Phänomene. Der „psychische Verein" ist eine informelle, auf persönlichen Naheverhältnissen beruhende Gemeinschaft einer begrenzten Anzahl von Menschen ohne fixes Programm, die nicht zu einem bestimmten Zweck geschaffen wurde, sondern sich spontan aus Geistesverwandtschaft und wechselseitiger Zuneigung entsteht; eine Art spiritueller Freundeskreis, der zur Vertiefung und Stärkung des Glaubens und der mystischen Erfahrungen der Beteiligten beiträgt. Die Mitglieder erfahren eine außergewöhnliche Verbundenheit, die sich in paranormalen Phänomenen wie etwa Gedankenübertragung u. ä. kundtun kann.

Wie benachbarte Notizen zeigen, experimentiert Schlegel in dieser Zeit damit, das anthropologische Schema von Körper, Seele und Geist auf die Gliederung der Gesellschaft zu übertragen, um die „organische" christliche Gesellschaft der Zukunft zu denken.[73] Er gibt dem psychischen Verein im Vergleich mit den

70 KSA, Bd. 22, 22 f. [86].

71 Schmalz, Guenther George: Zur Geschichte des Wortes Verein. Ungedr. Dissertation, The Ohio State University 1952, 118.

72 Zum Vereinsbegriff der Romantik mit Belegstellen auch von Friedrich Schlegel vgl. Schmalz: Zur Geschichte des Wortes Verein, 114–139. In seinen Darlegungen zur vorromantischen Geschichte zeigt Schmalz, dass Vokabeln wie „Verbindung", „Gesellschaft" und „Orden" im 18. Jahrhundert mit der Konnotation „esoterisch" im Sinn geheimer Machenschaften belastet waren, die der Vokabel „Verein" nicht anhafteten, wohingegen etwa dem „Klub" zur Zeit der Befreiungskriege und des erstarkenden Nationalbewusstseins der Makel anhaftete, ein Fremdwort zu sein, das aus England stammend den Weg über das revolutionäre Frankreich („Jakobinerclub") in den deutschen Sprachraum nahm.

73 Vgl. dazu KSA, Bd. 22, 15 [55], [56]; 18 [71]; 20 [77], [78].

anderen beiden „Seelenvereinigungen“, Ehe und Kirche, eine hervorgehobene Position, indem er ihn ins Zentrum rückt und ihm als einzigem Bund ein „inneres“ (will sagen „mystisches“, „esoterisches“) religiöses Leben zuschreibt. Da das Psychische auch in der Gesellschaft die Mitte zwischen Geist (Bildungssystem und Staat) und Körper (Wirtschaftssystem) ausmacht, stellt der psychische Verein sozusagen die Mitte der Mitte dar und avanciert damit zum innersten Zentrum der Gesellschaft. In Gestalt solcher Gemeinschaften haben ihm zufolge spezielle Mysterien innerhalb des großen öffentlichen Mysteriums der katholischen Kirche und in der christlichen Gesellschaft der Zukunft einen Platz. Mit ihrer intensiven und innovativen Religiosität fungieren sie als verborgene Lebensquelle der größeren, sichtbaren Verbände.

4.2 Die esoterische Weltgeschichte als Rahmen

Schlegel denkt auch nach seiner Konversion vorzugsweise im Medium der Geschichte. Das gilt auch für seine Reflexionen bezüglich der esoterischen Dimensionen des Christentums. Bei seinen Überlegungen zur Weltgeschichte bezieht er sich auf die augustinische Lehre von den sechs Weltaltern ebenso wie auf die Vier-Reiche-Lehre, die auf Hieronymus zurückgeht. Auch die Einteilung der Geschichte in drei Epochen nach Joachim von Fiori (Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes) spielt bei ihm eine wichtige Rolle und wird uns unten noch beschäftigen.

Er glaubt, dass diese vormodernen Konzepte von Weltgeschichte wissenschaftlich und philosophisch gehaltvoller sind als die Historiographie seiner Tage, die keinen Anfang und kein Ende der Geschichte mehr kenne.[74] Er bezeichnet die alten Geschichtsmodelle in Anbetracht der hegemonialen Historiographie als esoterisch. „Es giebt jetzt wohl vielmehr einen *esoterischen* Theil der *Geschichte* wie es sonst eine esoterische Philosophie gab, was kaum noch passend ist.“[75] Zu diesem esoterischen Teil gehört die Beziehung der Weltgeschichte zur Geisterwelt. Hinsichtlich letzterer führt er die Sendung des Adam an, die Erde von der Gewalt Lucifers zu befreien. Hier spielen Überlegungen Saint-Martins herein, den Schlegel gerade in der Zeit, in der er die Johannes Apokalypse intensiv studiert und seinen Millenarismus ausarbeitet, mehrfach in seinen Aufzeichnungen erwähnt.

74 KSA, Bd. 21, 18 [77].
75 KSA, Bd. 21, 18 [78].

Wie aus unveröffentlichten Notizen des späten Schlegel hervorgeht, ist das Esoterische der Weltgeschichte für ihn identisch mit einem Verständnis der Heilsgeschichte, welches diese als ein Wirken göttlicher Gnade auffasst, das nach geheimen, einer Zahlensymbolik folgenden Rhythmen, unterschiedliche geschichtliche Epochen generiert.

> Das eigentl[ich] *esoterische Geheimniß* in der Geschichte ist die *welthistorische Einwirkung der göttlichen Gnade*; die *verschiedenen Epochen* derselben, das darin nach Maaßgabe der menschlichen Bedürfnisse dennoch sichtbare *Gesetz der Entwicklung*, oder auch die *Regel der Fortschreitung*, die darin gefunden wird, und welche vorzüglich in der *von einer Epoche zur andern* immer *weiter ausgedehnten Wirksamkeit* und *immer deutlicher hervortretenden Sichtbarkeit* besteht.[76]

Sein esoterischer Katholizismus bewegt sich in diesem Rahmen. Man hat den Eindruck, dass der späte Schlegel im chronologischen Ablauf der Ereignisse geradezu obsessiv eine zahlensymbolische soteriologische Bedeutung entdecken wollte. Seine mannigfaltigen, immer wieder neuen Ideen zu einer Periodisierung der Geschichte betreffen nicht nur die Weltgeschichte, sondern reichen bis hin zu den Begebenheiten seines persönlichen Lebens und seines nächsten Umfelds. Die immer wieder neu ansetzenden Überlegungen dazu versuchen von Mal zu Mal im Geschichtslauf eine musikalisch-poetisch-mathematische Komposition zu entdecken. Er glaubte offenbar damit dem geheimen Sinn seiner Biographie und der Weltgeschichte auf der Spur zu sein. Zahlenspekulationen spielen im Martinismus u. a. mit Bezug auf die Kabbala eine bedeutende Rolle. Schlegel hat sich vermutlich von dort anregen lassen. Im vorliegenden Beitrag kann darauf nicht weiter eingegangen werden.

4.3 Die Uroffenbarung als primordiales Mysterium

Beeinflußt von seinen orientalistischen Studien (Persisch, Sanskrit), komparativer Mythenforschung und Ideen katholischer Intellektueller des damaligen Frankreichs vertrat Schlegel seit den Pariser Jahren (1802–1804) eine Theorie der Uroffenbarung, die für die Theologie und Philosophie seiner gesamten katholischen Lebensphase grundlegend blieb.[77]

---

76 KSA, Bd. 22, 418 f. [41] (Herv. i. T.)

77 Nach Ernst Behler entlehnte Schlegel den Terminus „Uroffenbarung“ von dem französischen Politiker und Philosophen Louis de Bonald und besonders dessen mehrbändigem Werk *Le Législation primitive* (1802); vgl. dazu KSA Bd. 11, XXXII. De Bonald war ein Repräsentant des französischen restaurativen Katholizismus, in dem die Idee einer Uroffenbarung ebenso wie bei den spä-

Schlegel nimmt an, dass der Mensch in vorgeschichtlicher Zeit durch eine Offenbarung Gottes vom Tier zum Menschen wurde. Er denkt diese Offenbarung als ein „Aufgehen des innern Gefühls", dass es einen unendlichen Schöpfer der endlichen Welt gebe und dass der Mensch als sein Ebenbild eine unsterbliche Seele besitze.[78] Schlegel spricht diesbezüglich auch von einem „innern Aufstrahl des Ewigen", einer unmittelbaren Wahrnehmung, die sich schnell und plötzlich wie ein Blitz ereigne, und deshalb „Erleuchtung" genannt werden könne.[79] Das in der Uroffenbarung dem Menschen von Gott verliehene „Urwort", umfasst außerdem die Fähigkeit die Selbstmitteilung Gottes in der Natur wahrzunehmen.[80] Diese göttlichen Wahrheiten seien der Menschheit nicht einfach aufgenötigt worden. Sie wurden vielmehr dem „freien Gebrauch" und der eigenständigen Interpretation übergeben, mögliche Missverständnisse und Verzerrungen inbegriffen.[81]

Die auf die ursprüngliche Offenbarung antwortende „Urreligion" war eine „Religion der Natur", worunter Schlegel „eine Verehrung und Anbetung Gottes in der Natur und der Natur in Gott" versteht, was er von einem Gott und Natur fälschlich identifizierenden Pantheismus unterscheidet, den er für eine spätere Fehldeutung hält.[82] Mit dieser Religion war in der Urzeit eine Einsicht in die göttlichen Geheimnisse der Natur gegeben, die aus der „innigeren psychischen Berührung und Verknüpfung mit der Natur" und aus der Nähe zur Uroffenbarung herrührte und die von der modernen Naturwissenschaft noch nicht eingeholt worden sei.

Von der Urreligion unterscheidet er die auf spezifischen Offenbarungen ihrer Stifter beruhenden späteren Religionen, mit Moses und Zarathustra als Beispielen. Sie stellen bereits kritische Reaktionen auf den Niedergang der Urreligion dar, die versuchen, die anfängliche Offenbarung wieder freizulegen.[83] Besonders bedeutsame Überreste der Urreligion hätten sich in Indien und in den griechischen, ägyptischen und vorderorientalischen Mysterien erhalten.

Schlegel verbindet den Gedanken der Uroffenbarung mit einem religionstheologischen Inklusivismus, wie er seit Justinus und anderen Kirchenvätern immer wieder im Christentum vertreten worden war. So heißt es etwa in seinem

teren französischen Neo-Katholiken verbreitet war. Siehe dazu Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 130–133, 190–193.

78 KSA, Bd. 8, 207.

79 Ebd., 501 f.

80 KSA, Bd. 9, 31.

81 Ebd.

82 KSA, Bd. 8, 496.

83 KSA, Bd. 8, 496.

Indienbuch mit fast wörtlicher Anlehnung an die Lehre von den *logoi spermatikoi*:

> Spuren der Wahrheit, einzelne Spuren göttlicher Wahrheit, finden sich überall, besonders in den ältesten orientalischen Systemen; den Zusammenhang des Ganzen aber und die sichere Absonderung des beigemischten Irrtums wird wohl niemand finden, außer durch das Christentum, welches allein Aufschluß gibt über die Erkenntnis und Wahrheit, die höher ist, als alles Wissen und Wähnen der Vernunft.[84]

Im Lauf der Jahre identifiziert er den Katholizismus zunehmend mit der ältesten noch unverfälschten Form des Christentums, welche die verstreuten Elemente der Uroffenbarung in sich aufbewahrt und mit der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung überbietet, so dass katholisches Christentum für ihn zur universellen Religion schlechthin wird.[85]

Von der Uroffenbarung ausgehend, entwirft er Weltgeschichte als Heilsgeschichte, die sich um den partiellen Verlust des göttlichen Wortes und seine Wiederentdeckung dreht. So in einer Notiz aus dem Jahr 1817, die offenbar auf den freimaurerischen Topos des verlorenen Meisterwortes anspielt:

> Die *Weltgeschichte* ist die Darstellung des *zerstückten* oder *getheilten* Worts – die Erzählung, wie der *Mensch* das *Wort verlohren* hat, und dann das Streben nach dem *verlohrenen* und *wiedergefundenen* Worte, und das *Wiederfinden* selbst. Die *Geschichte* ist eine *durchaus christliche Wissenschaft*, die innersten Geheimnisse des Christentums enthaltend und vollständig erhellend.[86]

In den folgenden Abschnitten wird ein Blick darauf geworfen, welche Rolle die esoterischen Traditionen für den katholischen Schlegel in den einzelnen Geschichtsepochen spielen.

4.4 Die bleibende Bedeutung vorchristlicher Mysterien

Die Mysterien behalten im Rahmen seiner universellen Heilsgeschichte einen hohen Rang, auch wenn Schlegel nun andere positive und kritische Punkte hervorhebt.[87] Neben Griechenland werden, wie oben schon angedeutet, auch Ägypten, Persien und Indien als Länder mit eigenen Mysterien erwähnt, ohne dass dies näher ausgeführt werden würde. Das hermetische Schrifttum, das für ihn ei-

84 KSA, Bd. 8, 301.
85 Vgl. dazu Brauers: Perspektiven des Unendlichen, 246–252.
86 KSA, Bd. 21, 247 f. [92] (Herv. i. T.)
87 Zu den Unterschieden Petersdorff: Mysterienrede, 179 ff.

gentlich von Interesse sein müsste, wird nicht direkt erwähnt, ist aber offenbar unter den Termini „platonisch-orientalische Philosophie“ bzw. „Mystik“ mitgemeint, ohne dass er darauf explizit eingehen würde.

In *Philosophie der Geschichte* (1828) betont Schlegel auf der Linie seiner früheren Antike-Studien, dass die Lehren der Mysterien in Ägypten und Griechenland eine wichtige Stelle in der öffentlichen Meinung, der Bildung und in der gesamten Lebensweise eingenommen hätten, und „viel ernster und tiefer waren [...] als die gewöhnliche Volksmythologie der Dichter“. Man dürfe jedoch nicht glauben, dass ihr Einfluss überall heilsam, und ihre Beschaffenheit und der in ihnen herrschende Geist immer lobenswert gewesen sei.[88] Während der Grundirrtum des populären Polytheismus in der „sinnlichen Naturvergötterung“ gelegen habe, ist er bei den antiken Mysterien für Schlegel nun „in der magischen Richtung“ zu suchen, worunter er „eine materielle und unerlaubte Nebenabsicht im Gebrauch der höhern Naturkräfte“ versteht.[89] Im Unterschied zu seinen gedruckten Schriften, wo Magie, wie an der zitierten Stelle, oft negativ konnotiert ist, verwendet er jedoch den Begriff in seinen unveröffentlichten Notizen in der Regel positiv im Sinn einer nicht per se verwerflichen Kenntnis und praktischen Nutzung dieser „höheren“ Kräfte, deren *state of the art* für ihn vom Mesmerismus repräsentiert wird. Darauf wird im Folgenden zurückzukommen sein.

Außerdem wird die Unsterblichkeit des Menschen als Inhalt der Uroffenbarung, der durch die Mysterien in Europa erneut zur Geltung gebracht worden sei, stärker hervorgehoben. So heißt es in Schlegels *Geschichte der alten und neueren Literatur* (l812–1814):

> In den Mysterien oder geheimen Gesellschaften, welche, wie in Ägypten so auch in Griechenland, sehr weit ausgebreitet waren, scheint etwas mehr, und etwas Festeres von einem künftigen Leben gelehrt worden zu sein; es blieb aber in diesem engen Kreis eingeschlossen.[90]

Pythagoras habe den Unsterblichkeitsgedanken als erster in Europa bekannt gemacht. Obwohl er ihn wie „mehrere orientalische Völker“ im Sinne einer Seelenwanderung missverstand, überrage er in dieser Hinsicht doch alle anderen alten Philosophen Griechenlands. Das meiste des philosophischen Erbes der antiken Mysterientraditionen bleibe aber durch Platon und die Platoniker im europäischen Denken präsent.

88 KSA Bd. 9, 162 f.
89 KSA Bd. 9, 163.
90 KSA, Bd. 6, 4, 50.

4.5 Streiflichter auf Schlegels Ansätze einer Geschichte christlicher Arkantraditionen

Zu esoterischen Überlieferungen innerhalb des Christentums äußert sich Schlegel in seinen Publikationen zurückhaltend. „Der Entwurf einer christlichen Mysterientradition besteht zum großen Teil aus unveröffentlichten Notizen Schlegels. Auch das ist als Form esoterischer Rede zu verstehen.“[91] Er hält an dem schon in seinem Freimaurer-Gespräch geäußerten Gedanken fest, dass das frühe Christentum ursprünglich eine Mysterienreligion gewesen sei und dass die Wende zum Staatskirchentum Verluste mit sich brachte, ohne jedoch das Mysterium ganz zu zerstören.[92] Die Anfänge einer esoterischen Überlieferung vermutet Schlegel in nur mündlich mitgeteilten Lehren der apostolischen Zeit. Bei den Verfassern des Neuen Testaments sei absichtlich Stillschweigen über gewisse Punkte eingehalten worden, wohingegen andere „treuherzig erzählt“ worden seien. Daraus folgert er:

> Wir haben wohl nur das exoterische χρ [Christentum] in diesen Schriften. Das esoterische ward nur mündlich gelehrt, und durch die Tradition fortgepflanzt. – < In Paulus und Johannes einiges Esoterische mehr sichtbar.>[93]

Laut Petersdorff meint Schlegel mit den esoterischen Gehalten der apostolischen Überlieferung kein elitäres höheres Wissen, sondern nur „psychisch-individuelle“ Erfahrungen und „ästhetisch-enigmatische“ Sprechweisen, die innerhalb des Christentums zwar toleriert, „aber abseits der öffentlichen Verkündigung verlaufen sollen, um die orthodoxe Lehre als gesellschaftsintegrierendes Fundament nicht zu gefährden.“[94]

Es ist nach der hier vorgeschlagenen Lesart Schlegels aber nicht so, dass er das esoterische Christentum auf die Artikulation individueller Erlebnisse und ebenso individuelle poetische Sprechweisen reduzierte. Genauso wenig nagelt er die „orthodoxe Lehre“ auf die soziale Funktion fest, mehrheitstaugliche Auffassungen zu verkünden. Er hält sie ja für eine *grosso modo* geglückte Exoterisierung ursprünglich esoterischer Religion. In den christlichen Mysterien wird die Uroffenbarung authentisch tradiert und vollendet. Im Sinn einer historisierten Eso/Exo-Unterscheidung hält er daran fest, dass jedoch nicht alles davon zu jeder Zeit exoterisch sein kann und soll.

91 Petersdorff: Mysterienrede, 190.
92 Vgl. KSA, Bd. 19, 10 [83].
93 KSA, Bd. 19, 255 [401].
94 Petersdorff: Mysterienrede, 193.

Ein wichtiges Element antiker Mysterienreligion, das in der katholischen Kirche keinen Schaden nahm, ist für den romantischen Ästhetiker die Schönheit des Gottesdienstes: „Grade das Schönste in der *geheimen* Tradition der ursprüngl [ichen] Religion hat sich nur an der katholischen Seite erhalten, in der *Messe* (Persischen Ursprungs) und die Protestanten haben es unsinnig zerstört.“[95]

Sein Urteil in Bezug auf die Bewahrung der Mysterien in der katholischen Kirche fällt freilich nicht immer optimistisch aus. Man könne sagen, schreibt er in einer anderen Notiz, dass es gegenwärtig keine Religion mehr gebe, da selbst unter Katholiken niemand mehr die Mysterien des Christentums verstehe. Das mystische Christentum, das in der katholischen Kirche einen Platz haben sollte, sei fast ganz verschwunden, „aber der Katholizismus ist das beste ja einzige *Gehäuse* dafür, das noch ganz da steht.“[96] Eine überkonfessionelle Mystik als eigentliches Christentum zu konstruieren, hält er für eine „wohlfeile“ Scheinlösung.[97] Wie oben gezeigt, kann seiner Meinung nach die christliche Mystik zwar als Brücke zwischen den Konfessionen fungieren. Doch bleibt die katholische Kirche der Ort, an dem sie auf beste Weise vor Irrwegen geschützt wird und sich optimal entfalten kann, vorausgesetzt, dass dort das Verständnis des Christentums als Mysterienreligion wieder erweckt wird.[98]

Schlegel führt die Gnostiker als frühe Vertreter esoterischen Wissens im Christentum an.[99] Er wirft ihnen vor, die von den Aposteln herkommende, mündlich tradierte Mysterienlehre zur Unzeit in öffentlichen Umlauf gebracht zu haben. Anstatt veröffentlicht und dann verworfen zu werden, hätten die gnostischen Ansichten besser „esoterisch“ bleiben sollen.[100]

Anlässlich einer Erörterung der mittelalterlichen Philosophie führt er aus, dass die beiden „Hauptarten“ antiken Philosophierens, die von den „neueren Europäern“ übernommen wurden, Keime zu zwei verschiedenen Abwegen enthalten. Der aristotelische Abweg sei die Vernünftelei gewesen, das für die Scholastik typische „Herumtreiben in leeren Begriffen und Worten“, das zum Prototyp des europäischen Rationalismus geworden sei.[101] Die in der platonischen Denkweise angelegte Verirrung liege hingegen in der „Schwärmerei“, einer Gefahr, der die „zweite Gattung der Philosophie im Mittelalter“ ausgesetzt war, der Weg der „so-

95 KSA, Bd. 19, 176 [190] aus 1806) (Herv. i. T.)
96 KSA, Bd. 19, 251, [379].
97 Vgl. KSA 19, 176 f. [192].
98 Siehe dazu auch Brauers: Perspektiven des Unendlichen, 249 ff.
99 Petersdorff: Mysterienrede, 193.
100 KSA, Bd. 19, 165 [94].
101 KSA, Bd. 6, 246.

genannten Mystiker", die vorwiegend platonische Philosophie rezipiert hätten.[102] Insofern sie sich an ihr religiöses Gefühl hielten und ihrer Berufung folgten, sei ihr Weg „der an sich bessere und höhere" gewesen.[103] Ihre Schwäche lag jedoch in der Ausweitung ihres Denkens auf wissenschaftliches Terrain, für das sie nicht genügend kompetent gewesen seien.

> Der Platonismus, mit vielen anderen orientalischen, öffentlichen und geheimen Überlieferungen verbunden, gab der Fantasie einen zu freien Spielraum, und besonders in der Naturwissenschaft war diese Denkart fast immer mit dem Glauben an Astrologie und der Neigung zu magischen Geheimnissen verbunden.[104]

Schlegel ist überzeugt, dass der Einfluss dieser Denkweise, die er „platonisch-orientalische Philosophie" oder an einer Stelle aus den Kölner Vorlesungen 1804/05 auch „platonisch-plotinisch-kabbalistische Philosophie der Mystiker" nennt, zu seiner Zeit stark zunimmt, ja sogar dabei ist, die „allgemeine Herrschaft" zu erringen.[105] Deshalb sei es angebracht, darauf einzugehen. Wer nun eine pauschale Kritik erwartet, wird enttäuscht. Was folgt, ist vielmehr ein Plädoyer für eine im richtigen Sinn verstandene Magie und Astrologie. Schlegel fährt fort:

> Solche Phänomene, die für wunderbar und geheimnisvoll gelten, nicht als ob sie an und für sich ganz regellos, unzusammenhängend und unbegreiflich wären, sondern, weil sie aller-

102 KSA, Bd. 6, 246

103 Ebd.

104 KSA, Bd. 6, 247.

105 Vgl. KSA, Bd. 12, 257. Er führt immer wieder Renaissancephilosophen wie Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola und Reuchlin als Musterbeispiele dieser Philosophie an, die seiner Meinung nach vereinzelte mittelalterliche Vorläufer wie etwa Johannes Tauler hatten. Die mystischen Philosophen hätten ihre um das Göttliche kreisende Philosophie auf „innere Anschauungen und geheime Offenbarungen und Traditionen" gegründet und seien in großer Zahl hervorgetreten, sobald „der bisherige Druck und die Herrschaft über den menschlichen Geist nur einigermaßen gebrochen und die Freiheit wiederhergestellt war", was für ihn offenbar in der Renaissance der Fall war (KSA, Bd. 12, 253). Auf die Kabbala geht Schlegel weder an dieser noch meines Wissens an anderer Stelle näher ein. Er hält ihren Ursprung für ungeklärt, aber jedenfalls nicht in die vorchristliche Ära zurückreichend. Die mystische bzw. platonisch-orientalische Philosophie inklusive Kabbala vertreten laut Schlegel ein „Emanationssystem", demzufolge alle Wesen sich aus der unendlichen Gottheit entwickelt haben und in sie zurückkehren können. „Man nennt diese Philosophie auch wohl die *orientalische*, weil sie vorzüglich bei den orientalischen Völkern geblüht hat, und ihr Ursprung Indien war [...]." (KSA, Bd. 13, 365) Schlegel zählt auch Ägypten zum Orient und glaubt, dass Pythagoras und Platon Ägypten besucht hätten und sich vor allem von dort inspirieren ließen. Ihre Philosophie sei aus „der herrschenden griechischen Denkart" nicht zu erklären (ebd., 328). Die Bezeichnung dieser Denkart als „Mystizismus" (an anderen Stellen auch „Mystik" oder „mystisch") rühre daher, dass sie die Erkenntnis der Gottheit aus „übernatürlicher Offenbarung oder übersinnlicher Anschauung" herleite (ebd., 365).

> dings einer höhern und verborgnern Ordnung und Region angehören, bin ich weit entfernt leugnen zu wollen, wenn tiefe Naturforscher sie zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen.[106]

Der Missbrauch dieser Dinge sei freilich leicht und ihre Mitteilung gefährlich, weshalb sie oft als Geheimnis behandelt worden wären. Es hätte jedoch auch mystische Philosophen gegeben, die seriöse Denker gewesen seien wie Albertus Magnus, Tauler und Cusanus, Trithemius oder Reuchlin, die „manches gewusst haben mögen, was auch jetzt vielleicht nicht überall bekannt sein mag.“[107] Im Unterschied zu ihnen seien Agrippa und Paracelsus wohl nicht ganz frei von Geheimniskrämerei und Scharlatanerie geblieben. In einer Notiz aus dem Jahr 1804 gibt er eine bevorzugte Quelle für sein Verständnis der mittelalterlichen Mystik und platonisch-orientalischen Philosophie an:

> Die interessantesten Mystiker scheinen *Ficinus*, *Picus*, *Brunus* (Savanarola Cardanus) *Agrippa*, *Nicolaus Cusanus*, *Agricola Reuchlinus*, *Paracelsus vor* Böhme. [...] Die KETZERgeschichte ist wohl die beste Einl.[eitung] zur Geschichte der scholast.[ischen] φσ [Philosophie].[108]

Nach den aufgezählten Namen aus der Renaissance zu urteilen, wird an dieser Stelle „scholastische Philosophie“ nicht mit rationalistischer aristotelischer Schulphilosophie gleichgesetzt wie sonst, sondern fungiert als Oberbegriff für das Denken von Mittelalter und Renaissance bis hin zu Jakob Böhme. Für diese Zeitspanne dürfte auch noch der katholische Schlegel die *Unpartheische Ketzergeschichte* (1699/1700) des radikalpietistischen Protestanten Gottfried Arnold als Quelle verwendet haben. Schlegels historischer Ansatz blieb Arnolds überkonfessioneller Kirchengeschichtsschreibung nahe, die Vertreter*innen der katholischen Tradition einbezog.[109] Auch war die Fundierung der Kirchengeschichte in einer mystischen Theologie ein Anliegen beider Autoren, ohne dass Schlegel sich, wie gezeigt, für eine überkonfessionelle Mystik stark gemacht hätte.[110] Er kannte wohl auch Col-

106 KSA, Bd. 6, 247.

107 KSA, Bd. 6, 247

108 KSA 19, 18 [160] (Herv. i. T.)

109 Selbstverständlich war Arnold nicht seine einzige Quelle zur „scholastischen“ und „mystischen Philosophie“. In den Vorlesungen von 1804/05 nennt er außerdem Bruckers *Historia critica philosophiae* (1742–1744), Tiedemanns *Der Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley* (1790–1791) und Cramers *Abhandlung zur scholastischen Philosophie*, die als Anhang zu Bossuets *Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion* (1752–1786) erschien. Vgl. KSA, Bd. 12, 253.

110 Vgl. zu Arnolds Konzept der Kirchengeschichte das Kapitel „Gottfried Arnolds Revision der Kirchengeschichte“ in Lehmann-Brauns, Sicco: Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung, Tübingen: Max Niemeyer 2004, 266–307. Auf die Un-

bergs orthodox-lutherische Polemik gegen das aus dessen Sicht häretische „hermetisch-platonische Christentum“ und plädierte ähnlich wie Arnold, aber von einem katholischen Standpunkt aus, für ein offeneres, wenn gleich nicht unkritisches Verständnis der christlichen Tradition, das die von Colberg kritisierten Formen des Christentums teilweise rehabilitierte.

Schlegel rühmt das 15. Jahrhundert wegen der damals stattfindenden Erweiterung des Wissens in allen Bereichen als die wahrscheinlich glänzendste Epoche Europas. In seiner *Philosophie der Geschichte* geht er näher auf die Philosophie dieser Zeit ein, wobei er die Bemühungen um eine dem platonischen Weg folgende Philosophie besonders würdigt. Es seien aber nur erste, „nicht überall fehlerfreie“ Versuche gewesen, die unentwickelt geblieben seien, weil sich zuerst die Scholastik stark gegen die Neuerer stemmte und dann die Reformation das Streben nach höherer Philosophie lähmte, wenn nicht gar verunmöglichte.[111] Luther, führt Schlegel dazu aus, habe nicht viel von der platonisch-orientalischen Philosophie der Renaissance gewusst, dafür aber heftig gegen den Aristotelismus polemisiert. Trotzdem sei dieser schon bald durch seinen Freund und Nachfolger Melanchton wieder vorherrschend geworden.

> Die Ursache war folgende; die höhere und geistige Philosophie, welche aber, wenn der Mittelpunkt der Wahrheit einmal schwankend geworden, der Schwärmerei und allen Arten des Irrtums die Pforte öffnet, hatte diese Wirkung, in den ersten anarchischen Zeiten der Reformation, besonders in Deutschland im vollen Maße gehabt. Daher entstand ein allgemeines Misstrauen gegen diese.[112]

In der Folge sei sie unterdrückt und gelegentlich sogar verfolgt worden. Sie wurde aus dem Bereich der höheren Bildung ausgeschlossen und „dem Volke und einzelnen Naturdenkern [im Erstdruck: Schwärmern, KB] überlassen, oder nur im Verborgenen nicht ohne große Verunstaltung und Verwilderung fortgepflanzt“.[113] Der Umstand, dass die platonisch-orientalische Philosophie zu „rejected knowledge“ wurde, um den zentralen Begriff von Hanegraaffs Esoterik-Theorie zu gebrauchen, machte sie laut Schlegel zu einem absinkenden Kulturgut, das nur mehr fehlerhaft tradiert wurde, sei es in popularisierten, „schwärmerischen“ Formen oder in Geheimgesellschaften.

Von daher sei es außerdem begreiflich, dass gerade ein Mann aus dem Volk, nämlich Jakob Böhme, in Deutschland „alle Höhen und Tiefen des geistigsten Nachden-

---

terschiede zwischen Schlegel und Arnold, angefangen bei ihrer Haltung zur vorchristlichen Antike, kann hier nicht näher eingegangen werden.

111 KSA, Bd. 9, 335. Siehe zu Pico und Ficino auch KSA, Bd. 12, 255.

112 KSA, Bd. 6, 253 f.

113 Ebd., 254.

kens, und jener höhern und geheimen Philosophie erschöpfen konnte, welche damals aus dem Kreise der Wort- und Schriftgelehrten verstoßen war.“[114] Schlegel spricht immer wieder und stets mit größter Hochachtung von Böhme, den er als den größten deutschen Denker der esoterischen Philosophie betrachtete.[115] Er sei weit über die Grenzen des gewöhnlichen protestantischen Glaubens hinausgegangen und hätte seinen Geist auf die Morgenröte einer neuen Zeit und der allgemeinen Verherrlichung gerichtet.[116] Schlegel sieht in ihm einen Herold des nahenden Zeitalters des Hl. Geistes.

Die Situation der esoterischen Philosophie ändert sich nach Schlegels Meinung aber erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts grundlegend, weil es nun wieder gesellschaftliche Anerkennung erfährt und aufhört, aus der höheren Bildung verbannt zu sein. Darauf ist im nächsten Abschnitt einzugehen, der sich mit Schlegels Deutung seiner Gegenwart befasst.

4.6 Schlegels Mesmerismus und die Hoffnung auf das Kommen des Millenniums

Apokalyptische und millenaristische Geschichtsdeutungen erfreuten sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts großer Beliebtheit. Die Auslöser dafür waren die Französische Revolution sowie die politischen Umwälzungen der napoleonischen Ära und der Restauration. Die Abschaffung der Monarchie und die Entmachtung des Klerus, aber auch die restaurativen Gegentendenzen verlangten nach einer historischen Interpretation. Wie Jochen Schlobach ausführt, konnte diesbezüglich das millenaristische Denken gegenüber dem Fortschrittsgedanken der Aufklärung punkten:

> Es gibt keine rational aufklärerische Begründung für die Revolution als Bruch oder als Sprung innerhalb des linearen Fortschrittsmodells. Als Begründungsmodell zur Erklärung und Rechtfertigung von außerordentlichen historischen Vorgängen bot sich dagegen [...] die alte Tradition des Millenarismus der biblischen Texte an, mit dessen Hilfe Krisenbewusstsein und Katastrophen ebenso erklärt werden konnten wie Zukunftserwartungen, die eine qualitativ neue Gesellschaft der Gerechtigkeit und Glückseligkeit voraussagten.[117]

Dazu kam, dass viele von der Französischen Revolution Enttäuschte glaubten, dass die wahre Zeitenwende noch bevorstünde und auf anderen Wegen zu-

114 Ebd., 255.

115 Vgl. zur Böhme-Rezeption Schlegels und seines frühromantischen Kreises Mayer, Paola: Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature, Montreal & Kingston: McGill-Queen‘s University Press 1999.

116 Ebd., 256.

117 Schlobach, Jochen: Fortschritt oder Erlösung. Zu aufklärerischen und millenaristischen Begründungen der Revolution, in: Archiv für Kulturgeschichte 72/1990, 201–222, S. 206.

stande käme als durch eine sozio-politische Umwälzung. Schlegel gehört zu dieser Gruppe.

Er kritisiert Autoren seiner Zeit wie Jung-Stilling, die ein katastrophisches Weltende und das baldige Nahen des Jüngsten Gerichts prognostizierten. Stattdessen interpretiert er die Gegenwart im Horizont von Offb 20, 1–6 millenaristisch, was in den veröffentlichten Schriften aber nur angedeutet wird, weil diese Auffassung für ihn zum Esoterischen der Weltgeschichte gehört. Anstatt des Endes aller Zeiten erwartet er nach einer relativ kurzen Zeit zunehmender politischer, sozialer und religiöser Krisen die erste Wiederkunft Christi in Gestalt des Eintretens eines Friedensreiches auf Erden, in dem die gesellschaftlichen Widersprüche versöhnt sein werden und sich auch die verschiedenen christlichen Konfessionen miteinander und vielleicht sogar mit dem Judentum vereinigen – für ihn selbstverständlich unter dem Banner der katholischen Kirche.[118] Die nach seiner Einschätzung chaotische und konfliktgeladene Gegenwart des frühen 19. Jahrhunderts deutet er als eine Art Krise, wie sie aus mesmeristischen Behandlungen bekannt war, als Höhepunkt einer kollektiven Krankheit Europas, der über das Erwachen hellseherischer Fähigkeiten zu einer Genesung in Gestalt einer noch nie dagewesenen Gottesnähe führen wird. 1821 schreibt er:

> Es ist also eigentlich *Eine große Krisis*, die sich über ganz Europa [...] erstrecken soll. In *Deutschland* eine *Krisis* der neuen Geburth und *Wiedergeburth des innern Lebens*; eine *hellsehende*, siderische, psychische Krisis.[119]

Das zu erwartende neue Zeitalter trägt, wie oben schon angedeutet, die Züge des dritten Zeitalters nach Joachim von Fiore. Schlegel erwartet eine allgemeine Ausgießung des Heiligen Geistes. Die Verbreitung des Mesmerismus und das damit zusammenhängende gehäufte Auftreten von somnambulen Hellseherinnen sind für ihn untrügliche Zeichen, die auf den baldigen Anbruch des neuen Zeitalters hindeuten.

Der Mesmerismus ist eine in den 1770er Jahren entstandene medizinische Therapie, die von der Vorstellung ausgeht, dass der Therapeut eine „animalischer Magnetismus“ genannte Heilkraft durch bestimmte Handbewegungen, Berührungen, Anblicken oder Anhauchen auf seine Patienten überträgt, was oft psychosomatische „Krisen“ hervorrief, die im besten Fall zu einer dauerhaften Heilung führten. Die Schule des Marquis de Puységur (1751–1825), die zu Beginn des 19. Jahrhunderts die vorherrschende mesmeristische Richtung war, hob verän-

118 Vgl. Schlegels exoterische Andeutungen dazu in dem großen Concordia-Essay „Signatur des Zeitalters“ (1820–1823), KSA, Bd. 7, 504–507.

119 KSA, Bd. 22, 82 (Herv. i. T.)

derte Bewusstseinszustände, die während der Behandlung auftraten, stärker hervor, als dies bei dem Begründer des Mesmerismus Franz Anton Mesmer (1734–1815) der Fall war. Sie wurden unter dem Begriff des künstlichen oder magnetischen Somnambulismus zusammengefasst. Von den somnambulen Patientinnen und Patienten wurden Fähigkeiten berichtet, die außerhalb des Bereichs der normalen menschlichen Möglichkeiten liegen. Sie sagten ihren Krankheitsverlauf vorher und diktierten in Trance die passenden Heilmittel. Manche konnten angeblich die Gedanken ihrer Magnetiseure und anderer Personen lesen, oder in die Zukunft schauen. Auch von Begegnungen mit Verstorbenen, Jenseitsvisionen und der ekstatischen Vereinigung mit Gott wurde berichtet. Verschiedene religiöse Gruppierungen machten sich die mesmeristischen Praktiken bzw. Theorien zu eigen: religiöse Geheimgesellschaften, Pietisten, Swedenborgianer, aber auch der reformierte Pfarrer und Philosoph Johann Caspar Lavater (1741–1801) oder der ursprünglich aus dem Milieu der Geheimgesellschaften kommende katholische Schriftsteller Karl von Eckartshausen (1752–1803). Schlegels Theorie und Praxis des Magnetisierens gehört in die etwas spätere Mesmerismus-Rezeption durch Vertreter der katholischen Romantik.[120]

In einer unveröffentlichten Notiz aus dem Jahr 1818, die wegen ihrer Bedeutung für Schlegels esoterischen Katholizismus in voller Länge wiedergegeben und etwas ausführlicher kommentiert werden soll, heißt es dazu:

> Das *Wort des jetzigen Zeitalters* wird am richtigsten geschildert mit dem Ausdruck, daß es ein *Wort des Geistes* ist. Es beginnt mit dem neuen Weltalter, also mit der Reformation und sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften. Es ist aber *zuerst* das *falsche* Wort des Geistes erschienen und erst jetzt beginnt das rechte Wort sich wieder zu erheben zum Kampf, dessen Triumph (das ewige Wort auf dem weißen Rosse) den Anbeginn der Epoche der triumphierenden Kirche bezeichnet, welche Epoche nicht mehr in die Reihe und Zahl der Weltalter gehört, sondern den *Schluß* derselben bildet. Das falsche Wort des Geistes ist zuerst in der Reformation selbst und im Protestantismus, der sogenannten Aufklärung erschienen, dann überhaupt in der Wissenschaft und Geistesbildung. – Der sogenannte animalische Magnetismus ist in dieser Beziehung unendlich wichtig und kündigt sich vollkommen an, wie eine Epoche machende Begebenheit der innern esoterischen Weltgeschichte. Wir hatten bis jetzt nur ein *materielles* Wissen (physisch-mathematisches – oder philologisch-historisches) und ein dialektisches oder *ideelles*. Hier tritt nun ein neues magnetisches und magisches Wissen auf, ein Geisterwissen; aber kein ideell erdachtes, sondern ein ganz

120 Mehr dazu in Baier, Karl: Romantischer Mesmerismus und Religion, in: Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen 1790–1820, hg. v. Daniel Cyranka u. a., Würzburg: Königshausen und Neumann 2020, 13–55. Siehe dazu auch Sziede, Maren: Priest-Doctors and Magnetisers: Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century, in: The Occult Nineteenth Century. Roots, Developments and Impact on the Modern World, hg. v. Lukas Pokorny / Franz Winter, Cham: Palgrave McMillan 2021, 37–59.

> factisches. *Noch* ist es in Hinsicht seines Charakters der Aechtheit oder Falschheit von ganz unentschiedner, oder vielmehr zwiefacher und doppelter Natur; kann dämonisch mißbraucht werden und göttlich der Religion dienen. Als beginnendes *Geisterwort* aber ist es die erste Regung der neuen Zeit, und der eigentliche Wendepunkt der gegenwärtigen Entwicklung.[121]

Um Schlegels Rede von einem „Wort des jetzigen Zeitalters" zu verstehen, die das Zitat eröffnet, ist zu beachten, dass er hier, wie auch in anderen Notizen und späten Schriften, unter „Wort" das Offenbarwerden Gottes versteht, das in diesem Fall auf die gegenwärtige historische Situation zugeschnitten ist. Mit der Charakterisierung dieses Wortes als „Wort des Geistes" bezieht er sich auf Joachim von Fiores Einteilung der esoterischen Weltgeschichte in drei Epochen, deren letzte die des Hl. Geistes ist. Er nahm an, dass jede dieser Epochen keimhaft schon am Ende der vorhergehenden in Erscheinung tritt:

> Die Religion der neuen Epoche tritt in jeder Weltperiode schon im Keim und ersten Anfang in dem letzten Zeitraum ein des früheren Weltalters; z. B. *Abraham* – Moses. Dann Christus vor Constantin die Epoche wo die neue Religion noch im Stillen keimt, in ecclesia pressa ist; so beginnt auch jetzt, aber nur im Keim und ecclesia pressa – die Religion des *Geistes*.[122]

Der Gedanke des Aufkeimens der neuen Zeit in der alten spielt auch in dem vorliegenden Text eine Rolle, insofern das wahre Wort des Hl. Geistes zunächst nur vereinzelt und zweideutig erscheint, ja an seiner Statt sogar zunächst ein falsches Wort des Geistes auftritt, bevor sich das wahre zu erkennen gibt. Auch dies geschieht zunächst nicht eindeutig, weil der Mesmerismus nach Schlegels Meinung ein vieldeutiges Phänomen ist, worauf gleich noch einzugehen sein wird.

„Das ewige Wort auf dem weißen Rosse" ist eine Anspielung auf den ersten der vier apokalyptischen Reiter aus Offb 6, die als Boten der nahenden Apokalypse auftreten. Indem Schlegel den Reiter als das „das ewige Wort" bezeichnet, schließt er sich einer seit der Antike existierenden Deutung an, die Jesus Christus mit dem Reiter auf dem weißen Pferd identifiziert. Es ist damit auch klar, dass es sich bei der heraufziehenden Epoche um die Endzeit handelt, was Schlegel ja auch explizit sagt.

Das Epochale des animalischen Magnetismus liegt für ihn an dieser Stelle darin, dass er den akademisch anerkannten Formen des Wissens: Naturwissenschaft, Mathematik, Philologie und Geschichtswissenschaft sowie der Philosophie und Theologie das magnetische Wissen hinzufügt. Die Aufnahme des Mesmerismus in den Kanon der Wissenschaften war kein abwegiger Wunsch Schlegels.

121 KSA Bd. 19, 336 [246].
122 KSA, Bd. 21, 330 f. [164] (Herv. i. T.)

Eine Prüfungskommission der Preußischen Regierung hatte im Jahr 1816 den animalischen Magnetismus als ernstzunehmende medizinische Richtung eingestuft, was seiner Akademisierung in Deutschland Tür und Tor öffnete. In der Folge wurden Lehrstühle für Mesmerismus an Universitäten in Berlin und anderen deutschen Städten wie Bonn, Tübingen und Jena eingerichtet, die dafür sorgten, dass der Mesmerismus auf Jahre hin akademisch gelehrt und beforscht werden konnte. Vermehrte Publikationen in diversen Fachzeitschriften und Monographien auf (mehr oder weniger) akademischen Niveau waren die Folge. Damit wurden auch die von den Somnambulen berichteten Jenseitserfahrungen ein, wenn auch randständiges akademisches Thema.[123]

Schlegel bezeichnet das mesmeristische Wissen als „Geisterwissen". Der Terminus „Geister" bezieht sich nach dem christlichen Verständnis der damaligen Zeit primär auf Verstorbene, (Heilige, im Fegefeuer Büßende, Verdammte), Engel oder Dämonen (gefallene Engel). Er ist sich dessen bewusst, dass das neue Wissen über diesen Bereich in einem säkularem Zusammenhang generiert wird, nämlich im Rahmen einer medizinischen Heilmethode. Der Vorteil davon liegt seiner Meinung nach darin, dass der Mesmerismus nicht von vorneherein so falsch liegt wie das durch die heidnischen Religionen verdorbene magische Wissen der vorchristlichen Zeit. Im Moment sei er indifferent: fähig zum Guten und Bösen; nicht mehr heidnisch geprägt, aber doch auch noch nicht im Dienst der wahren Religion und deshalb anfällig dafür, zu dämonischen Zwecken missbraucht zu werden. Er kritisiert die Mesmeristen seiner Zeit dafür, nicht zu sehen, dass der somnambule Zugang zur Geisterwelt auch die Möglichkeit dämonischer Einflüsse mit sich bringt.[124] Nichtsdestotrotz markieren die Jenseitskontakte der somnambulen Hellsehenden für ihn den Beginn des Zeitalters des Geistes. Der natürliche Magnetismus müsse nur ins Christentum integriert werden, um sein Potential zur Transformation der Weltgeschichte ganz zu entfalten. Eine Notiz aus dem Umfeld des zitierten Textes faßt diese Thematik zusammen:

> Zur Rechtfertigung des jetzigen Magnetismus, obwohl er größtentheils nur noch der bloß *natürliche* ist, wie im heidnischen Alterthum, läßt sich sagen, daß eben *jetzt* auch dieser natürliche Magnetismus durch den *christlichen* Glauben und das *Gebet* wiedergeboren, neu belebt und zu einer höheren geistigen Bedeutung und Beziehung verklärt werden kann und soll. – Der natürliche Magnet[ismus] ist jetzt indifferent, d. h. der guten und himmlischen Richtung ebenso fähig als der bösen. An und für sich selbst ist er aber nicht mehr böse, wie er es *bei den Heiden war*, wegen der Beziehung auf die falschen Götter, und des daher entstandenen Rapports mit den bösen Geistern; worin also die Kirchenväter ganz richtig lagen.[125]

123 Vgl. zur Akademisierung des Mesmerismus und ihren Folgen Baier: Romantischer Mesmerismus und Religion, 19, 51.

124 Vgl. KSA, Bd. 19, 346 [288].

125 KSA, Bd. 19, 345 [287] (Herv. i. T.)

Als Mitglied der katholischen Kirche bewegte man sich damals mangels einer lehramtlichen Stellungnahme als Anhänger*in des Mesmerismus in einer Grauzone. Freilich lag es nahe, das „Geisterwissen" der Somnambulen als Zauberei auszulegen, die auf einem verwerflichen Pakt mit dem Teufel beruhte. Schlegel und den anderen Vertreter*innen der mesmeristischen Avantgarde in der katholischen Kirche war dieser Deutungsrahmen geläufig. Sie glaubten, wie das obige Zitat von Schlegel belegt, selber daran, dass mesmeristische Praxis zu dämonischer Magie missbraucht werden kann. Die Christianisierung des Mesmerismus, die dieser Gefahr begegnen sollte, war ein bisher unerprobter Weg, der nicht mit großer Zustimmung rechnen konnte. Von Klemens Maria Hofbauer, dessen Wort für Schlegel großes Gewicht hatte, erhielt er in Bezug auf seinen mesmeristischen Katholizismus eine Abfuhr.[126] So schien es angeraten, den mesmeristischen Kreis, der an der Entwicklung eines christlichen Mesmerismus arbeitete als esoterischen „psychischen Verein" im oben dargelegten Sinn zu führen und mit der Exoterisierung seiner Praktiken zu warten, bis er sich bewährt hatte und das Zeitalters des Hl. Geistes in einem fortgeschritteneren Stadium angelangt sein würde.[127]

Schlegels Überlegungen zu einem christlichen Mesmerismus ähneln denen eines anderen katholischen Philosophen: Franz von Baader, den er 1812 persönlich kennengelernt hatte und der zu seinem engeren Bekanntenkreis gehörte.[128] Baader, der mit einem Beitrag zu Saint-Martin in Schlegels Wiener Zeitschrift Concordia vertreten war, interessierte sich schon seit Jahren für den Mesmerismus und publizierte 1817/18, just zu der Zeit als die Lehre vom animalischen Magnetismus und die Entrückungszustände der Somnambulen Schlegels Denken zu prägen begann, zwei einschlägige Schriften *Ueber die Ekstase oder das Verzückt-*

126 Vgl. die dazu erzählte Anekdote in Brunner, Sebastian: Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit. Miniaturen zur Kirchengeschichte von 1789–1820, Wien: Braumüller 1858, 271.

127 Kirchliche Lehrentscheidungen zum Thema gab es erst 1841 und 1847 in Gestalt von Dekreten des Hl. Officiums, denen 1856 eine Enzyklika über den Missbrauch des Magnetismus folgte. Diese Dokumente erlauben die rein therapeutische Anwendung, sofern eine ausdrückliche oder implizite Anrufung des Teufels ausgeschlossen werden kann, und keine unnatürlichen Ziele, wie etwa der Blick ins Jenseits oder die Kommunikation mit Verstorbenen angestrebt werden würde. Mesmeristische Theorien, die versuchen würden, Übernatürliches aus natürlichen Prinzipien zu erklären, werden als täuschend und häretisch verworfen. Eine kleine Zahl recht willkürlich ausgewählter mesmeristischer Werke landete auf dem Index der verbotenen Bücher. Vgl. dazu Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw. und ins Deutsche übertragen von Peter Hünermann, Freiburg: Herder 41. Aufl. 2007, 778 f. Eine zusammenfassende Interpretation der Lehrentscheidungen gibt Wirthmüller, Johann Baptist: Die moralische Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensätzen, Freiburg: Herder'sche Verlagsbuchhandlung 1881, 628–637.

128 Vgl. Breuer: Lebensstationen, 26.

sein der magnetischen Schlafredner und *Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin*. Auch er war der Meinung, dass der magnetische Kontakt mit der Welt (inklusive der Geisterwelt) der Heiligung bedürfe und eingebettet in Gebetspraxis als eine Art christliches Sakrament praktiziert werden sollte.[129]

Schlegel war außerdem mit dem ebenfalls katholischen Philosophen und Mediziner Carl Joseph Hieronymus Windischmann befreundet, der im Jahr 1818 an die Universität Bonn berufen wurde, wo er christliche Philosophie lehrte und an der medizinischen Fakultät Vorlesungen zum animalischen Magnetismus hielt.[130] Er hat die bei Schlegel schon anklingenden Überlegungen zur Christianisierung des animalischen Magnetismus 1824 in einem Buch ausführlich entwickelt.[131] Für Windischmann ist der Magnetismus die Krönung wahrhaft christlicher Heilkunst. Er plädiert für die enge Zusammenarbeit von Magnetiseuren und Priestern.

Von 1818 an war für Schlegel die Annahme der Existenz eines vom organischen Körper verschiedenen, geistigen Körpers „der erste Grundsatz" der mesmeristischen Lehre und zugleich ein Prinzip, das er seinem eigenen Denken zugrunde legte. Er nennt diesen Körper in seinen Aufzeichnungen auch Lichtkörper oder Lebensäther, Nervenäther bzw. Luftgeist.[132] Er geht davon aus, dass der grobstoffliche, organische und der Lichtkörper sich im Tod voneinander lösen, und dass ihr Konnex schon zu Lebzeiten gelockert werden kann und soll, was somnambule Zustände hervorruft, die einen Blick ins Jenseits ermöglichen. Ganz ähnliche Gedanken finden sich in Jung-Stillings *Theorie der Geisterkunde* (1808), der allerdings Vorbehalte gegenüber der bewussten Kultivierung somnambulen Geisterwissens äußert, weil sie nicht zu den Aufgaben gehören würde, die der Mensch während seines Erdenlebens zu erfüllen habe.

Schlegel zieht das Konzept des Lichtkörpers zur Interpretation von drei Dingen heran, die in dieser Lebensphase für ihn von großer Bedeutung sind: 1) Die

129 Näheres zu Baaders Mesmerismus in Weder, Katharine: Baader und der Thierische Magnetismus, in: Baaderiana 3/2015, 59–81.

130 Windischmann gab nach Schlegels Tod dessen zwischen 1804 und 1806 gehaltenen philosophischen Vorlesungen heraus.

131 Carl Joseph Hieronymus Windischmann: Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut. Ein Versuch zur Vereinigung dieser Kunst mit der christlichen Philosophie. Leipzig: Carl Cnobloch 1824.

132 Vgl. KSA, Bd. 19, 345 f. [288]. Manchmal unterscheidet er zusätzlich noch zwischen einem geistigen und einem astralischen bzw. siderischen Lichtkörper, vgl. dazu KSA, Bd. 19, 326 [193]. Die detaillierte Untersuchung der esoterischen Anthropologie Schlegels ist ein Forschungsdesiderat. Vgl. zu den Konzepten eines feinstofflichen Leibes der damaligen Zeit und ihrer Vorgeschichte Stengel, Friedemann: Lebensgeister – Lebenssaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten, in: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk u. a., Berlin/Boston: De Gruyter 2013, 340–378.

Erfahrungen der Somnambulen; 2) die christliche Askese und 3) die sublimierte Erotik der geistlich-magnetischen Freundschaft. Abtötung der sinnlichen Freuden im christlichen Sinn würde den Lichtkörper von seinen irdischen Banden befreien. Diese Ablösung bedeute keine Abwendung von der Welt und den Mitmenschen, sondern ermögliche die Entfaltung einer spirituellen Verbundenheit „die magisch geistliche und christlich magnetische *Verbindung*, Hülfe und Mitwirkung" die durch fleischliche Vermischung nur gestört und behindert werden würde.[133] Damit hatte er ein Erklärungsmodell für die intensiven zölibatär-polyamorösen Beziehungen zu Frauen, mit denen er sich magnetisch verbunden wähnte.

Schlegel entwickelte kein System von verschiedenen Stufen des Somnambulismus, wie das berühmte Lehrbuch von Kluge, das er und sein Freund der Maler/Magnetiseur Ludwig Schnorr benutzten.[134] Er kennt aber einen „höheren magnetischen Schlaf", den er sich mit Hilfe der Theorie des feinstofflichen Körpers als Isolation des Nervenäthers von der Blutseele und dem äußeren organischen Körper vorstellt. Der subtile Körper würde dabei aktiv bleiben, so dass er „zu einem geistigen äußeren Anhaltspunkt hingezogen oder angeknüpft und festgehalten wird. – Selbst ein # [magnetisch] einwirkendes *Gestirn* kann ein solcher Anhaltspunkt sein und werden, zu welchem sich der im Schlaf Erhöhte *hingezogen* fühlt".[135] In der Tat berichteten die Somnambulen in Schlegels Kreis während ihrer Trancezustände recht oft davon, mit Planeten, Kometen und Fixsternen in Beziehung zu stehen, ihren Einfluss zu spüren etc. Seine Erfahrungen mit Gräfin Leśniowska zusammenfassend, schreibt er in einem Brief an Christine von Stransky:

> Dieser wunderbare Zustand nun des inneren Seelenschauens ist ganz eigentlich dazu bestimmt, die Herrlichkeit Gottes in den Wundern seiner Schöpfung zu offenbaren, und eben dazu läßt die Vorsehung einen oft in diesen Zustand gerathen, um solchen, denen es bestimmt ist, eine höhere Erleuchtung schon hier zu gewähren; denn zu manchen Werken sind wir nicht ausgerüstet und haben nicht die Stärke und das nöthige Licht, wenn nicht der Schleyer, der jenes Leben und das Geisterreich verdeckt, zum Theil wenigstens gehoben und uns ein kurzer Blick dorthin gegönnt wird.[136]

133 KSA, Bd. 19, 343 [275] (Herv. i. T.)

134 Kluge, Carl Alexander Ferdinand: Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel, Wien: Verlag der Franz Haas'schen Buchhandlung 1815 (Die Berliner Erstausgabe erschien bereits 1811 bei C. Salfeld). Vgl. dazu und zum Folgenden Ursula Behler in ihrer Einleitung zu KSA, Bd. 35, XI-XLVI, XXXII-XXXV.

135 Vgl. KSA, Bd. 22, 301 f.

136 Schlegel, Friedrich: Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky geborene Freiin von Schleich, hg. v. M. Rottmanner. Erster Band, Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint 1975, 19 f. (Brief vom 28. August 1821).

Hier verbindet Schlegel das Hellsehen im Rahmen mesmeristischer Behandlungen mit dem Motiv der Uroffenbarung, die er, wie gezeigt, als Erleuchtungserfahrung konzipierte und mit seinem Konzept einer Urreligion, die Gott als in seiner Schöpfung gegenwärtig erkennt und verehrt. Außerdem wird dieser Komplex mit dem seit dem Spiritismus der Spätaufklärung aktuellen Thema der Verbindung des Menschen mit dem Geisterreich zusammengebracht, das wie gezeigt, für seine Theorie des Somnambulismus als „Geisterwissen" fundamental ist.[137]

Der letzte Abschnitt des vorliegenden Beitrags widmet sich Schlegels esoterischem Wiener Zirkel, in dem seine Überlegungen zur heilsgeschichtlichen Relevanz des Mesmerismus und zur Bildung esoterischer Gruppen in der katholischen Kirche konkrete Gestalt annahmen.

4.7 Schlegels mesmeristischer Kreis

1818 wurde der sechsundvierzig Jahre alte Schlegel von seinem Posten als Legationssekretär bei der Österreichischen Gesandtschaft am Frankfurter Bundestag von seinen unzufriedenen Vorgesetzten abberufen und in den Ruhestand geschickt. Das Scheitern seiner politischen Karriere brachte dem Frühpensionisten nicht nur die finanziellen Probleme zurück, mit denen er zeitlebens zu kämpfen hatte. Sein Leben bekam dadurch eine noch stärkere religiöse Ausrichtung. Er bewegte sich nun am Rande der politischen und sozialen Eliten im Kreis einer katholischen Erneuerungsbewegung, die von dem charismatischen Redemptoristen Klemens Maria Hofbauer angeführt wurde und der auch andere Wiener Romantiker, u. a. Adam Müller, Eichendorff und Zacharias Werner angehörten. Seit dem Herbst/Winter 1819 lebte Schlegel, wie er Christine von Stransky in einem Brief einige Jahre später mitteilt, „in Enthaltsamkeit und im Geist der Busse, wenigstens mit dem festen Willen". Darüber hinaus führt er in diesem Brief aus, er habe im Frühjahr 1822 eine Generalbeichte abgelegt, „um auf andere zu wirken und ihre Seelen zu Gott führen" zu können.[138] Schlegel rechnete aufgrund zahlensymbolischer Überlegungen damit, am 1. Februar 1829 ins Priesteramt einzutreten, was freilich durch seinen Tod am 12. Januar dieses Jahres vereitelt wurde.[139]

137 Zur spiritistischen und chiliastischen Seite von Schlegels Mesmerismus vgl. Sawicki, Diethart: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002, 149–157.

138 Brief an Christine von Stransky vom 10.12. 1821, in Schlegel: Briefe an Frau Christine von Stransky, 378 f.

139 So Ursula Behler, KSA, Bd. 35, XLIV unter Berufung auf KSA, Bd. 22, 417 [35]. Schlegels Wunsch, Priester zu werden, war den engsten Vertrauten seines Zirkels bekannt. Für die Pries-

Kurz vor seiner Abreise nach Wien hatte er in Frankfurt die Gräfin Franziska Leśniowska kennengelernt und sich mit ihr befreundet.[140] Nach Wien zurückgekehrt, bezog er eine Wohnung in der Gasse, in der die Gräfin lebte. Sie war die gutsituierte Witwe des k. k. Kämmerers Kazimierz Leśniowski, der 1810 im Alter von 39 Jahren Selbstmord verübt hatte. Die Gräfin hatte zwei Söhne mit Kazimierz, für die Schlegel später die Mitvormundschaft übernahm, so dass er formalrechtlich die Rolle ihres verstorbenen Ehegatten für sie einnahm. In Sachen Religion lagen Schlegel und seine Freundin auf einer Wellenlänge. Leśniowska war wie er eine begeisterte Anhängerin Hofbauers.

1820 erkrankte sie für längere Zeit, woran genau ist nicht bekannt. In den Protokollen wird eine Erkrankung der Milz erwähnt, die mit Krämpfen und Koliken verbunden war, außerdem Schmerzen im Herzbereich, Durchfall und andere wechselnde Beschwerden. Am 2. Februar 1820 wurde die Kranke zum ersten Mal und noch ohne Anwendung mesmeristischer Techniken während einer ärztlichen Behandlung hellsichtig und hatte dabei u. a. eine Vision von Schlegel im Ornat eines katholischen Priesters, was offenbar einem unausgesprochenen Wunsch Schlegels entsprach. Er hielt acht Jahre später in einer schwer zu interpretierenden persönlichen Aufzeichnung fest, dies sei für ihn der „äußere Anfang“ für „*die innere Entwicklung des verborgenen* # [magnetischen, psychischen, KB] *Lichts*“ gewesen.[141]

Da die konventionell behandelnden Ärzte mit ihren Mitteln erfolglos blieben, wandte man schließlich eine magnetische Behandlung an.[142] Schlegel nahm an dieser Therapie und an der von mindestens drei anderen Patientinnen als Protokollant teil. Gelegentlich fungierte er auch als Assistent der behandelnden Magnetiseure. Bald schrieb er nicht mehr nur den Therapieverlauf nieder, sondern stellte auch Fragen, deutete die auftretenden Visionen und trat im Rahmen der Behandlungen als „Seelenführer“ auf. In dieser Funktion begleitete er sechs Jahre lang (1820–1826) fast täglich die Therapie seiner Freundin. Er hielt den Ablauf der Sitzungen in einem handschriftlichen „Tagebuch über die magnetische Behand-

terweihe hätte es der Zustimmung seiner Frau und der Auflösung der Ehegemeinschaft bedurft. Schlegel war wohl davon überzeugt, dass Dorothea früh sterben würde, da sie zeitlebens kränkelte. Tatsächlich überlebte sie ihn aber um zehn Jahre. Vgl. dazu die Anmerkung des Herausgebers in Schlegel: Briefe an Frau Christine von Stransky, 58.

140 Wichtiges zu Leśniowska und ihrer Beziehung mit Schlegel siehe KSA XXX, 450, 635 f.

141 KSA, Bd. 22, 415 [29]. So jedenfalls deutet Ursula Behler die Stellen in ihrer Einleitung zu KSA, Bd. 35, XLIII.

142 Es ist nicht sicher, dass die Teilnahme an der Behandlung Leśniowskas Schlegels erste Berührung mit mesmeristischer Praxis darstellte. Der Brief an Stransky vom 18. Juni 1821 legt nahe, dass Schlegel schon 1819 an magnetischen Sitzungen teilnahm. Siehe dazu auch KSA, Bd. 30, 324.

lung der Gräfin Leśniowska“ fest, welches erst 1967 entdeckt wurde und heute als Band 35 der kritischen Ausgabe gedruckt vorliegt.

Die behandelnden Ärzte waren zunächst die beiden bekanntesten Magnetiseure Wiens, Johann von Malfatti (1775–1859) und Franz Röhrig.[143] Gegen Ende des Jahres wurde Ludwig Ferdinand Schnorr von Carolsfeld (1788–1853) hinzugezogen und schlüpfte in die Rolle des hauptsächlich behandelnden Magnetiseurs. Schnorr und Schlegel kannten einander bisher nur flüchtig. Am Krankenbett der Gräfin wurden sie schnell Freunde. Der im deutschen Königsberg geborene Maler stammte aus einem protestantischen sächsischen Adelsgeschlecht. Er studierte an der Wiener Kunstakademie, und gehörte zusammen mit seinem Bruder Julius, der ebenfalls in Wien Kunst studierte und von den beiden der begabtere Maler war, der romantischen Kunstrichtung der Nazarener an, deren Vertreter nicht selten mit dem Katholizismus sympathisierten, oder zu ihm konvertierten. Schnorr wurde wahrscheinlich von Schlegel in den Hofbauer-Kreis eingeführt. Er war mit einer Katholikin verheiratet und dachte schon seit längerer Zeit daran, zu konvertieren. Der Einfluss Hofbauers, die Freundschaft mit Schlegel und die Erfahrungen mit dem Magnetisierens bestärkten ihn darin, so dass er 1821 katholisch wurde und sich bei den Redemptoristen taufen ließ.[144]

Es gab mehrere Gründe, warum Schnorr schnell die Rolle des Hauptmagnetiseurs übernahm, wohingegen die Ärzte Malfatti und Röhrig nur noch dann und wann zugegen waren. Immerhin hatte Leśniowska, bevor er hinzugezogen wurde, in einer Vision den Mann mit der größten magnetischen Kraft in Wien gesehen, den Schlegel, von dem wir wissen, dass er in dieser Zeit an einer näheren Bekanntschaft mit Schnorr interessiert war, nach einigem Rätselraten als unseren

143 Malfatti war ein renommierter Vertreter der romantischen naturphilosophischen Medizin. Er behandelte unter anderem Ludwig van Beethoven und wirkte wesentlich am Aufbau der Heilbäderkultur (Bad Ischl, Bad Vöslau) in Österreich mit. 1837 wurde er der erste Präsident der von ihm gegründeten k. k. Gesellschaft der Ärzte. Noch heute erinnern die Malfattigasse und der Malfattisteig in Wien an den berühmten Arzt. Seine späten *Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens* (1845) ähneln mit ihrer Zahlensymbolik dem Denken seines Freundes Schlegel. Die französische Ausgabe dieses Werks hat eine interessante Rezeptionsgeschichte, wurde doch der berühmte französische Okkultist Papus (Gérard Encausse) von ihm beeinflusst. Außerdem schrieb der Philosoph Gilles Deleuze die Einleitung zur französischen Neuauflage von Malfattis Werk, die im Jahr 1946 erschien.

144 Die Bedeutung des Konversionsmotivs in Schlegels mesmeristischem Zirkel und besonders hinsichtlich des Gemäldes der Hl. Cäcilia, auf das unten eingegangen wird, beleuchtet Mattern, Pierre: Konversionswissen und seine Inszenierung in Friedrich Schlegels Heilbehandlung der Gräfin Leśniowska 1820–1826, in: Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext, in: Schlegel-Studien 5/2014, 202–217.

Maler identifizierte.[145] Schnorr hatte damals bereits seinen todkranken Bruder Eduard mit ärztlichem Einverständnis (erfolglos) magnetisiert.

Außerdem hatte die Gräfin schon in der Sitzung, in der Schnorr als der Mann mit der größten magnetischen Kraft in Wien erkannt worden war (4. Dezember 1820), den Wunsch geäußert, der Künstler möge die Frauengestalt malen, die ihr seit einiger Zeit im somnambulen Zustand erschien.[146] Es war also von Beginn an auch Schnorrs Expertise als Maler gefragt. In der ersten von Schnorr geleiteten Behandlung hatte sie auch prompt wieder eine Vision dieser Frau, die in der Folge als Hl. Cäcilia identifiziert wurde (siehe unten). Leśniowskas Wunsch ging in Erfüllung. Schnorr malte nach ihren Vorgaben ein Gemälde der Heiligen, worauf gleich noch einzugehen sein wird.

Sicher trug auch die rechtlich prekäre Lage des Mesmerismus ihres dazu bei, dass Schnorr an die Stelle der bekannten Ärzte trat.[147] Der in medizinischen Belangen mächtigste Mann im Staat, der kaiserliche Leibarzt Andreas Joseph von Stifft (1760–1836), repräsentierte den Geist der Restauration in der Medizin.[148] Er war als Staatsrat nicht nur für die Medizin, sondern für die gesamte Wissenschaftsabteilung des Rates zuständig und setzte seine Abneigung gegen wissenschaftliche Neuerungen mit polizeistaatlichen Mitteln durch. Moderne medizinische Ansätze einschließlich der umstrittenen Methoden der Brownschen Medizin, Homöopathie und des Mesmerismus wurden durch Verbote und behördliche Schikanen zurückgedrängt.

1815 verbot man das Versetzen in somnambulen Schlaf, sowie das Magnetisieren von Menschen und Wasser. 1816 wurden drei Wiener Ärzte in Sachen Magnetismus angezeigt: die uns schon bekannten Malfatti und Röhrig sowie ein weiterer. 1818 erging ein Befehl an die Bezirkskommissariate, alle Personen, die andere magnetisieren und in magnetischen Schlaf versetzen, den Behörden zu melden. 1821 wurde Malfatti noch einmal als Übertreter des Magnetismus-Verbots aktenkundig und diesmal sogar vor Gericht gestellt, wo er anscheinend mit scharfen Auflagen davonkam. 1824 wurde neuerlich ein Verbot des Magnetisierens ausgesprochen.

Wie in autoritären Systemen üblich, gab es auch im damaligen Österreich ein komfortables Schlupfloch, das es erlaubte, Repressalien zu entgehen: gute Beziehungen zu den Machthabern. Sie ermöglichten auch Schlegel und Schnorr ihre

145 Siehe KSA, Bd. 35, 13.

146 Ebd., 15.

147 Vgl. dazu Weitzel, Ursula: Thierischer Magnetismus in Wien. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien 2003.

148 Vgl. Lesky, Erna: The Vienna Medical School of the 19th Century, Baltimore and London: The John Hopkins University Press 1976, 16 f.

mesmeristischen Behandlungen unbehelligt durchzuführen. Schnorr erhielt im Winter 1822 oder wenig später die von Kaiser Franz mündlich erteilte Erlaubnis, als Magnetiseur tätig zu sein. Stifft war gegen diese Entscheidung von höchster Stelle, akzeptierte sie aber und schritt nicht ein.[149] Schnorr, der nach dem Tod Schlegels weiterhin abseits der Öffentlichkeit als Magnetiseur tätig war, blieb bis an sein Lebensende von den Behörden unbehelligt.

Die magnetische Therapie der Gräfin, bei der von Anfang an neben der Behandlung ihrer Krankheiten auch ihre spirituelle Entwicklung und Visionen religiösen Inhalts wichtig waren, endete 1826 mit ihrer Entscheidung, in den Orden der Barmherzigen Schwestern vom Hl. Vincent von Paul einzutreten.[150]

Um das Trio Leśniowska, Schlegel und Schnorr herum bildete sich in den Jahren ihrer Behandlung eine Gruppe von Menschen, die von Schlegel spirituell betreut wurden und auf die eine oder andere Weise für die somnambule Trance und den Mesmerismus eingenommen waren. Neben Leśniowska wurde Christine von Stransky die für Schlegel wichtigste Frau in diesem Kreis. Sie war verheiratet und Mutter zahlreicher Kinder, lebte in Eichstätt, Augsburg und München. Schlegel hatte die von ihm als „Seelenfreundin“ oder auch „Schwester in Christo“ titulierte Aristokratin schon 1808 in Wien kennengelernt und beide glaubten seit dieser Zeit in einer mystisch-magnetischen Seelenverbindung zu stehen. Von 1821 an schrieben sie sich regelmäßig. Christine von Stransky erzählte ihm damals von ihren nervösen Leiden, Krisen und Visionen. Schlegel wollte daraufhin durch Gebetsvereinigung in einen vertieften magnetischen Rapport mit ihr gelangen, um sie zu heilen und fungierte hauptsächlich in brieflicher Kommunikation als intimer Freund, sowie Berater in weltlichen und religiösen Belangen. 1824 ließ sich der Mann Christine von Stranskys von ihr scheiden und Schlegel half ihr in dieser schwierigen Lebensphase, wo er konnte. Treffen zwischen den beiden waren selten. Er magnetisierte sie bei diesen Gelegenheiten zweimal (1825 und 1827), worauf sie jedesmal mit monatelangen schmerzhaften Stigmatisationen reagierte.[151]

Zu dem Kreis gehörten außerdem noch die Wiener Ursulinerin Marianne Häcking (Mutter Agnes) und die in Paris wohnhafte Victorine Gräfin von Sainte-Aulaire, mit der sich Schlegel bei einem Kuraufenthalt in Wiesbaden 1818 ange-

149 KSA, Bd. 35, XXV, 278.

150 Am 11. 12. 1821 schrieb Schlegel an Christine von Stransky, dass Leśniowska nicht mehr wirklich krank sei, vielmehr zum Erstaunen ihrer selbst und aller Leute gesund und gut aussehe. Allerdings sei ein unsichtbarer Keim, der ihre Gesundheit gefährde, immer noch in ihrer „innern Organisation“ präsent. Vgl. Schlegel: Briefe an Frau Christine von Stransky, 42.

151 Vgl. Rottmanner, Max: Einleitung, in: Schlegel, Friedrich: Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky geborene Freiin von Schleich, hg. v. M. Rottmanner. Erster Band, Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint 1975, IV-XX, S. XVII-XX.

freundet hatte. 1821/22 war auch der Gesundbeter Fürst Alexander zu Hohenlohe mit von der Partie, ein Priester, der damals mit seinen Heilungen viel Aufsehen erregte. Nachdem Schnorr und Schlegel von Zudringlichkeiten Hohenlohes gegenüber der Somnambulen Maria Schmid erfahren hatten, wurde er als Verräter der heiligen Sache betrachtet und fortan gemieden.[152]

Zu erwähnen ist zudem noch eine nicht genau bestimmbare Anzahl weiterer Somnambulen, neben der genannten Maria Schmid vor allem Marie Albrecht und Cäcilia P., von denen man außer ihren Namen und den überlieferten Behandlungsprotokollen wenig weiß.

Die Kerngruppe besuchte so oft wie möglich Gottesdienste, wobei die Somnambulen auch bei dieser Gelegenheit mit Visionen aufwarteten, nahm selbstverständlich an den Festen des Kirchenjahrs teil und ging regelmäßig zur Beichte. Ein Problem des Kreises bestand darin, dass nur einige Mitglieder in Wien wohnten und die Verbindung mit den anderen einzig durch einen emsigen Briefverkehr, in dessen Zentrum Schlegel stand, in etwa aufrechterhalten werden konnte. Man absolvierte zur selben Zeit stattfindende Morgen-, Mittags- und Abendgebete und verabredete fallweise zusätzlich andere Tageszeiten, um sich im Gebet miteinander und mit Gott zu vereinen. Nicht selten tauschte man sich über die Erfahrungen, die man dabei gemacht hatte, aus. Auch betete man regelmäßig füreinander.

Die Hl. Cäcilia wurde in der Gruppe besonders verehrt. Man bat im Gebet um ihren Beistand und gedachte ihrer an ihrem Namenstag. Mehrere Somnambule hatten Erscheinungen von ihr. Besonders für Schnorr wurde sie zur Schutzheiligen, auf die er sich oft bezog. Die Initialzündung für all das waren Leśniowskas Visionen von einer Frauengestalt, die Schlegel zunächst für die Muttergottes hielt. Doch zwischen Winter 1820 und Ende 1821 konnte die Gräfin nach und nach genaueres zu ihrem Erscheinungsbild sagen, so dass sie schließlich von Schnorr als Hl. Cäcilia identifiziert wurde. Er malte „Die Hl. Cäcilia“, eines seiner bedeutenderen Gemälde, nach den Beschreibungen der Gräfin (Abb. 1).[153]

Schnorr hielt sich relativ genau an die von Leśniowska angegebenen Details, die Schlegel in seinen Protokollen anführt. Das Bild zeigt die Heilige in grünem Gewand über der Erde schwebend, den Blick nach unten der irdischen Welt zugewandt. Auf der Brust trägt sie ein rotes IHS als Zeichen Jesu Christi. Zu ihrer Rechten schwebt eine kindliche Gestalt, die eine Lilie hält und die Heilige ansieht. Es

152 Vgl. KSA, Bd. 35, 347 ff. Siehe dazu auch den Brief von Schlegel an Christine von Stransky vom 11. Februar 1923 in Schlegel: Briefe an Frau Christine von Stransky, 98–103.

153 Zu dem Bild und seiner Rezeption vgl. Kirchberger, Nico: Schau(spiel) des Okkulten. Die Bedeutung von Mesmerismus und Hypnotismus für die bildende Kunst im 19. Jahrhundert, Berlin/München: Deutscher Kunstverlag 2016, 67–77.

handelt sich um jenen Engel, der laut der Legende der Heiligen ihre Keuschheit in der Hochzeitsnacht bewachen sollte. Cäcilia hatte, so die Erzählung, ein Gelübde abgelegt, ihr Leben Jesus Christus zu weihen. Sie wurde jedoch von ihren Eltern mit dem jungen Heiden Valerius verheiratet. Anstatt die Ehe zu vollziehen, erzählte Cäcilia ihrem Gatten von dem Engel und Valerius wünschte sich das himmlische Wesen selbst sehen zu können, wofür er sich taufen ließ. Als der Engel daraufhin auch ihm erschien, vereinbarten die beiden Eheleute, eine sog. Josefsehe, also eine Ehe in Keuschheit zu führen. Den Rest der Geschichte, die damit endet, dass Cäcilia als Märtyrerin für ihren Glauben hingerichtet wird,

Abb. 1: Ludwig Ferdinand Schnorr von Carolsfeld: Hl. Cäcilia. Öl auf Leinwand. 1822. Oberösterreichisches Landesmuseum, Linz.

spielt für Schnorrs Bild keine Rolle. Einzig der als ikonographisches Attribut von Märtyrer*innen bekannte Palmzweig, den die Heilige in der rechten Hand trägt, an dem Blutstropfen erkennbar sind, weist auf ihren gewaltsamen Tod hin. Ihr Heiligenschein breitet sich kreisförmig in Regenbogenfarben über das ganze Bild aus. Die links unten abgebildete Orgel gehört zu den traditionellen Attributen der Heiligen, die als Patronin der Kirchenmusik gilt. Ungewöhnlich ist, dass der Orgel Musik in Form von Lichtstrahlen entströmt.

Eine Bleistift- und Kreidezeichnung von 1858, die Schnorrs Sohn Carl für die Chronik der Familie anfertigte, veranschaulicht die überragende Bedeutung, die das Magnetisieren der Gräfin und insbesondere ihre Visionen von Cäcilia für ihn hatten (Abb. 2).[154] Die Zeichnung besteht aus einem altarähnlichen neugotisch anmutenden Triptychon, das von einem Spruchband überschrieben ist. Auf dem Band steht ein Zitat aus dem altestamentlichen Buch des Propheten Joel: „Ich will meinen Geist ausgießen über alles Volk“ (Joel 3,1 auch zitiert in Apg 2,17, auf dem Blatt irrtümlich Jesaia zugeschrieben). Der in der Apostelgeschichte zitierte Text fährt fort: „Und eure Söhne und Töchter sollen weissagen“ (auf der Zeichnung nicht mehr angeführt). Im vorliegenden Kontext ist das Zitat als Hinweis auf das anbrechende Zeitalter des Heiligen Geistes und die in der Endzeit verliehene Gabe der Weissagung durch Gesichte und Träume zu verstehen. Schlegels chiliastische Deutung des Mesmerismus könnte mit diesem Bibelspruch überschrieben werden. Außerdem steht etwas seitlich auf dem Spruchband der Name „Swedenborg“, wieso geht aus der Abbildung nicht hervor. Vielleicht einfach, weil Swedenborg damals der wohl berühmteste Geisterseher war; vielleicht auch sollte der Name des protestantischen Visionärs eine Verbindung des Bildinhalts mit der religiösen Familientradition suggerieren, aus der Ludwig Schnorr durch seine Konversion ausscherte.

Im Zentrum befindet sich ein gegenüber den anderen Illustrationen deutlich größeres Bild, das den Maler bei einer mesmeristischen Sitzung mit Leśniowska zeigt. Seine Hände liegen auf ihrem Haupt, eine geläufige Methode des Magnetisierens, und sie zeigt mit ihrer linken Hand auf eine im Hintergrund erstrahlende Vision der hl. Cäcilia, die genau Schnorrs Gemälde entspricht. Außerdem sieht man eine Staffelei mit einer leeren Leinwand und eine Farbpalette auf einem Tisch. Damit wird angedeutet, dass Schnorr die Vision der Somnambulen später auf die Leinwand bringen wird.

Der vom Betrachter aus linke Flügel des Triptychons zeigt Schnorr und seine Frau vor einem kleinen Sarg, in dem ein Kind liegt, das sicher eines ihrer frühver-

154 Vgl. zu der Zeichnung Sawicki: Leben mit den Toten, 154–156, sowie Kirchberger: Schau(spiel) des Okkulten, 79 f.

Abb. 2: Carl Schnorr von Carolsfeld, ohne Titel. 1858. Bleistift/Kreide-Zeichnung aus der Chronik der Familie Schnorr von und zu Carolsfeld. Mit freundlicher Genehmigung von Hansheinrich Schnorr von Carolsfeld.

storbenen Kinder darstellt. Neben anderen Verstorbenen sah die Gräfin während ihrer Sitzungen mehrmals ein verstorbenes Kind des Malers, unter anderem neben der Hl. Cäcilia oder ihr zu Füssen liegend.[155] Die Überwindung seiner Verzweiflung über den Verlusts seiner Kinder war eine wichtige Station in Schnorrs religiöser Entwicklung. Leśniowskas Jenseitsschau trug dazu ebenso bei, wie zu seiner schließlich erfolgenden Konversion. Letztere wird auf dem rechten Flügel des Triptychons dargestellt. Dort sieht man den Maler mit einem Priester an einem Altar stehend und das katholische Glaubensbekenntnis ablegend. Eine weitere Zeichnung in der Mitte des Sockelbereichs zeigt eine Szene mit mehreren Personen. Zwei im Zentrum stehende Männer umarmen einander, wahrscheinlich geht es um die Versöhnung Schnorrs mit seinem Bruder oder seinem Vater und der ganzen Familie, nachdem die Konversion des Malers den Familienfrieden zunächst empfindlich gestört hatte. Links und rechts von dieser Szene befinden sich zwei Arabesken, eine mit Malerpalette und eine, die nach Kirchberger ein aufgeschlagenes Buch und einen Kelch zeigt, möglicherweise ein Hinweis auf die doppelte Berufung Schorrs zur Malerei und zum religiösen Dienst, dem er als Magnetiseur und Seelenführer nachging.

Das Gemälde der Hl. Cäcilia sollte offenbar in einer Kirche als Altarbild dienen und war tatsächlich einige Zeit in Maria am Gestade, der Kirche der Redemptoristen, zu sehen.[156] Schnorr fertigte zusätzlich mehrere kleinformatige Wiederholungen des Bildes an, weil Nachfrage danach bestand. Eine davon schickte Schlegel an die polnische Gräfin Rosalia Rzewuska, die sie dem Zaren Alexander I. hätte überreichen sollen. Sie landete stattdessen bei der Frau des Zarenbruders, die sie anscheinend nicht weitergab.[157] Der Zar erschien öfter in den Visionen von Leśniowska. Die Vereinigung der orthodoxen Kirche mit der katholischen war als Teil der besonders von Schlegel erhofften baldigen endzeitlichen Union aller christlichen Kirchen ein chiliastisch aufgeladenes Thema, das den Kreis bewegte. An den Zaren knüpfte man diesbezüglich Hoffnungen und suchte den Kontakt mit ihm, um zur Annäherung der Kirchen beizutragen. Alexander zu Hohenlohe traf ihn 1822 in Wien zu einem Gespräch. Die Neigung Alexander I. zu esoterisch-mystischen Themen war bekannt. Er schmiedete 1815 die Heilige Allianz zwischen den Monarchen Russlands, Österreichs und Preußens als politischen Häuptern der drei großen Konfessionen. Der Entwurf zu diesem Bündnis, den Metternich dann redigierte, war sehr wahrscheinlich von drei Personen formuliert worden, „die mit Somnambulismus, Prophezeiungen und visionären Rei-

155 Vgl. z. B. KSA, Bd. 35, 64.
156 Vgl. Kirchberger: Schau(spiel) des Okkulten, 71.
157 Vgl. KSA, Bd. 35, 350 f. (Anm. 551).

sen durch das Geisterreich intim vertraut waren".[158] Es handelte sich um Franz von Baader, die mit Jung-Stilling befreundete Aristokratin Juliane von Krüdener sowie Nicolas Bergasse, einen ehemaligen engen Mitarbeiter Mesmers.

5 Resümee

In Gestalt von Schnorrs Gemälde und seiner Verwendung liegen die verschiedenen Dimensionen von Schlegels mesmeristischem Kreis in komprimierter Weise vor. Anhand seiner kann auch seine Eso/Exo-Unterscheidung im katholischen Rahmen noch einmal zusammenfassend charakterisiert werden. Das Bild verweist von seiner Herkunft her auf die somnambulen Visionen und das „Geisterwissen", das in den mesmeristischen Sitzungen erworben wurde. Aber es macht diese nicht explizit kenntlich. Auch in Schlegels publizierter Rezension des Gemäldes fällt kein Wort über den Entstehungszusammenhang, der eindeutig der Eso-Seite seiner katholischen Eso/Exo-Unterscheidung zuzuordnen ist.[159] Ebenso verweist die Legende der dargestellten Heiligen mit dem Motiv der Josefsehe indirekt auf die zölibatäre Erotik des Kreises, die Schlegel zufolge der Befreiung des Lichtkörpers von irdischen Banden dienen sollte. Auch diese Dimension wird weder im Gemälde selbst noch in seiner Besprechung durch Schlegel oder in einer anderen Veröffentlichung publik gemacht.

Das Gemälde ist damit ein Beispiel dafür, wie die esoterische Religiosität der Gruppe teilweise nach außen kommuniziert und damit exoterisiert wurde, ohne ihr Geheimnis zu verlieren. Es war als Beitrag zur Kirchenraumgestaltung im Stil der damals modernen Nazarener gedacht. Einige Elemente wie etwa das synästhetische Verschmelzen von Farbe und Klang, lassen den visionären Ursprung erahnen, ohne ihn preiszugeben. Der sich im Gemälde manifestierende kreative Umgang mit christlicher Ikonographie und Überlieferung sollte das zeitgenössische Glaubensleben inspirieren. Schlegel notiert in seinem Tagebuch der magnetischen Behandlung Leśniowskas, er habe im Frühjahr 1823 in Schnorrs Atelier im Oberen Belvedere mit der Gräfin vor dem Gemälde gebetet, was sie in somnambule Trance versetzte.[160] Abgesehen von ihrer Entrückung, die zur esoterischen Seite von Schlegels Kreis gehörte, fügen sich diese Art der Heiligenverehrung und die anderen, nicht vom Somnambulismus geprägten religiösen Praktiken des Kreises, nahtlos in die gängige katholische Frömmigkeit der Zeit ein. Kunst als durchlässige, innova-

158 Vgl. Sawicki: Leben mit den Toten, 151.
159 Der Text ist abgedruckt in KSA, Bd. 4, 263–269.
160 Vgl. Kirchberger: Schau(spiel) des Okkulten, 70.

tive Bedeutungen schaffende Membran zwischen dem Mysterium und dem exoterischen Bereich, ein Thema schon des frühromantischen Schlegel, wird auf diese Weise katholisch neu formatiert. Als Geschenk, das an Alexander I. gehen sollte, wurde das Bild darüber hinaus zu einem Mittel im Bereich des politischen Handeln mit Bezug auf das Esoterische der Weltgeschichte.[161]

Aus seiner frühromantischen Periode übernahm der späte Schlegel auch die Hochschätzung der antiken Mysterienreligionen als Quellen religiösen Fortschritts und der Erkenntnis der okkulten Dimensionen der Natur sowie als Prototypen esoterischer Religion. Er skizziert die europäische Geschichte dieser Form von Religion samt ihrer zeitweiligen Unterdrückung nach der Renaissance. Die katholische Kirche wird als Bewahrerin und Vollenderin antiken Mysterienwesens dargestellt, welches Schlegel auch in freimaurerischen Hochgradsystemen tradiert sieht, wobei er die Institutionalisierung der mystischen Lehren und magisch/magnetischer Praktiken in Geheimgesellschaften als veraltet betrachtet. Die in Schlegels esoterischem Kreis unternommenen Versuche einer Christianisierung des Mesmerismus, deren Geheimhaltung aufgrund ihres experimentellen Charakters und der rechtlichen bzw. religiösen Situation in Österreich geboten schien, sollten zur Erneuerung der katholischen Kirche und zur baldigen Ankunft des Millenniums beitragen.

Ich habe in diesem Beitrag bewusst auf das Wort „Esoterik“ verzichtet, um Schlegels eigener Terminologie möglichst nahe zu bleiben. Dadurch trat die Frage nach einem Esoterikbegriff, den man sinnvollerweise an sein Werk herantragen, oder aus ihm extrahieren könnte, in den Hintergrund. Stattdessen richtete sich der Fokus der Untersuchung auf die Eso/Exo-Unterscheidung, die bereits Schlegel selbst, sich dem in der Freimauerdebatte erreichten Diskussionsstand anschließend, historisierte. Anhand von seinen Texten wurden verschiedene Varianten der Bestimmung des Verhältnisses von „esoterisch“ und „exoterisch“ thematisiert und Prozesse der Exoterisierung und Esoterisierung kamen ans Licht. Möglicherweise könnte die hier eingeschlagene Vorgangsweise und einige der vorgetragenen Forschungsergebnisse über die Schlegelstudien hinaus auch für das Feld der Esoterikforschung fruchtbar gemacht werden.

161 Schlegel bezieht sich vermutlich auf diese Art von chiliastischer Politik, wenn er in KSA, Bd. 22, 51 [234] sagt: „Die EIGENTL[ICH] *religiöse* Politik ist noch ganz esoterisch.“ (Herv. i. T.) Vgl. zum Politikverständnis Schlegels in seiner katholisch-esoterischen Phase, Gill, John Thomas: Wild Politics: Political Imagination in German Romanticism, Dissertation University of North Carolina at Chapel Hill. Chapel Hill 2020, 270–350.

Bibliographie

Assmann, Jan: Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010

Auerochs, Bernd: Die Entstehung der Kunstreligion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006

Baier, Karl: Romantischer Mesmerismus und Religion, in: Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen 1790–1820, hg. v. Daniel Cyranka u. a., Würzburg: Königshausen und Neumann 2020, 13–55

Brauers, Claudia: Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie. Berlin: Erich Schmidt 1996

Breuer, Ulrich / Jäger, Maren: Sozialgeschichtliche Faktoren der Konversion Friedrichs und Dorothea Schlegels, in: Schlegel Studien, Bd. 5, 2014, 127–147

—— Lebensstationen, in: Friedrich Schlegel Handbuch, hg. v. Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017, 2–32

Brunner, Sebastian: Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit. Miniaturen zur Kirchengeschichte von 1789–1820, Wien: Braumüller 1858

Contiades, Ion: Nachwort, in: Gotthold Ephraim Lessing: Ernst und Falk. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ion Contiades, Frankfurt/M.: Insel 1968, 127–157

Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw. und ins Deutsche übertragen von Peter Hünermann, Freiburg: Herder 2007

Enders, Markus: Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 74/2000, H. 1, 44–83

Gill, John Thomas: Wild Politics: Political Imagination in German Romanticism, Dissertation University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill 2020

Herder, Johann Gottfried: Über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft. Zwei Gespräche, in: ders.: Werke in zehn Bänden. Band 7, Briefe zur Beförderung der Humanität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 132–142

Fichte, Johann Gottlieb: Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant, in: ders., Werke 1801–1806. Band 8, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 1991, 399–463

Foucault, Michel: Andere Räume, in: Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, hg. v. Karlheinz Barck, 5. durchges. Auflage Leipzig: Reclam 1993, 34–46

Fick, Monika: Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J. B. Metzler, vierte Aufl. 2016

Friedrich Schlegel Handbuch, hg. v. Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017

Kirchberger, Nico: Schau(spiel) des Okkulten. Die Bedeutung von Mesmerismus und Hypnotismus für die bildende Kunst im 19. Jahrhundert, Berlin und München: Deutscher Kunstverlag 2016

Kluge, Carl Alexander Ferdinand: Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel, Wien: Verlag der Franz Haas'schen Buchhandlung 1815

Krause, Peter D.: ‚Vollkommene Republik'. Friedrich Schlegels frühe politische Romantik, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 27/2002, 1–31

Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, hg. von Albert Meier u. a. Bd. 1: Der Ursprung des Konzepts um 1800. Berlin/New York: De Gruyter 2011

Lehmann-Brauns, Sicco: Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung, Tübingen: Max Niemeyer 2004

Lesky, Erna: The Vienna Medical School of the 19th Century, Baltimore and London: The John Hopkins University Press 1976

Lessing, Gotthold Ephraim: Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer, in: ders.: Werke. Achter Band: Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften, München: Carl Hanser 1979, 451–488
Löwe, Matthias: ‚Pluralism ist unser innerstes Wesen". Romantik und Demokratie, in: Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft, 30/2020, 3–24
Mattern, Pierre: Konversionswissen und seine Inszenierung in Friedrich Schlegels Heilbehandlung der Gräfin Leśniowska 1820–1826, in: Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext, in: Schlegel-Studien 5/2014, 202–217
Mayer, Paola: Jena Romanticism and Ist Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press 1999
Müller, Paul: Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte, Bern: Haupt 1965
Petersdorff, Dirk von: Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller, Tübingen: Max Niemeyer 1996
Rottmanner, Max: Einleitung, in: Schlegel, Friedrich: Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky geborene Freiin von Schleich, hg. v. M. Rottmanner. Bd. 1, Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint 1975, IV-XX
Sawicki, Diethart: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002
Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler u. a. München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh 1958 ff., abgekürzt als KSA
—— Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky geborene Freiin von Schleich, hg. v. M. Rottmanner, Bd. 1, Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint 1975
Schlobach, Jochen: Theosophie und Revolution bei Saint-Martin, in: Aufklärung und Esoterik, hg. von Monika Neugebauer-Wölk, Hamburg: Felix Meiner 1999, 455–467
—— Fortschritt oder Erlösung. Zu aufklärerischen und millenaristischen Begründungen der Revolution, in: Archiv für Kulturgeschichte 72/1990, 201–222
Schmalz, Guenther George: Zur Geschichte des Wortes Verein. Unveröffentlichte Dissertation, The Ohio State University 1952
Schmidt-Brüggemann, Wilhelm: Politische Theologie der Gegenaufklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader. Berlin: Akademie Verlag 2004
Stengel, Friedemann: Lebensgeister – Lebenssaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten, in: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, hg. von Monika Neugebauer-Wölk u. a., Berlin und Boston: De Gruyter 2013, 340–378
Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, Berlin/Boston: De Gruyter 2016
Sziede, Maren: Priest-Doctors and Magnetisers: Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century, in: The Occult Nineteenth Century. Roots, Developments and Impact on the Modern World, hg. v. Lukas Pokorny / Franz Winter, Cham: Palgrave McMillan 2021, 37–59
Voges, Michael: Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts, Tübingen: Max Niemeyer 1987
Weder, Katharine: Baader und der Thierische Magnetismus, in: Baaderiana 3/2015, 59–81
Weitzel, Ursula: Thierischer Magnetismus in Wien. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien 2003

Windischmann, Karl Joseph Hieronymus: Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut. Ein Versuch zur Vereinigung dieser Kunst mit der christlichen Philosophie, Leipzig: Carl Cnobloch 1824
Wirthmüller, Johann Baptist: Die moralische Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensätzen, Freiburg: Herder'sche Verlagsbuchhandlung 1881

Alberto Alfredo Winterberg

Authority and Memory within the French Gnostic Catholic Church. Reimagining Early Christianity in the Early 20th Century

Abstract: Die Nachwehen der Französischen Revolution führten zur Entstehung mehrerer kirchlicher Gruppierungen, die ihren Verlust der Kirchengemeinschaft mit Rom mit spezifisch esoterischen Programmatiken zu kompensieren suchten. Durch ihren Bruch mit der Kontinuität des Petrusamtes, sahen sich die Protagonisten dieser Szene gezwungen sich mit alternativen Legitimationsstrategien zu befassen. Dies führte sie zur Erwägung jener frühchristlichen Gruppen, die in der Forschungsgeschichte der Gnosis zugeschrieben und von der spätantiken Reichskirche als häretisch deklariert worden waren. Zeitgleich schritt die junge akademische Disziplin der Koptologie voran und machte koptische Primärquellen wie *Pistis Sophia* einem breiten Publikum in französischer Übersetzung erstmals zugänglich. Durch die Integration von jenen damals neu veröffentlichten spätantiken Quellen als auch durch einen Wiederaufgriff der katholischen Ekklesiologie zielte die *Église Gnostique Catholique* von Jean Bricaud darauf ab, eine angeblich ursprüngliche Form eines esoterischen Christentums neu zu imaginieren. Form, Funktion, Entstehungsgeschichte und Legitimationsstrategien von Bricauds Neugründung und der darin erfolgten Antikenrezeption sollen mittels der theoretischen Rahmen von Gedächtnisgeschichte und Intertextualität untersucht werden.

1 Introduction

The Fin-de-siècle phenomenon of the French Neo-Gnostic Movement and its various offshoots formed at the first half of the 20th century, received little attention from academic scholarship – a strange circumstance, given the richness of its material: A material which offers insights into the reception, reimagination, and appropriation of early Christian movements which have been deemed heretical by the proto-orthodox Apostolic and Church Fathers. By drawing on ancient primary sources and modern scholarship from the fields of Patristics and Coptic Studies

Note: I would like to express my heartfelt thanks to the Koninklijk Nederlands Instituut Rome (KNIR), which granted a research fellowship unto me in 2022. The KNIR provided me with all resources to elaborate the present contribution. My distinct thanks are addressed to Dr. Maria Bonaria Urban, under whose coordination this project could come to fruition.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-006

alike, the Neo-Gnostic Movement sought legitimacy outside of the reach of the Patriarchal Seat of Saint Peter: Meticulously, counter-narratives and countermemories to the legacy of Roman Catholicism have been developed to promote an allegedly primeval form of Christian esotericism.

This development began in 1890, when the librarian, Freemason, and Spiritualist Jules Doinel (1842–1902) founded the *Église Gnostique* after reporting to have had visions of Jesus as a celestial *aeon* – a benevolent celestial being as featured within the mythological system of the early Christian current of Valentinianism.[1] Doinel's church was the first modern organization which identified itself with ancient Gnosticism.[2] Doinel, who grew up in a pious Roman Catholic family and lived the novitiate within the Society of Jesus, claimed from early in his life to have had visions of the Roman Catholic Saints Stanislaus Kotska and Francis Xavier. Yet, with the foundation of his Gnostic Church, he opted to leave Roman Catholicism behind by focusing the narrative of his church on the late ancient church teacher Valentinus – who was deemed a heretic by the Church Fathers – and a sacramental system attributed unto the medieval Cathars.[3] In other words, Doinel's vision of a Gnostic Church rendered the interpretation of Catholic ecclesiology according to the Roman magisterium superfluous to himself. He reported to have been spiritually consecrated as "Bishop of Montségur," both by a deceased Cathar bishop contacted in a séance as well as by the *aeon* Jesus himself. Thus, he proclaimed the "era of gnosis restored," without foreseeing that as early as 1908 the first neognostic schism would occur.[4]

With the formation of the *Église Catholique Gnostique* (ECG), later known as *Église Gnostique Universelle* (EGU), by the former Roman Catholic seminarian Jean Bricaud (1881–1934), the question of catholicity reemerged: even though still opposed to the institution of the Roman Catholic Church, this church returned to a strict adherence to the principles of Catholic ecclesiology. Bricaud emphasized the preservation and validity of Holy Orders by virtue of the Apostolic Succession. He removed the Cathar elements, which were so highly esteemed by Doinel. In

1 Plummer, John P.: The Many Paths of the Independent Sacramental Movement, Berkeley, CA: Apocryphile Press 2005, 32.

2 Winterberg, Alberto Alfredo: Remembering the Gnostics: The mnemohistorical incorporation of Ancient Gnosticism within Neo-Gnostic Churches, in: La Rosa di Paracelso. La ricerca della Gnosi. Conoscenza superiore ed evoluzione del pensiero gnostico nell'Esoterismo occidentale 1–2/2018, 47–64.

3 Introvigne, Massimo: Il ritorno dello gnosticismo, Varese: SugarCo Edizioni 1993, 98. Pearson, Joanne: Wicca and the Christian Heritage. Ritual, Sex and Magic, New York: Routledge 2007, 46.

4 Pearson: Wicca, 46–47.

short, rather than trying to replace Catholicism, as Doinel intended, Bricaud presented a modified version thereof.

Whereas past research has categorized the whole of the French Neo-Gnostic Movement as pertaining to the New Religious Movements, it has not pointed out that Catholic ecclesiology and sacramental theology remain important providers of legitimacy. The few existing publications dealing with the French Neo-Gnostics do indeed trace the historical genesis of their movement from modern French esotericism.[5] However, they neglect an actual analysis of any theological content, and how it was generated by drawing on late antique sources, including such esteemed as orthodox as well as heterodox from the Roman Catholic perspective. Hence, this paper shall consider Jean Bricaud's reading of late ancient Christian sources and Catholic tradition as important providers of theological contents and legitimacy for the Gnostic Catholic Church. Indeed, the protagonists of the Neo-Gnostic Movement were often correctly noted for their personal connections with Freemasonry and Martinism and read along these lines.[6] However, their adherence to esoteric thought cannot be reduced to the influence of the aforementioned modern movements. It can only be understood as reproducing a *forma mentis* which is inherent to the cultural matrix of the Catholic Church itself. This is most distinctively exemplified by Patristic authors such as Clement of Alexandria, Origen of Alexandria, or even the Cappadocian Father Gregory of Nyssa.[7]

By drawing on theories derived from the fields of memory studies and intertextual studies, two complexes shall be addressed: On the one hand, *how* did Bricaud reimagine late ancient Christian texts and traditions at his time? This shall elaborate the question of origination. On the other hand, *to what end* did this re-

5 Some of the most important monographs are Introvigne's *Il ritorno dello gnosticismo* (cf. footnote 3) and Le Forestier, René: L'Occultisme en France aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. L'Église Gnostique, Milano: Archè 1990. A timeline of the development of French Neo-Gnosticism is presented in Frick, Karl Richard: Licht und Finsternis. Gnostisch-theosophische und freimaurerisch-okkulte Geheimgesellschaften bis an die Wende zum 20. Jahrhundert. Wege in die Gegenwart. Teil 2: Geschichte ihrer Lehren, Rituale und Organisationen, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1978. Pearson: Wicca provides also a comprehensive historical overview. Yet, none of these publications goes into an analysis of the late antique contents. An analysis of the late antique material in the Ecclesia Gnostica Catholica – a successor organization of the French Église Gnostique Catholique – has been published in my article *Remembering the Gnostics* (Winterberg: Remembering).

6 As, for example, in Frick and Introvigne.

7 Cf. Itter, Andrew: Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria, Leiden/Boston, MA: Brill 2009. Daniélou, Jean: Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris: Aubier 1944. Stroumsa, Guy: Clement, Origen, and Jewish esoteric traditions, in: Hidden Wisdom, ed. Guy Stroumsa, Leiden: Brill 2005, 109–131.

ception and reimagination of late antiquity take place? Hence, this reception of late antiquity must be contextualized within the early 20th century itself. By turning to the principle of Apostolic Succession and the creed of the EGC, an initial example for this understudied field shall be conveyed within this paper.

As for the complex of memory studies, I propose to adopt the concept of mnemohistory: a theory developed by the French sociologist Maurice Halbwachs (1877–1945), and significantly expanded by the German Egyptologist Jan Assmann. This aspect shall sharpen our understanding of how and why legitimacy is constructed within the EGC. Moreover, with a recourse to intertextual theory, we shall analyze how Bricaud's neognostic creed is dependent on late antique textual precursors. In a word, this paper shall demonstrate how, by drawing on a mnemonic framework from late antique sources and Catholic ecclesiology alike, the EGC sought to legitimize itself both in front of orthodox Catholicism and the French esoteric scene of its time. What is more, it attempted to establish an alternative and esoteric form of Catholicism by drawing on the memory of late antique Gnosticism.

Section 2 of this paper will provide an extensive discussion of theory and methodology. Thereafter, a brief introduction to the historical background which ultimately gave rise to the Neo-Gnostic Movement shall be given in section 3. Section 4 shall briefly sketch the emergence of Jean Bricaud's Gnostic Catholic Church, and its recourse to Apostolic Succession. Concludingly, section 5 shall apply the theories introduced in section 2 to the case study of Bricaud's Gnostic Creed and present an attempt to answer the research questions.

2 Mnemohistory, Cultural Memory, and Hypertextuality: Studying the French Gnostic Movement

Jan Assmann distinguishes between two differing analytical categories for researching history and historiography. The first – and most common – category he calls *archaeology*. Thereby not only the academic discipline of the same name is meant, but an approach which tries to uncover "the past as it was."[8] Archaeological historiography aims at the reconstruction of an original state. Its quest lies in

8 Assmann, Jan: Der Platz Ägyptens in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes, in: Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen, ed. Gerhart Schröder et al., Frankfurt: Campus 2001, 59.

determining the causes and origins of a given subject, hence it tries to get hold of the *ἀρχή*. Yet, studying given subjects from this perspective "should be carefully distinguished form the study of their commemoration, traditions, and transformation in the collective memory."[9] Memory itself forms the means to interact with the past, hence it is "not simply the storage of past 'facts' but the ongoing work of reconstructive imagination," both encompassing individual and social capacity.[10] Yet, memories, and the past contained therein, are not statically stored, but always mediated and processed, dependent on "semantic frames and needs of a given individual or society within a given present."[11]

This reconstructive imagination is the object of inquiry of mnemohistory. In other words, mnemohistory does not ask whether a given memory about a subject is historically true. This does not change the effect it exercises on a given present, in which it is remembered. Therefore, mnemohistory acknowledges that memories are retroactively formed in the present.

Psychology and related fields acknowledge that memories may be wrong, distorted, fictive, or implemented by artificial means.[12] This does not devalue their relevance. On the contrary: one could say what counts for a memory to have an effect is its actuality, and not its factuality.[13] The social dimension of memories has been pointed out by Maurice Halbwachs, who argued that memories do not persist as such, but only as long as they serve a purpose: For the French sociologist, historical pasts are collective reconstructions which are intended to provide belonging to a community.[14] As Assmann states, the truth of the memory lies in the identity which it shapes: "It lies in the story, not as it happened but as it lives on and unfolds in collective memory."[15]

At this point, we should consider cultural memory ("kulturelles Gedächtnis"). This concept was coined by the spouses Aleida and Jan Assmann. At its core lies the assumption that culture provides to human beings "the experience of a commonly inhabited meaningful world" grounded in "shared norms (rules) and stories (memories; Erinnerungen)."[16] We use "orientating symbols of identity" pertaining to our "social world, symbols which are embodied in the objectified forms

9 Assmann, Jan: Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism, London/Cambridge, MA: Harvard University Press 1997, 14.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Ibid., 9.

13 Ibid., 9.

14 Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, Munich: Beck 2000, 115.

15 Assmann: Moses, 14.

16 Harth, Dietrich: Invention of Cultural Memory, in: Media and Cultural Memory, ed. Astrid Erll / Ansgar Nünning, Berlin/New York: De Gruyter 2008, 86.

of a commonly shared cultural tradition."[17] This is accomplished through memory as a basis. Memory itself possess the property of connectivity: this connectivity can be distinguished into two forms or *modi operandi*, according to Jan and Aleida Assmann.

First, *communicative memory* possesses a connectivity "active on the level of simultaneity, which connects the present and the most recent past."[18] It processes memories useful to quotidian life: What did I eat for breakfast? Where did I leave my car? *Cultural memory*, however, is the other *modus operandi*. It resembles rather a storehouse which contains "figures of memory." Traditions draw upon cultural memory. [19] Its mode of connectivity is linking the present to a distant past. However, also cultural memory does not store a static factual past in the archaeological sense. It is an ongoing work of "reconstructive imagination."[20]

For investigating the form and function of the Gnostic Catholic Church's reception of early Christianity in the early 20th century, we shall treat the received ancient motifs and theologoumena as a matter of mnemohistory. One of mnemohistories' advantages is its agnosticism with regard to the question whether the remembered object is historically accurate in the *archaeological* sense. Yet, it does not denigrate the mnemonic motif's mythopoetic and actual power it can exercise – rather, it is emphasized *despite* a possible deviation from strict factuality. In this context, the Neo-Gnostics' attribution to what they believed to be early Christianity is enough, irrespective of historical accuracy. The focus lies on actuality over *factuality*. In other words, we are aiming at tackling the question of what function these ancient Christian motifs fulfill within the esoteric discourse of the early 20th century: a discourse which had the strong tendency to integrate motifs pertaining also to other branches of antiquity, such as the ancient Babylonian or Egyptian civilizations.[21] Hence, although the mnemohistorical approach is not uncovering new facts about the mnemonic late antique objects themselves, it helps

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Assmann, Jan: Communicative and Cultural Memory, in: Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, ed. Astrid Erll / Ansgar Nünning, Berlin/New York: De Gruyter 2008, 110–111.

20 Assmann: Moses, 14.

21 The list of examples could be vast. To give just two examples, we could refer to Joséphin Péladan (1885–1918), who drew on the Ancient Near East, as present in his 1904 opus *Sémiramis, tragédie en prose*. Otherwise, the reception of Ancient Egypt has been an even more widespread phenomenon, as for example in the work of the Golden Dawn founder Samuel Liddel MacGregor Mathers (1854–1918). Cf. Tully, Caroline: Celtic Egyptians: Isis priests of the lineage of Scota, in: Ancient Egypt in the Modern Imagination. Art, Literature, and Culture, ed. Eleanor Dobson / Nichola Tonks, London/New York: Bloomsbury Academic 2020, 145–160.

to illumine the given present and intention of the Neo-Gnostics who remember them.[22]

What is more, also the *archaeological* dimension shall be addressed: By which means has the memory of a given early Christian element been received by the Neo-Gnostics? By investigating the genesis and tradition of the ancient motifs, we can trace which connotations have been already part of the subtext of a given object. For this, I propose to draw on the instruments from the field of intertextual studies:

The French literary theorist Gérard Genette (1930–2018) coined a set of five analytical terms to describe transtextual relationships, which we shall explain briefly. The main advantage of Genette's theoretical framework consists in his analytical (sub-)categories, which do not only describe *that* a given text depends on another given text, but *how* the transformation of a given text is produced within another. However, let us begin with the basic terms.

The first term is *intertextuality*. Genette defines it as "a relationship of copresence between two texts or among several texts: that is to say, eidetically and typically as the actual presence of one text within another."[23] Thereunder he includes a rather unmediated interaction between the given texts: quotation, plagiarism, and allusion.[24] The second category is called *paratext*. This category includes elements which surround a given text, such as titles, subtitles, intertitles, prefaces, terminal notes, even book covers, dust jackets, "and many other kinds of secondary signals, whether allographic or autographic."[25] Genette's third analytical term is *metatextuality*. Thereunder he mainly understands commentaries on a given text, "without necessarily citing it." He subsumes critical textual relationships thereunder.[26] Under *architextuality*, Genette understands an abstract taxonomic category, which originates from the differentiation between texts: architextuality is what makes a novel a novel or a poem a poem.[27]

The last and decisive term for this study is *hypertextuality*. Thereunder Genette describes "any relationship uniting a text B (which I shall call the *hypertext*) to an earlier text A (I shall, of course, call it the *hypotext*), upon which it is grafted in a manner that is not that of commentary."[28] A hypertextual relationship is dis-

22 Assmann: Platz Ägyptens, 59 f.

23 Genette, Gérard: Palimpsests. Literature in the Second Degree, Lincoln/London: University of Nebraska Press 1997, 1–2.

24 Ibid., 2.

25 Ibid., 3.

26 Ibid., 4.

27 Ibid.

28 Ibid., 5.

tinct from a metatextual relationship by the fact that the latter speaks openly about another given text, whereas the former uses the method of *transformation* as a means of interaction. Genette gives the example of James Joyce's *Ulysses* and Virgil's *-Aeneid*: Two transformed hypertexts related to the same hypotext of the *Odyssey*.[29] Following up on that, a variety of transformational subcategories elucidate the dynamics of reception of a given text. They may help in illustrating the actual dynamics of reception and receiving, and may encompass terms as *transmotivation*, *transvaluation*, *extension*, *expansion*, or *amplification*.[30] In other words, the categories of Genette serve as analytical tools beyond the simple question of "what" has been received from a given source. Rather, they illustrate characteristics such as shifts of motivation and characterizations of given accounts, extensions on content level, or discrepancies of motivations in the use of the same material between a given hypo- and a given hypertext.

Hence, by employing the concept of *hypertextuality*, we can easily comprehend the relationship between the given ancient textual sources and their modern reception, interpretation, and re-imagination by the French Neo-Gnostic Movement. This will provide a framework for considering the *archaeological* question of *how* the Neo-Gnostic texts emerge. Apart from these textual considerations, we shall briefly illustrate the historical preconditions which gave rise to the Neo-Gnostic Movement.

3 Historical Preconditions

Whereas the foundation of the Église Gnostique – the predecessor of the *Église Catholique Gnostique* – in 1890 by Jules Doinel marks the beginning of self-proclaimed Gnosticism in modern times, it must be placed within the context of several waves of newly established churches which described themselves simultaneously as Catholic (with capital C), yet as independent from the See of Saint Peter. Their foundations date as early as the period of the French Revolution.[31] The Revolution inaugurated not only administrative and economical restrictions on the institution of the Roman Catholic Church, but ultimately led to the death of between two- and three-thousand clergymen: either caused by execution or a rig-

29 Ibid.

30 For an extensive discussion of these terms, cf. Genette.

31 Winterberg: Remembering, 48.

orous treatment within prison confinement.[32] By setting up the Civil Constitution of the Clergy, the French Church was drastically reorganized along the lines of Republicanism: Clergymen were forced to swear an oath of submission to the French Republic. The Pope condemned these measures, whereas the government enforced them by restructuring the Catholic Church of France as the so-called Constitutional Church. A schism between jurors and non-jurors would result, which could not be healed before setting up the Napoleonic Concordat of 1801.[33] However, in the aftermath of the concordat, other schismatic churches would blossom. One of the most influential would remain the so-called *Petite Église*, which was formed by Ancien Régime bishops that were asked to resign by Pope Pius VII. to consolidate the Napoleonic political agenda. In turn, the movement sticked to a radical monarchist ideology and tried to conserve a pre-revolutionary form of Gallicanism.[34] Whereas the separation between the Petite Église and Roman Catholic Church was driven by these political motives, other groups would classify rather as heretical than schismatic from a Roman Catholic perspective. A representative example of this latter category would be the *Église Johannite des Chrétiens Primitifs*, founded by Bernard-Raymond Fabré-Palaprat (1777–1838), which was a "heterodox Catholic cult based on alleged associations between Freemasonry and the Knights Templar."[35] As Joanne Pearson points out, such groups have been focusing on "the revival of heresy, particularly those linked with gnosis such as Catharism and the Templars, and sought to return to the simplicity of an imagined primitive Christianity."[36] Apostolic Succession as a strategy of legitimation remained important. However, often narratives around the Apostolic Succession were modified from those of Catholic orthodoxy. This had consequences of how these groups would approach the history of early and earliest Christianity. For example, Fabré-Palaprat's group would denounce the orthodox position of the primate of Saint Peter among the apostles. Instead, they would refer to Saint John as *the beloved disciple*, to provide legitimacy and succes-

32 Tacket, Timothy / Langlois, Claude: Ecclesiastical Structures and Clerical Geography on the Eve of the French Revolution, in: French Historical Studies, 11/1980, 355.

33 Cross, Frank Leslie / Livingstone, Elizabeth A.: The Constitutional Church, in: The Oxford dictionary of the Christian Church; https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780192802903.001.0001/acref-9780192802903-e-1708 (28.03.2022).

34 Allen, Rupert M.A.F.: The Last Sentinels of Gallicanism. The Evolution of La Petite Église from Episcopal Protest to Lay Church, online, University of Bristol 2020, https://research-information.bris.ac.uk/files/220110731/Final_Copy_2020_01_23_Allen_RMAF_MPhil.pdf (28.03.2022).

35 Pearson: Wicca, 44.

36 Ibid.

sion to their group.[37] In other words, instead of leaving or denouncing Catholicism altogether, such groups would cultivate counter-memories ("Gegenerinnerungen") to justify their own position as *true* Catholics and *true* successors of the apostles.[38] The esoteric French subculture disentangled the concept of Catholicism from *Roman* Catholicism. Similar attempts have been undertaken by Anglicanism, or later with the emergence of the Old Catholic Church.[39]

Apart from the Apostolic Succession itself, further sources of authority have been sought in the ambience of Catholic groups which were considered heterodox by the institutional Roman Catholic Church. One strategy consisted in altering the biblical canon, or to introduce new authoritative texts. Such an attempt was undertaken by the same Fabré-Palaprat, who drew on an apparently forged "Byzantine" Greek manuscript, the *Lévitikon*, which contained, among other texts, an abridged version of the Gospel of John – the alleged *urtext*. Published by Fabré-Palaprat in 1831 as *Lévitikon, ou exposé des principes fondamentaux de la doctrine des Chrétiens-Catholiques-Primitifs,* this text served to provide a counter-memory to the orthodox canon, and to "prove" the inauthenticity and edited character of the canonical Gospel of John.[40] A similar strategy, as we shall see, was utilized by the French Neo-Gnostics which – contrary to Palaprat's Église Johannite – meticulously tried to reconstruct their own brand of alleged primeval Christianity by the help of actual ancient texts. This circumstance must be considered in its historical context.

By the end and in the aftermath of the Early Modern Period – in parallel to the unfolding of Egyptology – the disciplines of Early Christian and Coptic Studies would advance significantly. The growing interest in the study of ancient material and oriental languages such as Coptic and Ge'ez can surely be viewed as a product of Orientalism of the British and French Empires.[41] Among this wave we shall mention the acquisition of the first known Coptic Gnostic codex, the *Codex Askewianus*, by the manuscript collector Anthony Askew in London in 1772. It fa-

37 Des Essarts, Léonce Fabre: Les Hiérophantes, études sur les fondateurs de religions depuis la Révolution jusqu'à ce jour, Paris: Chacornac 1905, 145.

38 For further elaborations on *counter-memories*, cf. Assmann, Jan: Kollektives und Kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion der Gegen-Erinnerung, in: Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum, ed. Ulrich Borsdorf / Heinrich Theodor Grütter, Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag 1999, 13–32.

39 Cf. Plummer: Paths, 15–23.

40 Fabré-Palaprat, Bernard-Raymond: Lévitikon ou Exposé des principes fondamentaux de la doctrine des chrétiens-catholiques-primitifs: suivi de leurs évangiles, d'un extrait de la Table d'or . . . et précédé du statut sur le gouvernement de l'Eglise et la hiérarchie lévitique, Paris: J. Machault 1831.

41 Cf. Said, Edward: Orientalism, New York: Pantheon Books 1978.

mously contains the text *Pistis Sophia* – a revelatory dialogue between the resurrected Jesus and his disciples.[42] Its first edition, including a Latin translation, was published in 1853.[43] For the first time, a primary source of late ancient gnostic Christianity – and not a potentially distorted heresiological report – was published. Notwithstanding the outdated character of the 19th century's scholarship, milestones for the comprehension of an unfolding early Christianity and its competing theologies have been published. E.g., Jacques Matter's *Histoire critique du Gnosticisme* (1828), Ernest Renan's volumes of the *Histoire des Origines du Christianisme* (1863–1881), or Émile Amélineau's *Essai sur le gnosticisme égyptien* (1882, published 1887), and also the same Amélineau's French translation of *Pistis Sophia* (1895).

The increasing knowledge and awareness of early Christian sources which were condemned by the Imperial Church, and the scholarship connected to the same, involuntarily provided a fertile ground for the emergence of the French Neo-Gnostics.[44]

4 From the Église Gnostique to the Église Gnostique Catholique

As has been pointed out before, it was the *Grand Orient de France*-Freemason and Spiritualist Jules Doinel who founded the *Église Gnostique* in 1890. Even before this, Doinel became fascinated with heterodox Catholic movements like Jansenism.[45] He attended the séances of the famous medium Maria de Mariategui ("Lady Caithness"), with whom he allegedly contacted the spirit of the Cathar bishop de Castres. Apart from the impact of an alleged vision of the celestial *aeon* Jesus in 1867, Doinel reported that it was de Castres to have commanded him to

42 Pistis Sophia, ed. Violet MacDermot / Carl Schmidt, Leiden: Brill 1978, XI.

43 Ibid.

44 This development correlates with the emergence of historicism, which blossomed throughout the 19th century. It "can be narrowly defined as the doctrine or vision according to which social change or historical development follows unconditional laws of succession, giving a direction or meaning to history," as for example in Hegel. See Boudon, Raymond / Bourricaud, François: Historicism, in: A Critical Dictionary of Sociology, ed. Raymond Boudon / François Bourricaud / Peter Hamilton (transl.), London: Routledge 1989, 193. In this light we can also comprehend scholarship's emergent awareness of the particularities of the various stages of early Christianity, which would inform the historical consciousness of the Neo-Gnostics.

45 Introvigne: Il ritorno, 98.

establish the "Assembly of the Paraclete," the Gnostic Church.[46] As I point out in my article about the reception of the figure of Simon Magus within the Église Gnostique, Doinel created a synthesis of the sometimes mutually exclusive teachings attributed to the various ancient heresiarchs by the Church Fathers, foremost Simon Magus, Basilides, and Valentinus.[47] Yet, the Valentinian aspect would remain dominant in his theological discourse, with Matthew Dillon going so far as calling the church "formally Valentinian."[48] When fashioning his Gnostic Church, Doinel rejected the sacramental system of the Roman Catholic Church. Instead, he modelled the rituals of his reimagined Gnostic Church on likewise reimagined Cathar rituals.[49] The absence of Apostolic Succession in terms of Roman Catholicism did not bother Doinel, whose claims to priestly authority derived from his alleged spiritual consecration through the *aeon* Jesus, as has been described initially.[50]

The turning point occurred in 1908, when the former Église Gnostique member and bishop of Lyon, Jean Bricaud, decided to initiate the first schism in the world of Neo-Gnosticism. Departing from internal power struggles in the Église Gnostique, Bricaud founded the *Église Gnostique Catholique*.[51]

Born 1881 in the countryside of Ain, the young Bricaud attended the *petit séminaire de Meximieux*. Due to his attraction to things esoteric, he renounced his vocation within the Roman Catholic priesthood. Instead, he pursued a career as a banker ins Lyons. In his private life, he joined fraternities such as Freemasonry and Papus' Martinist Order – apart from his involvement in Doinel's Gnostic Church.

Resulting from infighting within the same Gnostic Church, Bricaud declared himself Patriarch in 1908. Whereas, as has been pointed out, Doinel's church tried to convey reimagined ancient Gnostic theology by the aid of likewise reimagined Medieval Cathar rituals, Bricaud would get rid of the Cathar lore. Instead, he would opt for a palimpsest version of Catholicism with his *Église Gnostique Catholique*, later known as *Église Gnostique Universelle*. Whereas how this neognostic schism affected the exact number of followers has not been researched yet, the Église Gnostique's attempt to diminish its significance has been in vain: Bricaud's

46 Winterberg: Remembering, 52.

47 Winterberg, Alberto Alfredo: The Reception and Reimagination of Ancient Gnosticism within the Église Gnostique de France: Simon Magus, a Case Study (to be published).

48 Dillon, Matthew: The Heretical Revival: The Nag Hammadi Library in American Religion and Culture, Dissertation: Rice University, 67.

49 Pearson: Wicca, 46.

50 Ibid.

51 Introvigne: Il ritorno, 128 f.

new church would increase its influence by the help of Gérard Encausse (1865–1916), better known by his pen name *Papus*. The latter declared the EGU to be the official church of the Martinist Order in 1911.[52] What is more, the EGU became also largely affiliated with the Rite of Memphis-Misraim of Freemasonry, which transformed dedicated a degree within its initiatory course to a gnostic episcopal consecration.[53] In other words, the EGC would significantly supersede the subcultural influence first exercised by the original EG.

Bricaud's church would introduce reimagined versions of Catholic liturgies. What is more, he introduced a sacramental system based on Apostolic Succession, which he would claim to be valid also in the eyes of Catholic orthodoxy. By subscribing to the model of validity, he would ironically adhere to, confirm, and reintroduce official Roman Catholic ecclesiology. A church conveying a hybrid of Catholic ecclesiology, ancient theologoumena which were esteemed as heterodox by the institutional Catholic Church, and modern esotericism was born.

Now, in which precise sense did Bricaud adhere to Catholic ecclesiology by virtue of Apostolic Succession?

The claim to Apostolic Succession is not a uniform phenomenon within the various Christian denominations, but, for example, within Eastern Orthodoxy it is an ongoing matter of discussion. The traditional Eastern Orthodox viewpoint regarded the validity of the Apostolic Succession as intrinsically linked to their churches: no valid sacrament outside of the church.[54] The Catholic Church, however, adapted the views elaborated by Augustine of Hippo in his writings against Donatism: The fundamental question for Augustine was whether a sinful or heretical minister can still validly confer the sacraments. The answer for Augustine was yes: hence, even a bishop who apostatized could validly (but illicitly) ordain bishops, due to the indelible character of Holy Orders – a view that became fully accepted by course of the twelfth and thirteen centuries in the Western Church.[55]

Jules Doinel created his own institutionalized priesthood, which derived its authority from the former's mystical experiences and visions. As such, it was dependent on the belief or disbelief in Doinel's claim to have been spiritually consecrated by the *aeon* Jesus. Bricaud, however, aimed at a claim to legitimacy which could be evaluated externally: As late as 1911, Bricaud received episcopal consecration through the hands of the lapsed Trappist and Gallican Louis-

52 Ibid., 133.

53 Ibid., 134.

54 Hall, Noel: Apostolic Succession, in: Scottish Journal of Theology, 11/1958, 113–133.

55 Cowdrey, H. E. J.: The Dissemination of St. Augustine's doctrine of Holy Orders during the later Patristic Age, in: The Journal of Theological Studies, 20/1969, 448–481.

François Giraud (1876–1950).[56] Still, it is doubted among scholars whether this ordination could be classified as valid from the Roman Catholic perspective: Introvigne and Łagosz call it an apparently valid or authentic consecration, whereas König casts doubt on it.[57] König points out that consecrations of Giraud's consecrator were rejected by several orthodoxies at his time: by the Indian Jacobites, the Syrian-Antiochian Church, as well as by the Roman Catholic Church.[58] Irrespective of these views, the act of consecration remains as a matter of fact for Bricaud's personal strategy of legitimacy. It is by introducing the Apostolic Succession within his clerical creation – completely disentangled from the theological views of Bricaud's consecrator and the latter's forerunners – that he adopts the distinctively western model of Augustine, and thereby traditional Catholic ecclesiology.

5 Memory and Authority of Early Christianity within the French Gnostic Catholic Church

Keeping in mind the notions of mnemohistory, archaeology, and intertextuality introduced in chapter 2, let us proceed to the analysis of the reception of Early Christianity within the *Église Gnostique Catholique/Universelle*. For this we shall consider the official creed, which was first published by Jean Bricaud in the *Catéchisme Gnostique a l'usage des fidèles de l'Église Catholique Gnostique* in 1907, published the Neo-Gnostics' own publishing house *Edition du Réveil Gnostique*, which published the official organ of this church, under the same name *Réveil Gnostique*. The catechism aimed at systematizing the teaching of Bricaud's church in 16 sections within 46 pages, addressing domains such as gnoseology, cosmology, anthropology, ecclesiology, Christology, redemption, and prayer. Before beginning the actual catechism in the form of question and answer, the publication entails a morning prayer, the creed, and an evening prayer. The creed, in the catechism rendered as *Symbole de l'Eglise Gnostique*, reads thus:

1. Je crois en un seul Dieu, Propator éternel et père tout puissant, suscitateur et attracteur de tous les êtres visibles et invisibles, premier tridyname parmi les divins Eons.

56 Introvigne: Il ritorno, 134.

57 *Cf. Introvigne, Il ritorno, 134.* Łagosz, Zbigniew: Mariavites and the Occult: A Search for the Truth, in: Anthropos, 108/2013, 264. König, Peter-Robert: Der O.T.O. Phänomen REMIX, München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen 2001, 427.

58 König: O.T.O., 427.

2. Et en son fils unique, logos divin, prototype de l'homme, second tridyname, Christ, lumière spirituelle et physique, issue du trésor de la lumière, vrai Dieu comme le père et consubstantiel à lui, sans qui aucune chose n'a été faite.
3. Qui s'est incarné sur la terre en la personne de Jésus le sauveur et l'étoile du Plérôme, descendu ici bas pour nous, en y prenant une âme et uns corps semblables aux nôtres dans le sein de la bienheureuse Marie.
4. Qui s'est manifesté en Jésus depuis le moment de son baptême jusqu'au moment de sa passion ;
5. Qui nous a parlé par sa bouche et nous a enseigné la très sainte gnose et la vie sainte afin de nous délivrer de l'esclavage du Démiurge et de son Archon terrestre, et ainsi de permettre notre retour dans le Plérome spirituel notre patrie, comme lui-même y est retourné après sa mort ;
6. Qui viendra de nouveau plein de gloire sur la terre pour juger les vivants et les morts ; Dont le règne n'aura pas de fin.
7. Je crois au Saint-Esprit, troisième tridyname, qui procède du père parallèlement au fils ;
   Qui donne l'amour avec la vie ; qui nous met sur la voie de la vérité et de la sainteté, qui unifie tous les êtres, qui est adoré et glorifié avec le père et le fils.
8. Je crois en une Eglise vraiment universelle ou catholique, dont l'origine sur la terre remonte à celle du genre humain, mais qui dans le ciel constitue le saint Plérôme, et est aussi ancienne que Dieu lui-même, l'Etre parfait.
9. Je confesse les deux baptêmes et les trois autres mystères pour la rémission des péchés.
10. Et j'attends, à l'achèvement du Plérôme terrestre, la réapparition des morts, l'ascension du Plérôme, enfin la destruction définitive des esprits réfractaires à toute conversion, en même temps que la destruction du monde hylique, œuvre du Démiurge.
    Amen.[59]

Initially let us consider its intertextual aspect. It is obvious that the creed reads as a palimpsest of the Nicene-Constantinopolitan Creed, formulated at the Council of Constantinople in 381. The latter already has been an expansion of the original Nicene Creed articulated in 325 by the Council of Nicaea, including the controversial *filioque* article.[60] Following Genette's vocabulary introduced in section 2 of this paper, the Nicene-Constantinopolitan Creed becomes the hypotext to Bricaud's creed, the hypertext. This identification can be affirmed by Bricaud's poetic rephrasing of the *filioque*-article in section 7 of the creed, "qui procède du père parallèlement au fils." Its structure follows the Nicene-Constantinopolitan

59 The subdivision in ten sections has been emended by me. Bricaud, Johannès: Catéchisme gnostique a l'usage des fidèles de L'Église Catholique Gnostique, Lyon: Edition du Réveil Gnostique 1907.

60 Cross, Frank Leslie / Livingstone, Elizabeth A.: Nicene Creed, in: The Oxford dictionary of the Christian Church; https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780192802903.001.0001/acref-9780192802903-e-4797 (28.03.2022).

Creed but adds terms both drawn from the Church Fathers' heresiological reports and Coptic sources alike.

As is visible in section 1, Jean Bricaud retroactively identifies the first member of the Holy Trinity, God the Father, with a mythological being, the Propator (*προπάτωρ*, ancestor). This being derives from a mythological system which has been elaborated by or attributed unto the influential early church teacher Valentinus, who was deemed a heretic by the Church Fathers. E.g., the Propator has been mentioned by the Church Father Irenaeus of Lyon in the first chapter of his *Against Heresies*. Therein Irenaeus recounts how Ptolemy – a disciple of Valentinus – identifies the Propator with the Father of All: invisible, unnamable, eternal. This being is described as an *aeon*, a class of benevolent celestial beings or emanations of God prominent in Valentinian theology.[61] Similarly, in section 3, 5, 8, and 9, Bricaud refers to the concept of *pleroma* (πλήρωμα, fullness), which was the primeval transcendent realm in which the *aeons* dwelt according to Valentinus.[62] This is contrasted by the figure of the demiurge and his archons (sg. ἄρχων, pl. ἄρχοντες; chiefs, magistrates, rulers), the ruler of this world and his evil angels.[63] Some early Christians who were later deemed heretics by the proto-Orthodox Church promoted the opposition between a good, yet entirely transcendent God, and a lesser ignorant or even malevolent creator deity – the *demiourgós* (δημιουργός, craftsman). Whereas the transcendent God, who dwells in the pleromatic realm, would rule the spiritual world with the benevolent transcendental aeons, the demiurge would rule the created world – a degenerated imitation of the spiritual world – with the help of his archons. Mythological accounts vary, yet the birth of the demiurge and the creation of the material world could in some versions be considered a great cosmic tragedy, as in the case of Valentinianism.[64] Traditionally, this dualism has been attributed unto Gnosticism. Yet, it is also featured in the teaching of Marcion, who doubted that the jealous God of the Old Testament, and the loving Father of Jesus could be one and the same.[65] Bricaud adheres to this same view of an opposition between a benevolent transcendent God and a lesser malevolent creator deity in this section. As for the current state of the art in early Christian studies, this dualism can be considered a

61 Irenaeus, Haer. 1,1. Cf. King, Karen L.: What is Gnosticism?, Cambridge, MA/London, England: Belknap Press 2003, 155.

62 Rudolph, Kurt: Gnosis. The Nature and History of Gnosticism, San Francisco: HarperSanFrancisco 1987, 320.

63 Ibid., 67–68.

64 Einar Thomassen is providing a thorough analysis of the variants of the Sophia myth. Cf. Thomassen, Einar: The Spiritual Seed. The Church of the Valentinians, Leiden: Brill 2005, 248 ff.

65 King: Gnosticism 45.

rather stereotypical feature of how various early Christian groups were described and deemed heretical by the heresiologists. Rather, current research points out that cosmological dualism can also be entirely absent from so-called gnostic texts.[66]

Whereas the sources to the theologoumena mentioned above have been available to Bricaud through the Greek sources of the Church Fathers, he further refers to the *treasury of light* in section 2. This concept appears in the exceedingly complex cosmological systems of the Coptic *Pistis Sophia* and *Books of Jeû*, and roughly describes a heavenly region from which benevolent transcendental beings emerge.[67]

Interestingly, the sections 3 and 4 are formulated in a rather ambivalent way. Stereotypical ideas of Gnosticism associate it with Docetism, a teaching that radically denied the humanity of Christ: Therein the Christ, as an entirely transcendent and divine being, only appeared (*δοκεῖν*) in human form. Some Docetists held the belief that the earthly man Jesus was possessed by the transcendental Christ at his baptism in the Jordan and abandoned by the same at his crucifixion.[68] Bricaud, however, describes the Christ as originating from the *pleroma*, yet as actually incarnating within the womb of Mary in the person Jesus, with the *semblance* of a human soul and body. Section 4 highlights that just by Jesus' baptism, the Christ also started his mission which was not salvation through his crucifixion, but the teaching of salvific knowledge, *gnosis,* as declared in section 5.

Rather curious appears the use of the term *tridyname* in relationship to God the Father (or Propator), God the Son Jesus Christ, and God the Holy Spirit. Obviously, it intersects with the members of the doctrine of the Holy Trinity as present within Catholicism and Orthodoxy. The quest for the dogmatic resolution of the Holy Trinity was inaugurated by those early Christian authors who would shape what would become known as Christian Orthodoxy. Their aim consisted in elaborating both the relationship between the humanity and divinity of Jesus, as well as the relationship between the three divine persons Father, Son, and Holy Spirit with one another. As for the first question, the domain of Christology, the majoritarian Imperial Church (*Reichskirche*) would state that Christ Jesus possessed both a divine and a human nature, a teaching called *Dyophysitism*.[69] However, various mi-

66 Ibid., 8.

67 E.g., MacDermot / Schmidt: Pistis Sophia, 5.

68 Ehrman, Bart D.: Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths we never knew, Oxford et al.: Oxford University Press 2005, 16.

69 Cf. van Loon, Hans: The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria, Leiden/Boston: Brill 2009 and Khaled, Anatolios: Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2011.

noritarian Christian groups in late antiquity claimed various things: For example, the Theodotians and Ebionites acknowledged Christ's humanity, but not his divinity. The Marcionites, on the other hand, would reject Christ's humanity, and define him as entirely divine. This latter stance was defended by most of those groups which were later defined as gnostic.[70] As for the Trinitarian resolution, it was Tertullian in the west who first used Latin *trinitas*, describing God as "three in degree, not condition; in form, not substance; in aspect, not power," thereby characterizing how Father, Son, and Holy Spirit would relate one to another.[71] Yet, Bricaud uses the Greek-derived term *tridyname*, triple-power. In the light of Trinitarian theology this term seems to be at odds with Tertullian's very definition "three in (. . .) aspect, not power," quoted above. Rather, it seems reasonable to trace Bricaud's use of this term to the shared gnostic cosmos of the Coptic books *Pistis Sophia* and the *Books of Jeu*. Within both texts we can find a class of celestial beings called the triple-powered ones (ⲛ̄ⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ), even though they neither pertain to the highest class of gods, nor are they entirely good in the moral sense.[72] Yet, they are repetitively mentioned within both addressed Coptic Gnostic works. Due to their exceedingly complex nature, Bricaud may have been unaware of the relatively low celestial status of the triple-powered ones and may simply have been searching for a term that sounded more "gnostic" than *trinitas*.

Whereas the *archaeological* work of tracing the genesis of Bricaud's creed could go on and on, we shall rather leave it by these examples. Now, how can we evaluate this creed with respect to our theoretical framework?

As has been pointed out at the beginning of this section, Bricaud's creed largely reproduces the structure of the hypotext of the Nicene-Constantinopolitan Creed yet refills it with concepts foreign to Christian orthodoxy. As "hypotexts can go through processes of extension, contamination and expansion",[73] we can see how that what formally resembles the Creed of the Roman Catholic Church amplifies the latter with a variety of concepts drawn from the Patristic heresiological and Coptic Gnostic sources alike. Hence, we find a *transmotivation*: a transformation of motivation occurred within the hypertext that has been lacking in the hypotext of the late antique creed.[74] The late antique creed of the Roman Catholic Church can still be recognized as a template, yet the theologoumena

70 Ehrman: Christianities, 156.

71 Ibid.

72 Erin Evans discusses the complexities of the triple-powered ones extensively in his book. E.g., Evans, Erin: The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable, Leiden/Boston: Brill 2015, 99.

73 Allen, Graham: Intertextuality, London/New York: Routledge 2011, 106.

74 Genette: Palimpsests, 330 ff.

therein refer primarily to Valentinian mythology which is at odds with Christian orthodoxy. What is more, early scholarship surrounding *Pistis Sophia* referred to it as a Valentinian text.[75] Thereby we can assume that Bricaud tried to create coherency with the late antique sources which were available at his time. Now, how can we evaluate the mnemohistorical aspect of Bricaud's work?

Mnemohistory, as Assmann points out, focuses on a recourse to a past which appears only in the light of later readings.[76] This is exactly the case in the context of the Église Gnostique Catholique. Roman Catholicism lies at the heart of Jean Bricaud's cultural matrix. Thereby the recourse to early Christian theologoumena cannot occur from a blank space. The various ancient groups which have been described as gnostic throughout the history of scholarship have never been a unified "gnostic church": on the contrary, it is a matter of debate among scholars whether "Gnosticism" can still be viewed as a useful analytical term for the great variety of heterodox early Christian groups, which oftentimes featured mutually exclusive theological concepts.[77] It is solely in the light of Catholic orthodoxy that Bricaud could conceptualize a Gnostic Catholicism with a binding creed. Hence, Jean Bricaud's Gnostic Catholicism retroactively projects the structures of Roman Catholicism onto those late ancient contents which were rejected by the proto-Orthodox Church. These contents, however, were primarily mediated through the authoritative reports of the Church Fathers which were, apart from the Coptic *Pistis Sophia*, the only accessible sources of so-called gnostic late ancient religious groups available at Bricaud's lifetime. Hence, once more, "the past is modeled, invented, reinvented, and reconstructed by the present."[78] With the unfolding of a Catholic subculture which disentangled itself from Rome, longing to return to an imagined primeval Christianity, as has been pointed out in chapter 3, Gnosticism becomes an ideal means of projection: The very act of remembering "the Gnostics" is an active choice. The heresiological reports have been available for more than a millennium before the emergence of Neo-Gnosticism. They have been a fundamental part within the cultural memory of Eastern and Western Christianity alike. Yet, it is solely within the wider context of the countercultural modern longing for an idealized early Christianity that a person like Jean Bricaud tries to reformulate Catholicism by the means of sources which were condemned as heretical by institutional Catholicism. What is more, the integration of Apostolic Suc-

75 E.g., Amélineau, Émile: Essai sur le gnosticisme égyptien. Ses développements et son origine égyptienne, Paris: E. Leroux 1887.

76 Assmann: Moses, 9.

77 Cf. Williams, Michael Allen: Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category, Princeton, NJ: Princeton University Press 1996.

78 Assmann: Moses, 9.

cession within the Gnostic Catholic Church has a consolidating function towards the theological claim to authority: it is imagined as linking the church directly with ancient times, and as a provider of legitimacy in front of the original and rivalling *Église Gnostique* founded by Jules Doinel, which misses this criterion of sacramental validity. Hence, the memory of "the Gnostics," in combination with Catholic ecclesiology, becomes the ultimate provider of legitimacy both within the esoteric subculture, and without, in the light of the institution of the Roman Catholic Church.

Concludingly it can be stated, that the Église Gnostique Catholique is but one example of an understudied field of the various churches independent from Rome, which claimed to present a variant of Catholicism, and which emerged in the aftermath of the French Revolution. The application of mnemohistorical and intertextual theory, which considers the remembered object – in this case late ancient Christianity – and the study of the conditions under which it is actively remembered alike, may serve as a useful approach to investigate further Catholic esotericisms and their construction of authority and memory. The academic study of churches such as the Église Gnostique Catholique and the genesis of their *theologoumena* and employed strategies of legitimacy, shows how blurry the line between esoteric subculture and institutional and textual Catholic tradition can be. Once more, it is important to point out how Jean Bricaud disentangled his own work from his predecessor Jules Doinel and the Église Gnostique. Doinel and his church rejected Catholicism altogether and recurred to Valentinianism and the Cathars. The Église Gnostique's claim to authority were based on visions and mediumistic experiences, which could neither be validated nor invalidated from outside, and had no relevance whatsoever from an ecumenical perspective. Contrary to that, Bricaud recurred to Apostolic Succession, which provides an institutionalized mnemonic framework of legitimacy, linking his EGC with the tradition of the Catholic, Eastern, and Oriental Orthodox Churches. The recourse to the Creed of Nicaea and Constantinople as a provider of a framework for a modified neognostic creed, marks an important approximation to Roman Catholicism, as well. By virtue of these connections, the EGC did not only distinguish itself from its rivalling Église Gnostique. Rather, it participated in the discursive field of French ecclesiastical history, as the episcopal consecration of Doinel by the Gallican Louis-François Giraud demarks.

Bibliography

Allen, Graham: Intertextuality, London/New York: Routledge 2011

Allen, Rupert M.A.F.: The Last Sentinels of Gallicanism. The Evolution of La Petite Église from Episcopal Protest to Lay Church, University of Bristol 2020, https://research-information.bris.ac.uk/files/220110731/Final_Copy_2020_01_23_Allen_RMAF_MPhil.pdf (28.03.2022)

Amélineau, Émile: Essai sur le gnosticisme égyptien. Ses développements et son origine égyptienne, Paris: E. Leroux 1887

Assmann, Jan: Communicative and Cultural Memory, in: Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, ed. Astrid Erll / Ansgar Nünning, Berlin/New York: De Gruyter 2008, 109–118

——— Der Platz Ägyptens in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes, in: Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen, ed. Gerhart Schröder et al., Frankfurt am Main: Campus-Verlag 2001, 59–80

——— Kollektives und Kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion der Gegen-Erinnerung, in: Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum, ed. Ulrich Borsdorf / Heinrich Theodor Grütter, Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag 1999, 13–32

——— Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism, London/Cambridge, MA: Harvard University Press 1997

——— Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, Munich: Beck 2000

Boudon, Raymond / Bourricaud, François: Historicism, in: A Critical Dictionary of Sociology, ed. Raymond Boudon / François Bourricaud / Peter Hamilton (transl.), London: Routledge 1989, 193–199

Bricaud, Johannès: Catéchisme gnostique a l'usage des fidèles de L'Église Catholique Gnostique, Lyon: Edition du Réveil Gnostique 1907

Cowdrey, H. E. J.: The Dissemination of St. Augustine's doctrine of Holy Orders during the later Patristic Age, in: The Journal of Theological Studies, Vol. 20, No. 2, 1969, 448–481

Cross, Frank Leslie / Livingstone, Elizabeth A.: The Constitutional Church, in: The Oxford dictionary of the Christian Church, https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780192802903.001.0001/acref-9780192802903-e-1708 (28.03.2022)

Daniélou, Jean: Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris: Aubier 1944

Des Essarts, Léonce Fabre: Les Hiérophantes, études sur les fondateurs de religions depuis la Révolution jusqu'à ce jour, Paris: Chacornac 1905

Dillon, Matthew: The Heretical Revival: The Nag Hammadi Library in American Religion and Culture, Dissertation: Rice University

Ehrman, Bart D.: Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths we Never Knew, Oxford et al.: Oxford University Press 2005

Evans, Erin: The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable, Leiden/Boston: Brill 2015

Fabré-Palaprat / Bernard-Raymond: Lévitikon ou Exposé des principes fondamentaux de la doctrine des chrétiens-catholiques-primitifs: suivi de leurs évangiles, d'un extrait de la Table d'or . . . et précédé du statut sur le gouvernement de l'Eglise et la hiérarchie lévitique, Paris: J. Machault 1831

Genette, Gérard: Palimpsests. Literature in the Second Degree, Lincoln/London: University of Nebraska Press 1997

Frick, Karl Richard: Licht und Finsternis. Gnostisch-theosophische und freimaurerisch-okkulte Geheimgesellschaften bis an die Wende zum 20. Jahrhundert. Wege in die Gegenwart. Teil 2: Geschichte ihrer Lehren, Rituale und Organisationen, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1978
Hall, Noel: Apostolic Succession, in: Scottish Journal of Theology, 11/1958, 113–133
Harth, Dietrich: Invention of Cultural Memory, in: Media and Cultural Memory, ed. Astrid Erll / Ansgar Nünning, Berlin/New York 2008: De Gruyter, 85–96
Introvigne, Massimo: Il ritorno dello gnosticismo, Varese: SugarCo Edizioni 1993
Itter, Andrew: Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria, Leiden/Boston, MA: Brill 2009
Khaled, Anatolios: Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2011
King, Karen L.: What is Gnosticism?, Cambridge, MA/London, England: Belknap Press 2003
König, Peter-Robert: Der O.T.O. Phänomen REMIX, München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen 2001
Łagosz, Zbigniew: Mariavites and the Occult: A Search for the Truth, in: Anthropos, 108/2013, 256–266
Pearson, Joanne: Wicca and the Christian Heritage. Ritual, Sex and Magic, New York: Routledge 2007
Pistis Sophia, ed. Violet MacDermon / Carl Schmidt, Leiden: Brill 1978
Plummer, John P.: The Many Paths of the Independent Sacramental Movement, Berkeley, CA: Apocryphile Press 2005
Rudolph, Kurt: Gnosis. The Nature and History of Gnosticism, San Francisco: Harper 1987
Said, Edward: Orientalism, New York: Pantheon Books 1978
Stroumsa, Guy: Clement, Origen, and Jewish esoteric traditions, in: Hidden Wisdom, ed. Guy Stroumsa, Leiden: Brill 2005, 109–131
Tacket, Timothy / Langlois, Claude: Ecclesiastical Structures and Clerical Geography on the Eve of the French Revolution, in: French Historical Studies, 11/1980, 352–370
Thomassen, Einar: The Spiritual Seed. The Church of the Valentinians, Leiden: Brill 2005
Tully, Caroline: Celtic Egyptians: Isis Priests of the Lineage of Scota, in: Ancient Egypt in the Modern Imagination. Art, Literature, and Culture, ed. Eleanor Dobson / Nichola Tonks, London/New York 2020: Bloomsbury Academic, 145–160
van Loon, Hans: The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria, Leiden/Boston: Brill 2009
Williams, Michael Allen: Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category, Princeton, NJ: Princeton University Press 1996
Winterberg, Alberto Alfredo: Remembering the Gnostics: The mnemohistorical incorporation of Ancient Gnosticism within Neo-Gnostic Churches, in: La Rosa di Paracelso. La ricerca della Gnosi. Conoscenza superiore ed evoluzione del pensiero gnostico nell'Esoterismo occidentale 1-2/2018, 47–64

Giulio Dalla Grana

“Dangerous and Pernicious Doctrines for the Health of the Souls”. Andrzej Towiański and the Reaction of the Roman Catholic Church

Abstract: Im 19. Jahrhundert vertrat Andrzej Towiański eine heterodoxe katholische Lehre, die von philosophischen und politischen Konzepten der Spätaufklärung und Romantik durchdrungen war. Der Towianismus verbreitete sich vor allem in Frankreich, Italien, der Schweiz und Polen. Towiański fand Sympathisanten unter denjenigen, die eine soziale und religiöse Erneuerung anstrebten, sowie unter zahlreichen Personen, die für ihre nationale Unabhängigkeit eintraten. Towiańskis Lehren wurden jedoch von verschiedenen kirchlichen Autoritäten bekämpft und vom Heiligen Offizium untersucht. Durch das Studium kirchlicher Archivquellen werden in dieser Studie die Gründe untersucht, die zur Verurteilung einer Ausprägung der katholischen Esoterik führten.

The aim of this contribution is to analyse the reaction of the Roman Catholic Church to Towianism, the religious current named after the Polish thinker Andrzej Towiański. Amid the nineteenth century, Towiański and his disciples attracted the suspicions of the Holy Office and of the dioceses and clergy in Paris and Piedmont.

Due to the several ecclesiastical institutions involved and the different territorial areas touched by the phenomenon, the case-study of Towiański’s doctrine demonstrates different approaches in dealing with the existence of Catholic esotericism by the Roman Catholic Church. This study investigates the reasons that triggered the suspicions of the ecclesiastical institutions, their reactions, and the motivations that led to such reactions.

The article is divided into three parts: an introduction to Andrzej Towiański and his doctrine; a descriptive part that examines the reaction to Towianism by ecclesiastical institutions; a conclusive part that analyses the relations between the Towianist phenomenon and the Church. To illustrate the reaction of the Church to Towianism, this study was conducted on unpublished documentation retrieved in the archives of ecclesiastical institutions in Vatican City and Piedmont, and in the Archivio Begey, the Towianist archive preserved in Turin.[1]

1 ACRR: Archive of the Congregation of the Resurrection in Rome, I. Fundatores, Semenenko Piotr. AAV: Vatican Apostolic Archive. ACDF: Archive of Congregation for the Doctrine of the

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-007

1 Preamble: A Question of Terminology

In 1907, Józef Pelczar (1842–1924), proclaimed saint in 2003 by Pope John Paul II (1920–2005), described Andrzej Towiański (1799–1878)[2] as the only Polish "heretic."[3]

Alongside "heresiarch", the term "heretic" can still be commonly found among scholarly and popular science publications on the history of the Church and of Christianity. These terms imply the identification of a dichotomy between doctrines and teachings that are "orthodox", thus approved by the ecclesiastical authority as conforming to the doctrine of the Church, and others that are "heterodox", thus a possible object of condemnation by the ecclesiastical authority due to their non-conforming nature.[4] On the other hand, terms such as "esoteric" and "occult", despite their different semantical roots ("internal", the first; "hidden", the latter), were used, from the middle of the eighteenth century, as synonymous and, nowadays, are often used to label heterodox ideas, especially in the field of the history of religions.[5]

The Roman Catholic Church, according to the archival documentation retrieved, complied with the original philological meaning of those terms. Therefore, Towiański was identified as a "heretic" because he taught a heterodox doctrine with the aggravating circumstance that it was kept hidden. Nonetheless, despite the heterodoxy of his doctrine, Towiański's esotericism conformed to an ancient custom within the Church. Following the example of Clement of Alexandria (150–250) and other early Christian writers,[6] Towiański's teachings demonstrated the distinction between "esoteric" and "exoteric". The first, secret, devoted

---

Faith. AAT: Archive of the Archbishopric of Turin, Fransoni 11. ASDC: Historical Archive of the Diocese of Coni, Curia vescovile, Rapporti con enti, Santa Sede, Dottrina eretica di padre Giacinto da Gaiola. BRAB: Royal Library of Turin, Archivio Begey, F22 Carte Towianski, Archivio Cracovia II, Zbiór Aktów i Dokumentów.

2 Lami, Marlis: Andrzej Towiański (1799–1878). Ein religiöser Reformer im europäischen Kontext seiner Zeit, Göttingen: V&R Unipress/Vienna University Press 2019.

3 Pelczar, Józef Sebastian: Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów kościoła w XIX wieku, Vol. 1, Przemysł: Drukarni „Udziałowej" Jan Łazor 1907, 215.

4 Bauer, Walter: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübigen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1934.

5 Baroni, Francesco: Storia dell'esoterismo e storia delle religioni. Mappatura di un campo di ricerca e prospettive teoriche, in: Egeria 16/2022, 59–79. Zander, Helmut: What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: Occult Roots of Religious Studies. On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900, ed. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/Boston: De Guyter 2021, 14–43.

6 Itter, Andrew: Esoteric Teaching in the *Stromateis* of Clement of Alexandria. Leiden/Boston: Brill 2009. Stroumsa, Guy G.: Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Leiden/Boston: Brill 2005.

to the initiates, those inside the Towianist community; the latter, public, for those outside the Towianist community.

Therefore, from the Church's perspective, esotericism can be perceived as both orthodox and heterodox. Especially in ancient Christianity, esotericism was a customary orthodox practice. Nevertheless, due to the secrecy permeating the transmitted teachings, their heterodox nature could not always be proved. Towiański's teachings, on the contrary, were disclosed and, consequently, judged.

2 Introduction: Andrzej Towiański's Revelation amidst the Nineteenth Century

Andrzej Towiański was born in 1799 in the village of Antoszwińcie, near Vilnius. Although he suffered from ophthalmia in his youth, he was able to complete his studies and begin a career at the courthouse of the city. On the 11th of May 1828, Towiański claimed to have experienced a Marian apparition in the Bernardine Church of Vilnius. After that event, he felt he was appointed to realise a divine mission. He abandoned his comfortable social position and travelled across Central and Eastern Europe to preach what he called the "Cause of God": the continuation of the action of redemption started by Jesus Christ. In 1840, he quit Lithuania and relocated to Paris, the centre of the Polish Emigration following the failure of the November Uprising of 1831. Towiański gained a certain fame among his compatriots due to the rumours concerning his travels and the "miraculous" healing of Celina Szymanowska (1812–1855): wife of the poet Adam Mickiewicz (1798–1855), identified at the time as the main cultural representative of Polish nationalism. On the 27th of September 1841, at Notre Dame, Towiański publicly announced the imminent coming of the "Higher Christian Epoch", a new age that would have anticipated the Kingdom of God.

Towiański promoted a message of renewal and rebirth. The received revelation appointed him to preach the accomplishment of the law of Jesus Christ on earth: a complete Christianisation of social relations and, therefore, of international relations. The Poles had suffered from the defeat of the past insurrections that aimed at the re-establishment of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Towiański looked towards his compatriots scattered around Europe to diffuse his message and preached the upcoming rebirth of the Polish nation through the accomplishment of God's Word on the earthly level. But Towiański's message also fascinated

promoters of national movements of other countries. Thanks to the support of Mickiewicz,[7] Towiański's charisma attracted numerous people.

Towianism can be identified as an elitist phenomenon that, in the first half of the nineteenth century, involved a few dozen people. Towianist groups operated in France, Piedmont, Switzerland, and Poland. They were organised in three non-institutionalised Circles in Paris, Zurich (where Towiański resided), and Turin. The Towianists focused their efforts on specific charismatic persons or whoever they perceived as moved by Christian sentiment. Usually, Towiański's disciples were attracted by his messianic message. They approached the Towianists and, if they demonstrated the willingness to improve their life through the pursuit of Christian principles, they were introduced to Towiański's doctrine. But, the initiation to Towiański's teachings, and even the meetings with the "Master", were a privilege conceded to a few selected people. Nonetheless, the Towianist endeavours of "converting" key public figures partially failed. The paramount example can be seen in Jan Skrzynecki (1787–1860), captain in chief of the November Uprising. Towiański initiated Skrzynecki and gave him a small notebook denominated *Biesiada* (The Banquet), containing the loose notes of his teachings. But, when Skrzynecki understood that the Christian teachings promoted by Towiański were dissimilar from orthodox Catholicism, he interrupted his relations with him.

2.1 The Acroamatic Teachings

Towiański's religious ideas are disclosed in the publications edited by his disciples after his death[8] and manuscripts preserved in the Archivio Begey, the Towianist archive in Turin. Nonetheless, the Towianists publications displayed Towiański's teachings through an exoteric narrative,[9] while their esoteric aspects can be noticed in writings such as *Biesiada*[10] or *Wielki Period* (The Great Period).[11]

While *Wielki Period* was discovered posthumously, *Biesiada* circulated in Paris and was the primary source used by the ecclesiastical authorities against

7 Koropeckyj, Roman: Adam Mickiewicz. The Life of a Romantic, Ithaca/London: Cornell University Press 2008, 281–355.

8 Towiański, Andrzej: Pisma, 3 vols., ed. Stanisław Falkowski / Karol Baykowski, Turyn: Nakładem Wydawców 1882.

9 Lami: Andrzej Towiański, 23–100.

10 [Towiański, André:] Banquet du 17 janvier 1841, Paris: Libraire de N. Béchet fils [1844]. Towiański: Pisma, Vol. 1, 1–21.

11 Towiański, Andrzej: Wybór pism i nauk, ed. Stanisław Pigoń, Wrocław/Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich / De Agostini Polska 2004, 84–114.

Towiański. Recognisable as a divinely inspired text, *Biesiada* presented the Towianist cosmology, eschatology, and soteriological message. In the writing, Towiański described the world as surrounded by "inferior spirits", who formed a column of darkness, under the command of the evil "Spirit of the Earth"; when Jesus Christ started the Cause of God, he dissipated the inferior spirits and opened a spiritual gate for the "superior spirits", who formed a column of light. Towiański prophesied a great battle between inferior and the superior spirits in the middle of the nineteenth century. According to him, Napoleon's spirit will lead the army of superior spirits until the "Seventh Envoy" will descend on earth, annihilating the inferior spirits through an immense column of light.

The columns of light and darkness were the basis of the Towianist metempsychosis. For Towiański, the soul was able to attract or be influenced by these columns. After death, the columns oriented the soul towards a new bodily existence that, according to the actions of the preceding life, could be easier or more difficult to fulfil. Therefore, for Towiański, the purpose of every existence was an individual spiritual improvement according to the Gospel's teachings that, transferred into the social life of the collective-national level, would lead to a state which will finally introduce the Kingdom of God on earth.[12] This concept of national metempsychosis was able to attract numerous people among Poles, Frenchmen, Jews, and Italians.

Towiański's palingenetic idea can be understood through other two fundamental concepts, which are vaguely described across his collective works: the "Christian tone" and the "Triple Sacrifice."[13]

Towiański promoted a gnoseological primacy identified as the Christian tone[14], conceiving Roman Catholicism as based on feelings, on their "tone". He rejected constructed devotional forms and doctrinal knowledge institutionalised by the Roman Catholic Church. On the other hand, he claimed that enlightenment could only blossom from insight or divine revelation. For Towiański, Christianity must be felt within the soul and, thus, transposed in the community since the law of Jesus Christ could not be theorised or formalised. The possibility to seek the tone, and to live according to it, avoiding the impediment caused by doctrinal interpretations, was denominated "Christian freedom."[15] Only through exercising

12 Sikora, Adam: Towiański i rozterki romantyzmu, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1969.

13 An attempt to systematise and explain Towiański's teachings was made by his disciples. See: Horoszkiewiczówna, Walentyna: Etyka Towiańskiego. Jej źródła i promieniowanie, Wilno: Towarzystwa Przyjaciół Nauk 1938. Bersano Begey, Maria: Vita e pensiero di Andrea Towiański (1799–1878), preface by Giovanni Amendola, Milano: Editrice Milanese 1918.

14 Towiański: Pisma, Vol. 1, 91–94.

15 Ibid., 265–275.

the Christian freedom for reaching the tone, humanity could have marched on the path of "Christian progress", which could be defined as the continuative and complete exercise of the law of Jesus Christ on earth over successive lives.

For Towiański, the implementation of Christian progress must be achieved through the Triple Sacrifice.[16] The Triple Sacrifice was composed of three steps: the sacrifice of spirit, the sacrifice of body, and the sacrifice of action. The sacrifice of spirit consisted in rising the spirit through meditation on the love of God. Then, the sacrifice of body entailed living according to the spirit shaped by the previous sacrifice. Finally, the sacrifice of action comported the application to the political and social life of the spiritual state attained, engaging in the spiritual elevation of the neighbour.

Towiański, like most of the authors who claimed to be divinely inspired or promoted forgotten or "secret" teachings, did not reveal the sources that inspired him, nor his readings, except for the Bible and *De imitatione Christi*. His religious ideas, however, presented similarities to those of Jacob Böhme (1575–1624), Emanuel Swedenborg (1688–1772), Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803), Joseph de Maistre (1753–1821), and Barbara von Krüdener (1764–1824), alongside religious currents such as Lurianic Kabbalah, Frankism, and Russian chialism, or religious movements such as *devotio moderna* and evangelical Great Awakenings.[17] Moreover, Towiański possessed features proper of authors identified as part of the esoteric milieux between the eighteenth and the nineteenth century[18]: the recovery from a deadly illness as a form of initiation to supernatural powers, a divine apparition disclosing a mission to pursue, the travels to acquire further gnoseological insights, the aristocratic initiatory nature of the transmission of acroamatic teachings, the ability to interact with the world of the spirits, and the accomplishment of healings.

16 Ibid., 49–79.

17 Dalla Grana, Giulio: Esoteric Resonances in Andrzej Towiański's Thought, in: The Polish Review 4/2021, 3–22. On the diffusion of late eighteenth-century religious ideas in Baltic Europe see: Szpotański, Stanisław: Andrzej Towiański. Jego życie i nauka, Warszawa: Kasa im. Mianowskiego 1938, 19–95. Weintraub, Wiktor: Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1982, 5–46. Towiański: Wybór pism i nauk, VII-XXI. On the Frankist and Kabbalistic influence on Towianism, see: Pigoń, Stanisław: Chrystologja A. Towiańskiego, in: Kwartalnik Teologiczny Wileński 2/1924, 400–423. Duker, Abraham G.: Polish Frankism's Duration: From Cabbalistic Judaism to Roman Catholicism and from Jewishness to Polishness. A Preliminary Investigation, in: Jewish Social Studies 4/1963, 287–333. Duker, Abraham G.: The Mystery of The Jews in Mickiewicz's Towianist Lectures on Slav Literature, in: The Polish Review 3/1962, 40–66.

18 On these milieux, see: Laurant, Jean-Pierre: L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle, Lausanne: L'Age d'Homme 1992, 49–116. Faivre, Antoine: L'ésotérisme, Paris: Presses Universitaires de France 1992, 71–108. Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, Berlin/Boston: De Gruyter 2016.

Towiański's religious ideas were opposed by many. The ecclesiastical authorities and the orthodox Catholics saw him as a promotor of false teachings, political personalities identified his preaching as a misdirection from the problems of Poland, and some intellectuals perceived in Towiański's words a manifestation of folkloristic prophetism. Furthermore, the suspicions against him led to concrete results: expulsions, limited permits of stay, calumnies, and imprisonment were usual occurrences for Towiański.

2.2 The Political and Religious Scenario

To understand the reaction of the Church to Towianism in Paris and Piedmont, certain aspects of the French and Italian political and religious scenarios must be contextualised.

In the first half of the nineteenth century, both Italy and France were undergoing political turmoil that usually embodied anti-clerical stances. Paris experienced an intensification of republican and socialist instances aiming at social justice and renewal. The French capital was the cradle of ideologies such as Saint-Simonianism and Fourierism, which identified themselves as the bearers of a new religion.[19] In Italy, patriotic secret societies were trying to overthrow the monarchies appointed by the Congress of Vienna, and their actions were mostly inspired by Giuseppe Mazzini's (1805–1872) civil religion.[20] Furthermore, both areas faced the conflict between reactionary Catholicism and liberal Catholicism. The Church was opposing liberal instances advocating the reformation of the Roman Curia and national independences through condemnations in the Index of Forbidden Books, bulls, and encyclicals, making the nineteenth century one of the most productive centuries for the Roman Congregations of the Inquisition and of the Index.[21]

Paris was the city that hosted most of the Poles defeated in the November Uprising. The Polish Emigration was politically divided and lacked the support of the Holy See, which was aligned with the interests of the Holy Alliance in suppressing the national-liberal insurrections. Gregorius XVI's (1765–1846) encyclical *Cum primum* condemned the November Uprising, creating a fracture in the Polish clergy who supported the insurrectionary activity, leading to a partial mistrust of

19 de Lubac, Henri: La postérité intellectuelle de Joachim de Flore, Vol. 2, Paris Namur: Éditions Lethielleux 1981, 7–50.

20 Alunni, Sofia: Secolarizzazione gioachimita e teologia politica, Roma: Studium 2018.

21 Palazzolo, Maria Iolanda: La congregazione dell'Indice nell'Ottocento, in: Dimensioni e problemi della ricerca storica 1/2012, 59–81.

the Church by the Polish Emigration.[22] Although Towiański did not fight in the November Uprising, his messianic message could be interpreted as an alternative to the Roman institutions that denied the existence of the Polish nation and of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

In the Italian peninsula, after the Congress of Vienna, the Kingdom of Sardinia resulted in the only State able to pursue a foreign policy of territorial expansion. If, after the failure of the republican uprisings of 1820, 1830, and 1848, many Italians identified the Kingdom of Sardinia as the only political actor capable of creating the Italian Nation-State, the Church perceived it, and the whole national movement, as a menace since it aimed at the suppressing its temporal power.[23]

Furthermore, to understand the concerns and the hostility of the Italian clergy towards Towiański and his disciples, two issues must be mentioned. Between 1848 and 1855, a series of laws by the Sardinian government recognised the freedom of confession, the abolition of ecclesiastical privileges, and the dissolution of religious orders. The State of the Church and the Piedmontese clergy felt directly attacked, and, on the 26th of July 1855, Pius IX (1792–1878) excommunicated the King of Sardinia and those politicians who voted in favour of such laws.[24]

In addition, Towiański called his mission *Sprawy Bożej* (Cause of God, *Sache Gottes*). In French, the term was translated as *Œuvre de Dieu*. In Italian, it was called *Opera di Dio*.[25] In Italy, the term *opera* (work, *Werke*) identifies the predominantly religious institutions established for social assistance and moral improvement. Therefore, the term was misleading since it usually indicated civil and religious societies. The appearance of what was identified as a religious society that aimed at competing against the social monopoly of the Church, in a State that was trying to dissolve the socio-political power of the clergy, was perceived as a threat by the clergy.

Finally, the Church was facing another struggle. In 1838, the Holy Office began to gather material on Mesmerism. According to the documentation preserved in its archive, the Holy Office confounded various manifestations of practices involving the spirits such as Mesmerism, Spiritism, and clairvoyancy.[26] While

22 Kalembka, Sławomir: Wielka Emigracja. Polskie wychodźstwo polityczne w latach 1831–1862. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1971, 273–326.

23 Martina, Giacomo: Pio IX (1846–1850), Roma: Università Gregoriana Editrice 1974, 49–80.

24 The priest Tomaso Chiuso devoted several sections of a volume on the history of the Piedmontese Church to the various "enemies" and laws against the Roman Catholic Church in the Kingdom of Sardinia. Chiuso, Tomaso: La Chiesa in Piemonte, Vol. 4, Torino: Giulio Speirani e Figli 1892.

25 Towiański's mission refers to two verses of the New Testament: "Notum a saeculo est Domino opus suum" (Acts, XV:18) and "Dicit eis Jesus: Meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me, ut perficiam opus ejus" (John, IV:34).

26 Armando, David: Magnetismo animale, in: Dizionario storico dell'Inquisizione, Vol. 2, ed. Adriano Prosperi / Vincenzo Lavenia / John Tedeschi, Pisa: Edizioni della Normale 2010, 960–961.

in France, Mesmerism was a widespread phenomenon,[27] in Italy, starting from the middle of the nineteenth century, Turin became the centre which laid the foundation for the diffusion of Spiritism across the Italian peninsula.[28] Notably, at the end of the nineteenth century, the priest Tomaso Chiuso even identified in Towianism the original manifestation of this phenomenon in Italy.[29]

Several Towianists were involved in these milieux. Usually, Towiański's disciples advocated liberal Catholic stances, and among them numerous Poles were members of the Polish Democratic Society, the almost totality of the Frenchmen were former followers of the "prophet" Pierre-Michel-Eugène Vintras (1807–1875), and many Italians were members of the Giovine Italia and the Italian Spiritic Society.

3 The Diffusion in Paris and the Congregation of the Resurrection

The day after Towiański's speech at Notre Dame, a group of Polish orthodox Catholics gathered, worried about the words heard. Towiański resided in the French capital for a few months, and the information about him mostly concerned rumours of his supernatural powers, especially in relation to the exercise of Mesmerism and his ability to communicate with the dead.[30] Worried by the growing number of Towiański's disciples, which, in a few months, would form a Circle of around forty members, the priest Aleksander Jełowicki (1804–1877) collected material against Towiański and, in June 1842, obtained a copy of *Biesiada* through Skzrynecki.

In the same period, the Congregation of the Resurrection was established in Rome.[31] Four priests founded it: Piotr Semenenko (1814–1886), who, at the time, was travelling across Italy, Germany, and Poland; Józef Hube (1804–1891), who resided in Rome; Hieronim Kajsiewicz (1812–1873) and Edward Duński (1810–1857), who established the headquarters of the Congregation in Paris. Semenenko read *Biesiad*a in August 1842. His judgement was unequivocal:

27 Viatte, Auguste: Victor Hugo et les illuminés de son temps, Montréal: Éditions de l'Arbre 1942, 13–32.

28 Gallini, Clara: La sonnambula meravigliosa. Magnetismo ed ipnotismo nell'Ottocento italiano, Milano: Feltrinelli 1983.

29 Chiuso: La Chiesa in Piemonte, Vol. 4, 124.

30 Smolikowski, Paweł: Historya Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, Vol. 4, Kraków: Spółka Wydawnicza Polska 1896, 3–17.

31 Iwicki, John / Wahl, James: Resurrectionist Charism. A History of the Congregation of the Resurrection, 3 vols., Rome: Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego 1986–1991.

> There is not even a moment of doubt that Towiański's opinions and views are basically contrary to the Catholic dogmas and destructive to Catholicism. Indeed, they destroy Christianity in the complete meaning of that word.[32]

Semenenko was in Munich visiting Joseph Görres (1776–1848) when he read *Biesiada*. Görres' conclusion was categorical: "It is Jewish."[33] Semenenko was convinced of the Jewish nature of Towiański's doctrine, and identified elements of Gnosticism, Docetism, and other ancient heterodox doctrines too.[34] Nonetheless, the priest was not persuaded to confute Towiański. In the Autumn of 1842, Jełowicki commissioned the printing of *Biesiada*. When Duński and Semenenko heard about Jełowicki's deeds, they compelled him to stop the printing because they were not completely convinced about the righteousness of such action. Nevertheless, *Biesiada*, without stating its author, started to circulate in Paris as a result of the copies being stored in the typography and consequently distributed by its employees.[35]

On the 11th of October 1842, Kajsiewicz made the first formal action against Towiański. He submitted a report to the Archbishop of Paris, Denys-Auguste Affre (1793–1848). The priest wrote: "[Towiański is an] honest man [. . .] that has not been well-educated in religious matters [. . .]. He constantly practices Mesmerism, and he promotes Saint-Simonianism."[36] To prove that Towiański was a true menace, the priest revealed the existence of *Biesiada*, summarising the religious ideas contained in the pamphlet and mentioning the Jewish influence of Towiański's teachings. Although Kajsiewicz complained that the Resurrectionists felt provoked because the Towianists participated in the mass, the Archbishop did not undertake any action.

Two months later, Kajsiewicz wrote to his brethren in Rome:

> "As you know, despite our written and oral testimonies, the Archbishop does not want to deal with this matter. On the 29th of November, forty of them [the Towianists] received the Eucharist. They could not be rejected because there was no public act against them."[37]

32 ACRR, 1286. Munich, 09/08/1842.

33 Ibid.

34 ACRR, 412. Poznań, 10/09/1842.

35 Pigoń, Stanisław: Z epoki Mickiewicza. Studja i szkice, Lwów: Wydawnictwo zakładu narodowego imienia Ossolińskich 1922, 253–256.

36 ACRR, 405. Paris, 11/10/1842.

37 Smolikowski: Historya, Vol. 4, 96.

In addition, he referred that Affre granted Semenenko the permission to interrogate Towiański. Around the Christmas of 1842, Semenenko reached Brussels, where Towiański resided after being expelled from Paris.[38] During the meeting, Towiański unsuccessfully tried to persuade Semenenko to join the Cause of God. The priest, on the other hand, obtained Towiański's admission of having written *Biesiada* and promoting the teachings contained in it. Nevertheless, the priest privately admitted the spiritual improvement gained by the Polish Emigration thanks to Towiański's influence, emphasising, however, that the Towianists avoided theological debates. He wrote to Hube:

> They speak with fire, and they transmit great feelings. They speak with great faith, which leads to great conviction. They set aside all suspicious dogmas or leave them to the decision of the Church. [. . .] It is a pity, a true pity, about these people. Indeed, they have all improved their lives, they want to live with God, they work so hard in spirit. [. . .] Nevertheless, we told them the truth.[39]

In April 1843, *Biesiada* was published, without the Resurrectionist approval, on the first page of the newspaper *Dziennik Narodowy* (The National Daily News).[40] The Towianists never accepted the published versions of *Biesiada*. To all the critiques raised against Towiański, the Towianists always replied that they were based on an unapproved and incorrect exposition of Towiański's teachings.

3.1 The Resurrectionist Victory

On the 1st of October 1843, Towiański arrived in Rome and asked for an audience with Gregorius XVI. On the 21st of October, the Pontifical Secretary of State, Cardinal Luigi Lambruschini (1776–1854), issued an order of eviction from Rome in twenty-four hours against Towiański. The episode was later narrated by the Barnabite Father, Orazio Premoli (1864–1928):

> [Józef Hube] contacted cardinal Lambruschini about the state of the thing: 'I know everything', the cardinal replied: 'do not be concerned: just leave it to me, I will arrange it well'. Rapidly, the order of expulsion from Rome arrived. The Congregation of the Resurrection

38 Semenenko, Pierre: Towiański et sa doctrine, jugés par l'enseignement de l'Église, Paris: Sagnier et Bray 1850, VIII–XIX.

39 ACRR, 1333. Paris, 07/02/1843.

40 Biesiada: Pismo Andrzeja Towiańskiego, in: Dziennik Narodowy 107, 15/04/1843. Biesiada: Pismo Andrzeja Towiańskiego, in: Dziennik Narodowy 109, 29/04/1843.

> truly wanted to prevent any propagation of Towiański's false teachings, at least hoping to obtain from the Parisian ecclesiastical authority a decisive measure.[41]

After the Resurrectionist success in Rome, the occasion to act again against the Towianists in Paris was triggered by Mickiewicz in 1844. The poet, who was appointed professor of Slavic literature at the Collège de France, was devoting his lectures to Towiański's doctrine.[42] Although Semenenko wanted to oppose Mickiewicz, the priest was still hesitant of the steps to follow. In September 1844, he wrote to Kajsiewicz:

> Concerning the Towianists, I still do not have any definite judgment yet. I am fearful of giving them too much weight, and it would be the same as considering them to be a true sect. They are not a sect, because they do not have priests, ecclesiastical dignity, etc. [. . .] Writing about them would be to dignify them.[43]

After this letter, Towiański disappeared from the Resurrectionist correspondence for five years. This occurrence could be explained by two events. In 1844, Mickiewicz lost his chair at the Collège de France due to his Towianist lectures, and, in February 1849, Duński left the Resurrectionists to join the Towianists.

In Summer 1849, after having received approval from the new Archbishop of Paris, Marie-Dominique-Auguste Sibour (1792–1857), Semenenko began to write the publication that would cause the Towianist downfall. Semenenko wanted to have a definite reaction from the Archbishopric of Paris. He affirmed: "I wrote it in French in order that the local bishopric authority can understand the material, learn, and judge the [Towianist] teachings."[44] In 1850, *Towiański et sa doctrine, jugés par l'enseignement de l'Église* was published. In the book, Semenenko meticulously analysed every passage of *Biesiada* and compared it to the Catholic dogma. At the end of the volume, Semenenko published *Biesiada* and its translation in French and Latin, adding a comparative table overviewing the "errors" promoted by Towiański.

---

41 Premoli, Orazio: Andrea Towianski (1799–1878), Roma: Francesco Ferrari 1914, 38–39.

42 Mickiewicz's Towianist lectures were published in two volumes one year later. Mickiewicz, Adam: L'Église officielle et le Messianisme, in: Les Slaves, Vol. 4, Paris: Imprimeurs unis 1849. Mickiewicz, Adam: L'Église et le Messie, in: Les Slaves, Vol. 5, Paris: Imprimeurs unis 1849. The two tomes were condemned by the Congregation of the Index in 1848. Schwedt, Herman H. / Schepers, Judith / Burkard, Dominik: Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation. 1814–1917, in: Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung. 1814–1917, ed. Hubert Wolf, Paderborn: Schöningh 2005, 173–174.

43 ACRR, 438. Rome, 13/09/1844.

44 ACRR, 3616. Paris, 06/08/1849.

Although Semenenko tried to demonstrate the incompatibility between Towiański and Catholicism, Sibour did not undertake any action. The Towianist presence in Paris was consolidated and, although Towiański did not reside anymore in Paris and Mickiewicz died in 1855, continued to develop and operate in the French capital in the following decades.

4 The Diffusion in Piedmont and the Ecclesiastical Inquests

In 1848, the adoption of a constitution by the Kingdom of Sardinia granted amnesty to those previously condemned for political crimes. Giovanni Battista Scovazzi (1808–1893), a member of the Giovine Italia who had fled to Switzerland in 1833, was able to return to Turin. In 1844, Scovazzi met Towiański in Lausanne and was appointed by him to become the "apostle" of the Cause of God in Italy. Between 1848 and 1854, thanks to Scovazzi's endeavours, a Towianist Circle, formed by a dozen of personalities, took shape in Turin.[45] Alongside Scovazzi, the main members of the Turin Circle were Giacinto Forni (1811–1884), a physician who published one of the first Italian books on Spiritism,[46] and Tancredi Canonico (1828–1908), a professor of law at the University of Turin. In the Turinese countryside, and in the adjoining province of Coni, Towianism found disciples in the Fino, Bernardi, and Unia families.[47]

Among the Piedmontese Towianists figured the theologian and professor of ecclesiastical history at the University of Turin, Francesco Barone (1813–1882). Initially, Barone was suspicious of Towiański's teachings. In Autumn 1852, the priest visited Towiański in Zurich to clarify his religious ideas. The experience among the Towianist Circle in Switzerland convinced Barone of the Christian purity of those individuals and started to attend the meetings of the Turin Circle.

Although Barone never identified himself as a Towianist, he was the protagonist of the first ecclesiastical inquest, issued by the Archbishopric of Turin, against the Towianist movement. The Towianist biographies and the studies on

45 Canonico, Tancredi: Testimonianze di italiani su Andrea Towiański, Roma: Forzani e C. 1903, 11–48.

46 Forni, Giacinto: Del mondo degli spiriti e della sua efficacia nell'universo sensibile, Torino: Speirani e Ferrero 1851.

47 Zussini, Alessandro: Andrzej Towianski. Un riformatore polacco in Italia, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 1970, 59–80.

Towianism did not devote any attention to the Archbishopric of Turin's inquest.[48] All the Towianist publications reported, in a very few lines, that the Towianists presented their depositions at the Archbishopric, that Barone was heard by an Archbishopric Committee, and that no action was undertaken by the Holy Office. Nonetheless, the inquest was the starting point that led, a couple of years later, to the condemnation in the Index of Forbidden Books of the Towianist writings.

4.1 The Beginning of the Investigations

The first act that demonstrated Rome's interest in the diffusion of Towianism in Italy is dated 22nd of September 1855.[49] The Pontifical Secretary of State, Giacomo Antonelli (1806–1876), questioned the *chargé d'affaires* of the Holy See in Turin, Benedetto Roberti (?–1856), about the diffusion of a new "sect". The *chargé d'affaires* reported that Duński often visited Turin and that the Towianist meetings were publicly known. Nonetheless, he was not able to give proper elucidations on Towiański's doctrine. The *chargé d'affaires* had only heard that the Towianists professed evangelical principles and that their political idea concerning the temporal power of the Church was unclear. Moreover, Roberti stressed that the diffusion of Towianism could bear major implications:

> The penetration of this new doctrine could be motivated by the willingness to settle Protestantism in this part of Italy by the enemies of Catholic Religion. Since they cannot openly and boldly preach the Protestant principles to the eminent religious and Catholic population, they use other means that apparently seem good and religious.[50]

A few weeks later, the Vicar General of Turin, Filippo Ravina (1783–1858), summoned Barone. Between November 1855 and January 1856, the members of the Turin Circle presented to the Archbishopric numerous written testimonies on Towiański. This choice could be understood as a genuine willingness to explain to the ecclesiastical authority Towiański's message, to convince the Turinese Curia of the conformity of Towiański's doctrine to Catholicism, and to persuade it to embrace Towiański's mission.

In the meantime, on the 19th of November 1855, the council of the Holy Office received an "extrajudicial information [. . .] on a sect introduced in Turin by a

48 Zussini, Alessandro: Il towianesimo in Piemonte. Inchiesta della Curia Arcivescovile di Torino nel 1856 (II), in: Archivio Teologico Torinese 1/2001, 121–152.

49 AAV, Segr. Stato, Protocolli 230 (1855), 69641. [Rome,] 22/09/1855.

50 AAV, Segr. Stato, Rubriche, Anno 1857, Rubr. 257, Fasc. 2, 79. Turin, 04/10/1855.

certain Andrzej Towiański, Pole."[51] At the end of December, the Secretary of the Roman Inquisition, Cardinal Vincenzo Macchi (1770–1860), requested to investigate the diffusion of a "political-religious sect" to the Vicar General of Turin, to the *chargé d'affaires* in Switzerland, and to the *chargé d'affaires* in the Kingdom of Sardinia.[52]

From Turin, Roberti's report identified religious and political implications related to the diffusion of Towianism in the Kingdom of Sardinia. Although the *chargé d'affaires* stated that Towiański's disciples were praised as pious and religious people, he wrote:

> The doctrine of this sect is immersed in such vague formulas, and in such obscure and elastic terms that, at first sight, it would seem to contain no evil but a germ of good. [. . .] Nevertheless, if all those formulas are carefully examined, those terms seem to contain the poison of mysticism, Jansenism, Protestantism, and even rationalism.[53]

According to Roberti, Scovazzi was the junction point between Polish messianism and Italian revolutionary means activity. He wrote: "This can lead to suspect that the aim of the new sect is political and religious".[54]

From Lucerne, the *chargé d'affaires* Monsignor Giuseppe Bovieri (1800–1873) reported that he received divergent rumours from the priests and friars of the Canton of Zurich.[55] According to the information gathered, the Towianists were praised as highly devout Catholics. On the other hand, a friar from the Abbey of Einsiedeln described Towiański as a "sectarian" that did not perform any religious sacrament.

Although the *chargés d'affaires* acknowledged the zealous and pious characters of the Towianists, the suspicions of their involvement in revolutionary activities or religious propaganda were not ignored.

51 ACDF, Doctrinalia 78 (1858), Fer. IV 21 Aprile 1858. Roma – Zurigo – Torino. Setta ed errori di Andrea Towiaski: Giacinto de Ferrari, Errori e Setta di Andrea Towianski. Relazione e voto con sommario, Roma, Marzo 1858, 2.

52 ACDF, Minutari 45 (1856), 2–4. The letter to the Archbishopric of Turin is dated: Rome, 30/12/1855. The letters to the Apostolic Nunciatures of Lucerne and Turin are dated: Rome, 02/01/1856.

53 ACDF, Doctrinalia 78 (1858), Fer. IV 21 Aprile 1858, 23. Turin, 17/02/1856.

54 Ibid.

55 Ibid., 26–27. Lucerne, 07/03/1856.

4.2 The Archbishopric of Turin's Inquest

Macchi's missive led Ravina to open an official inquest. The Archbishopric Committee of Turin prepared a list of twelve questions on Towiański and his teachings.[56] The questions concerned the role of the spirits in the Towianist doctrine, its doctrinal conformity to Catholicism, the political affiliation of the Towianists, and the diffusion of the movement in Turin. Besides Barone, the Committee summoned two other theologians: Giovanni Genta and Lorenzo Albera.

The inquest began on the 11th of February 1856 and finished on the 9th of April 1856. Barone affirmed that Towiański promoted an "eminently spiritualistic system,"[57] and that he often spoke with the spirits of the dead and saints. Barone initially manifested approval for the inquest. In the last hearings, however, the professor perceived that the Committee was placing accusations on him due to his Towianist affiliation, and, on different occasions, he rigorously stated: "I never perceived any proposition or word that made me suspicious that his doctrine was different from the one of the Catholic Church."[58] Nonetheless, one sentence was sufficient to confirm the suspicions on Towiański and his disciples. When Barone was questioned if he suspected something unconventional in Towiański's teachings, he replied affirmatively, stating:

> 1° The infernal punishment. For the sinners, punishment is not eternal of true metaphysical eternity. After several centuries, they can be redeemed by God's mercy. 2° The existence of a plurality of lives for the soul or for the spirit of man.[59]

The Committee supposed that Barone was mesmerised by Towiański. The acknowledgement of doctrines perceived as against the Catholic faith seemed to persuade the Committee of the validity of its own assumptions. On the contrary, the Turin Circle believed that the acceptance of Towiański's message by the Church was soon to come. Forni wrote to Zurich Circle a very enthusiastic letter:

> [The Committee] started to understand the importance and the greatness of the Cause. [. . .] Finally, he [Barone] spoke about what he understood concerning the great idea of the lives of the spirit [. . .] He did everything with such great sentiments, such vitality, and such blessing of Grace, that no one within the Committee raised any objection. [. . .] And now, confident in the grace and in the mercy of God, we await a signal from Rome![60]

56 AAT, 3, 0.
57 AAT, 5, 30: Esami sull'Opera di Andrea Towianski, §7–9.
58 Ibid., §62.
59 Ibid., §35.
60 BRAB, III, 355. Turin, 04/03/1856.

Although Forni's enthusiasm could be interpreted as detached from reality, it must be said that two members of the Committee, besides Ravina, appreciated the Christian zeal of the Towianists.[61] Therefore, the Turin Circle believed that Towiański's mission was supported by the Archbishopric.

Among the other two theologians summoned by the Committee, the most relevant examination was the hearing of Lorenzo Albera.[62] The theologian revealed the existence of a "Towiański's Society". According to him, the Society had numerous committees all over the Italian peninsula with adherents who used false identities. He affirmed that the Towianists were close to several personalities connected to the Royal family, members of the Sardinian Parliament who advocated the abolition of ecclesiastical privileges, and Luigi Desanctis (1808–1869): Protestant minister and founder of the Italian Evangelical Christian Church. In addition, Albera handed to the Committee the manuscript *Memorie*, in which he exposed the alleged secret statute of Towiański's Society.[63]

The report sent to Rome by the Archbishopric Committee described the impossibility of understanding the nature of the Towianist community. For the Committee, the only relevant doctrinal issues were the two suspicious points disclosed by Barone and Towiański's relations with the spirits. Macchi did not write back to Ravina.

4.3 The Bishopric of Coni's Inquest

The main protagonists of the Bishopric of Coni's inquest were the Franciscan friars Giacinto of Gajola and Luigi of Carmagnola who resided in the convent of Santa Maria degli Angeli, in the countryside of Coni.

In Spring 1857, rumours of meetings held at the Bernardi family mansion and of friars discussing heterodox religious ideas were spreading in the province of Coni. On the 2nd of July 1857, the priest Giuseppe Bernardi (?–1892), the most fervent promoter of Towianism in the diocese of Coni, visited the Bishop of Coni, Clemente Manzini (1803–1865).[64] Bernardi wanted to introduce Manzini to Towiański's teachings, but the Bishop refused. Two weeks later, on the 16th of July 1857, Manzini published a *decretum* establishing an inquest on Father Giacinto of Gajola. The friar was accused of teaching "evil and erroneous doctrines against the orthodoxy and the purity of the Catholic faith, of trying to proselytise for the

61 BRAB, III, 351.
62 AAT, 5, 30, Esame del Sig. Teol. Albera.
63 AAT, 4, 21.
64 BRAB, IV, 357. [Coni,] 07/07/1857.

so-called Sect of the Pole, Andrzej Towiański".[65] Manzini did not know about the Turinese inquest, nor did Ravina know what was happening in Coni.

The inquest lasted from the 17th of July 1857 to the 22nd of March 1858. After three days of hearings, the notions of Christian progress, temporality of Hell's punishment, metempsychosis, and Higher Christian Epoch were already recognised, defended, and explained by Father Giacinto to the Bishopric Committee.[66]

On the 10th of October, the Committee entered the convent of Santa Maria degli Angeli to examinate Father Giacinto's brethren. The friars confirmed that Father Giacinto usually talked of the temporality of Hell's punishment, transmigration of souls, and renewal of Christianity. Moreover, they revealed that Father Giacinto discussed the same topics with peasants and clergymen outside the convent.[67] Worried about the acquired information, Manzini issued a circular letter to the parishes of the diocese, warning about the reality of the diffusion of Towianism, and asking to report any signal that could indicate Towianist presence in their parishes. A few parishes replied affirmatively, transmitting vague information on the Bernardi family and travellers headed to Switzerland. After vigorous debates between Father Giacinto and the Committee, on the 28th of October, the Committee decided to abandon every attempt to obtain Father Giacinto's abjuration of Towiański's doctrine.[68] The inquest created a situation of fear and suspicion inside the convent. Four months later, on the 27th of February 1858, the Custos of Santa Maria degli Angeli denounced Father Luigi to the Bishop.[69] In the following days, the Committee heard again the friars of the convent. After the hearings, the Committee identified Father Luigi as "corrupted" by Father Giacinto.

On the 24th of April 1858, Manzini condemned Father Giacinto and Towiański's doctrine.[70] The sentence condemned several positions: the identification of the Church's practices as an obstruction to Christian progress; the possibility that the Holy Spirit could disclose new revelations to laymen; the Origenist conceptions concerning the eternity of Hell's punishment, the transmigration of souls, and the succession of lives; the messianic promises of the Higher Christian Epoch; the Towianist asceticism. Father Giacinto was requested to declare public abjuration, but he never did.

65 ASDC, 2. 16/07/1857.

66 ASDC, 1. Volume di processo del P. Giacinto Min. Rif., §11–51.

67 Ibid., §137–174.

68 Ibid., §236–253.

69 ASDC, 20. Coni, 27/02/1858.

70 La condanna del towianschismo, Torino: Sebastiano Franco 1866.

4.4 The Holy Office's Inquest

Although Macchi demonstrated interest in the diffusion of Towianism in 1855, the Roman Inquisition started to become formally involved in 1857. The Holy Office was not aware of what was happening in Coni and the only reference to Towiański was the Archbishopric of Turin's inquest of 1856.

The formal denunciation of Towiański happened on the 12th of May 1857. A certain Stefan Aleksander Dewonkonski entered the Palace of the Holy Office and declared:

> I came here by order of my confessor to denounce a certain Andrzej Towiański. He is married, he resides in Zurich, he is a fifty-year-old Pole. He formed a heretical sect seventeen years ago. Though, he pretends to be Catholic. His main errors are: that he announced himself as a Messiah, claiming the biblical texts to himself; he admits the metempsychosis of the souls, that they carry the ancient sins with them; he denies the eternity of hell; he denies the end of the world; he wants from all his disciples to be called masters. He made many proselytes among the Polish Emigration, in Switzerland, and Turin too, and these things are of public notoriety.[71]

Nonetheless, no investigations were pursued. Dewonkonski disappeared and his confessor was unknown. Dewonkonski is mentioned in the Holy Office's report only. In the Resurrectionist correspondence, his name does not appear so far. Nevertheless, it is possible to argue that Dewonkonski was sent at the Palace of the Holy Office with the intention to trigger a formal action against Towiański since he precisely mentioned all the possible theological points of conflict.

On the 10th of September 1857, the *chargé d'affaires* in Turin wrote to the Holy See concerning the Towianists.[72] A few days earlier, the book *Dunski*,[73] containing the epistolary correspondence of Edward Duński (who died in the April of the same year), was printed in Turin. Having received the letter from Turin, Pius IX became personally interested in counteracting the doctrine contained in the book, and ordered the examination of *Dunski* to the Holy Office.[74] The examination of the book and of the Turinese inquest was undertaken by the consultor Giacinto de Ferrari (1804–1874). Three months later, on the 10th of December, the council of the

71 ACDF, Doctrinalia 77 (1857), Fer. V loco IV. 10 Decembre 1857. Torino. Sul libro Dunski sacerdote zelante, e zelante servitore dell'opera di Dio: Giacinto de Ferrari, Dunski Sacerdote zelante, e zelante Servitore dell'Opera di Dio. Torino 1857. Voto, Roma, Novembre 1857, 19.

72 AAV, Segr. Stato, Rubriche, Anno 1857, Rubr. 257, Fasc. 2, 73. Turin, 16/09/1857.

73 Różycki, Karol: Dunski, prêtre zèle et zèle serviteur de l'Œuvre de Dieu, Paris: Henri Plon 1857.

74 AAV, Segr. Stato, Rubriche, Anno 1857, Rubr. 257, Fasc. 2, 73. The letter was received on the 18th of September 1857.

Holy Office gathered to hear de Ferrari. The consultor quoted long passages of Albera's *Memorie* and Semenenko's *Towiański et sa doctrine*. Although *Dunski* was the reason why the council gathered, the attention shifted to *Biesiada*. Since de Ferrari identified *Biesiada* as the source of the religious ideas promoted in *Dunski*, the consultor proposed to postpone his sentence for a complementary condemnation of the two Towianist writings.[75]

Four months later, on the 21st of April 1858, the council of the Holy Office gathered to deliberate on the matter. De Ferrari summarised the investigations pursued in 1856 in Lucerne and Turin. He highlighted several suspicious points: the deliberate secrecy of Towiański's teachings; Towiański's declarations of pursuing a divine mission; his disciples' claims of not being involved in politics; the spiritualistic aspect that permeated Towiański's gnoseology. For the consultor, the only possible tool able to disclose Towiański's doctrine was Semenenko's book. De Ferrari's opinion on *Biesiada* was rigorous: "it is properly a nebulous work scattered with such darkness, which manifests a sectarian jargon."[76]

In conclusion, the consultor identified two fundamental issues raised during the Turinese inquest. The first issue was theological and concerned Barone's words: de Ferrari emphasised that Barone recognised two suspicious points: the rejection of the eternity of Hell's punishment, and the transmigration of souls. The second issue concerned both the political and religious domains, and it was related to Albera's deposition. The manuscript submitted by Albera was entirely transcribed and enclosed in de Ferrari's report, affirming: "It can give complete knowledge on the sect."[77] Finally, the consultor concluded the examination with these words: "Towiański's book is essentially sectarian and extremely dangerous. It paves the way for errors and to corruption. Therefore, it deserves to be condemned."[78]

The council of the Holy Office approved the *decretum* of condemnation, its publication in the Index, and its dispatchment to Turin and Lucerne.[79] On the 6th of May 1858, after the Papal promulgation, the *decretum* was printed.[80] Bovieri personally tried to persuade Towiański to submit to the *decretum*[81] but the Holy See never obtained his abjuration.

75 ACDF, Decreta 281 (1857), Fer. V loco IV. die 10 Xbris 1857.
76 ACDF, Doctrinalia 78 (1858), Fer. IV 21 Aprile 1858, 13.
77 Ibid., 21.
78 Ibid., 18.
79 ACDF, Decreta 282 (1858), Feria IV die 21. Aprilis 1858.
80 Schwedt / Schepers / Burkard: Römische Bücherverbote, 258–259.
81 Towiański: Pisma, Vol. 3, 316–321.

5 Religious Issues and Political Concerns

As it can be noticed in the descriptive sections, Towianism presented different issues related to the dealing of the Roman Church with Catholic esotericism. These issues concerned the identification of an unknown set of religious principles by the ecclesiastical authority; the motivations that led to opposing the religious phenomenon; and the relations of the Church with Catholic esotericism.

5.1 Divergent Perceptions

Central points in the relations between Towianism and the Roman Catholic Church concerned the identification of the Towianists by the ecclesiastical authority and the Towianist obedience to it.

For the Towianists, the acceptance of the Cause of God by the Church was the necessary preliminary step towards the Higher Christian Epoch. Since this new age was based on the accomplishment of the law of Jesus Christ on the earth, they identified as fundamental the support of the ecclesiastical authorities. The Towianists aimed at being accepted by the Church because they perceived it as the depositary of the ancient teachings of Jesus Christ. Nonetheless, according to Towiański, the salvific mission of the Church was corrupted over the centuries by the Spirit of the Earth. Indeed, in the Towianist correspondence, Towiański's disciples addressed themselves as "soldiers" fighting to re-establish the "Church of Jesus Christ" over the Roman Church, which was often referred to as "the Beast". But, according to the Towianists, in the Church, there were people still pure and capable of attracting the column of light, though they did not know that. These points can be understood as the reasons why the Towianists continued in the attempt of diffusing Towiański's message to the Church. Indeed, Towiański and his disciples never stopped in their mission to persuade the clergy despite the aversion and the *decreta* issued against Towianism. Part of the second volume of Towiański's collected works presented Towiański's writings about the Church and transcriptions of conversations with clergymen.[82] Furthermore, in 1869, Canonico was even received in a private audience by Pius IX.[83] And, in 1878, at the Papal conclave for electing Pius IX's successor, Canonico distributed to the Cardinals two

82 Towiański: Pisma, Vol. 2, 7–185.
83 Canonico: Testimonianze, 136–174.

pamphlets illustrating his idea of State-Church relations and Towiański's exoteric teachings.[84]

The ecclesiastical authorities, however, perceived Towiański and his followers in different ways.

In Paris, the Polish orthodox Catholics identified the Towianists as enemies of Catholicism. When *Biesiada* was published in *Dziennik Narodowy*, the preface stated: "The readers can easily understand that the supposed Master is the master of falsehood, and he wanders in the darkness outside Christianity."[85] Nevertheless, unlike the Italian ecclesiastical authorities, the Resurrectionists never recognised the Towianists as a "sect". The Resurrectionist doubts concerning the identification of the Towianists as a true menace can be noted by the halted publication of *Biesiada* and Semenenko's decision to publish *Towiański et sa doctrine* eight years after the discovery of the Towianist notebook. Despite the Resurrectionist alignment with the religious and political orthodoxy of the Roman Catholic Church, they always tolerated, unpleasantly, the Towianist presence in Paris.

In Turin, both the *chargés d'affaires* and the Vicar General acknowledged the Christian virtues of the Towianists. Thanks to the depositions handed to the Turinese Curia, part of the Committee even sympathised with them. Nonetheless, the suspicions were real and Barone's words about Towiański's religious ideas were too heterodox to be accepted.

In Paris and in Turin, the ecclesiastical authorities lived in the same city and directly interacted with the Towianists. On the other hand, Coni and Rome presented a dichotomous scenario. Although the Bishop of Coni met the Towianists on a few occasions, both Manzini and de Ferrari based their judgement on secondary sources. Through sole doctrinal reasoning, the Bishopric of Coni and the Holy Office firmly condemned Towianism.

5.2 Dissimilar Reactions

Towianism presented divergent reactions from ecclesiastical authorities. In the cities that hosted a Towianist Circle, an asymmetry between the acknowledgement of the existence of the Towianist phenomenon and the consequent reaction by the ecclesiastical institutions developed.

84 Canonico, Tancredi: Scritto di Andrea Towianski a Pio IX, Roma: Tip. Artero and Comp. 1878. Canonico, Tancredi: La questione religiosa e l'Italia, Roma: Forzani e Comp. Tipografi del Senato 1879.

85 Biesiada: Pismo Andrzeja Towiańskiego, in: Dziennik Narodowy 107, 15/04/1843.

The Archbishopric of Paris did not undertake any measure against the Towianists, nor did it demonstrate interested in it. When, in Autumn 1842, Kajsiewicz visited Affre to feign Mickiewicz's abjuration, he reported to Semenenko: "The Archbishop dislikes his [Mickiewicz's] exaltation. Nonetheless, he believes in his good faith. Therefore, he would not like to force him because he assures that he is, and he wants to be, a Catholic."[86]

In the Kingdom of Sardinia, already in 1854, a Catholic newspaper denounced the Towianist presence in the capital.[87] But, only in the first months of 1856, the Archbishopric of Turin established an inquest under orders of the Holy Office. On the other hand, the Bishop of Coni demonstrated resolution in swiftly acting against Towianism. Just two weeks after Bernardi's visit to Manzini, the inquest against Father Giacinto began. Manzini did not ask for any approval from the Holy Office, nor did he submit his sentence to it.

Notably, the reaction of Rome presented a disinterested approach. According to the provided documentation, it can be noticed that, over the years, Rome received several reports from the *chargés d'affaires*, the dossier of the Turinese inquest, and even a formal denouncement. Nonetheless, only the intervention of Pius IX compelled the Holy Office to undertake the formal examination of the Towianist writings.

Another dissimilar point related to the inquests concerned their procedure. In Turin, three theologians were summoned and the report was based on their hearings and on the Towianist depositions. In Coni, the Committee heard Father Giacinto, Father Luigi, and the friars of Santa Maria degli Angeli. The judgement was based on the hearings and meticulously supported by references to numerous ancient conciliar *decreta*, especially the Constantinople Council II that condemned Origenism. In Rome, de Ferrari based his condemnation on textual analysis and theological interpretation. The Holy Office did not request any deposition or hearing. Contrastingly, during the examination, de Ferrari complained that the information obtained by the Archbishopric of Turin's inquest were received *de relatu*, but the consultor founded his judgement on the available written testimonies on Towiański.

86 Smolikowski: Historya, Vol. 4, 99.

87 Andrea Towianski, nuovo inviato di Dio, in: L'Armonia 140, 21/11/1854.

5.3 Doctrinal Perils

Many of the principles expressed by Towiański were attacked by ecclesiastical institutions because of their theological contents. The rumours on Towiański, however, contributed further to the judgement.

Certain points raised suspicions and anxiety among the theologians. In *Towiański et sa doctrine*, Semenenko emphasised that Towiański was denying almost every Catholic dogma and biblical narrative. The main sections of the book concerned the creation of the world, the mysteries of the Church, and the sacraments. The priest's work was so punctilious that he also commented and criticised what Towiański omitted to write in *Biesiada*. In addition, Towiański was not simply presented as a "heretic" in Semenenko's book. He was portrayed as a liar, a crook, and a mesmeriser able to subjugate his adepts' minds. Semenenko's work persuaded the ecclesiastical authorities of the theological dangers presented by Towiański and identified him as a *magus*. Indeed, the Archbishopric of Turin was worried about the promotion of Spiritist *séances* in Turin by the Towianists. Barone, however, specified that, although Towiański was in contact with the spirits, he firmly condemned Spiritist activities.[88]

Presumably, it was the very accusation of Mesmerism that led to the involvement of de Ferrari in the examination of the Towianist writings. The documentation preserved in the archive of the Holy Office does not give any explanation of his appointment. Nonetheless, one year before, de Ferrari was involved in the creation of a *decretum* which condemned Mesmerism.[89] Therefore, due to the rumours concerning Towiański's powers, it could be argued that de Ferrari was identified as the most competent consultor on the matter. During the examination, he emphasised

> In a spiritualistic world, the excited mind of the Polish emigrant produces his turbid, nebulous ideas as he pleases. [. . .] Soon, the souls of his disciples are captured, persuading them of his higher mission. Such prestige is the work of Mesmerism and of the influence of spirits, and it can be seen exercised on his disciples. Although they are men of knowledge, piety, and letters, they become demented after they get acquainted with him.[90]

According to de Ferrari's words, it can be noticed that Mesmerism was perceived as a true danger since the practice was used to "capture" the soul and the mind of people, to turn them towards heterodox doctrines, and therefore, against the Church.

88 AAT, 5, 30, §15. Towiański: Pisma, Vol. 2, 303–313, 503–507.

89 ACDF, St.St. Q.6.a: "De magnetismo animale", Giacinto de Ferrari, Sul Magnetismo con minuta di enciclica per reprimerne gli abusi. Relazione con sommario, Roma, Aprile 1856. Macchi transcribed and delivered the *decretum* to Semenenko. ACRR, 5063. Rome, 04/08/1856.

90 ACDF, Doctrinalia 78 (1858), Fer. IV 21 Aprile 1858, 17.

Metempsychosis was surely the most controversial point promoted by Towiański. The Holy Office's inquest predominantly scrutinised this point, alongside the supposed self-proclamation of Towiański as a new Messiah. De Ferrari wrote:

> [*Biesiada*] talks only about reliquaries: columns of spirits. Man is represented as the last reliquary, and the last point through which the spirits operate. [. . .] A transmigration of spirits seems to be indicated. [. . .] The inferior spirits alone dominate the earth. Nevertheless, the mission of Jesus Christ dissipated earthly evil somewhere. [. . .] Nevertheless, when the seventh envoy arrives, evil will perish. [. . .] It seems that he [Towiański] alludes to himself.[91]

On the other hand, Manzini treated metempsychosis and the temporality of Hell's punishment as a single entity, as the rediscovery of the "errors" promoted by the Origenists.[92] Notably, only the Bishopric of Coni's judgement focused on the issue of the revelation. Manzini condemned the possibility of a "revelation made by the Holy Spirit directly to the worshippers, and from the worshippers to the Church."[93] The Bishop based his statement on the condemnations presented in the Lateran Council V and Pontifical bulls against Peter Waldo (1140–1206), John Wyclif (1330–1384), and Jan Hus (1371–1415), stressing that laymen could not teach anything to the Church, and identifying Towianism as an attempt of Protestant or reformist propaganda.

5.4 Political Concerns

Although the reactions of the ecclesiastical authorities were based on religious reasons, they denoted relevant political concerns.

In Paris, the Resurrectionists were moved by the fear of the spreading of heterodox doctrines. Nevertheless, their efforts could be identified as the reaction to a competitor in the spiritual leadership of the Polish Emigration deluded by the Roman Church. The Resurrectionists were persistent in counteracting the Towianists although the indifference of the Archbishop, and Towiański's eviction from Rome can be seen as the coronation of their political recognition by the Holy See. Moreover, the real success of the Resurrectionists consisted in the promotion and diffusion of a narrative that condemned unilaterally and unequivocally Towiański. Notably, almost every French and Swiss clergyman enquired on Towiański suggested the consultation of *Towiański et sa doctrine*, and de Ferrari also identi-

91 Ibid., 13–14.
92 La condanna del towianschismo, 5–9.
93 Ibid., 5.

fied Semenenko's publication as the only tool available to understand Towiański's doctrine.

Both in the Kingdom of Sardinia and in the State of the Church, the investigations against the Towianists were provoked by religious issues. The Towianist meetings raised the suspicions of the Piedmontese Curia, and the *chargé d'affaires* and the Pope were concerned about the diffusion of doctrines opposing Catholicism in Piedmont. But, alongside the doctrinal menace, the Italian clergy identified Towianism as the bearer of a political aspect. Indeed, Roberti was the first who was alarmed concerning the presence of members of the Giovine Italia in the Turin Circle. Moreover, in every communication of the Roman congregations, the Towianists were identified as a "political-religious sect". The recognition of the Towianists as a "sect" meant that they were perceived as one of the numerous freemasonic and revolutionary groups scattered across the peninsula, which, at the time, conspired against the Italian monarchies and ecclesiastical privileges.

The theologian Lorenzo Gastaldi (1815–1883), future Archbishop of Turin, identified the Towianists as a part of "the common enemy [that] is destroying every Catholic truth."[94] From the Church's perspective, Gastaldi's words denote a total congruence between every kind of secret, liberal, and revolutionary association and the Towianists. The major evidence of this congruence between anticlerical politics and heterodox doctrines was given by Albera. His deposition showed all the elements to recognise the Towianist community as an enemy to counter: a secret society established in different parts of Europe; ancient doctrines rejected by the Church; relationships with anticlerical politicians and Protestants. Indeed, Albera seemed to have confirmed Roberti's assumption about the introduction of "anti-Catholic" doctrines in Piedmont. When Ravina sent the inquest's report to Rome, he stressed: "The deposition of the priest Albera deserves special attention."[95] The various remarks given by the Piedmontese clergymen can be interpreted as the manifestation of a persecution complex that permeated the Church in the nineteenth century. Protestants, Freemasons, anticlerical politicians, revolutionaries, and promotors of heterodox doctrines were confounded and identified as the same entity that was menacing the Roman Catholic Church.

Although it was opposed and condemned, Towianism was a phenomenon not hostile to Catholicism. Due to the Towianist claims to be devout Catholics, de Ferrari reported that Towiański, "if he really lives as a Catholic,"[96] would benefit from the condemnation. As it can be seen by the reactions to other personalities

94 Lettere sulla setta di Towianschi, in: L'Apologista 7, 17/02/1858.

95 AAT, 4, 20. Turin, 05/05/1856.

96 ACDF, Doctrinalia 78 (1858), Fer. IV 21 Aprile 1858, 21–22.

related to liberal Catholicism, such as Vincenzo Gioberti (1801–1852), Antonio Rosmini (1797–1855), Gioacchino Ventura (1792–1861), Charles de Montalembert (1810–1870), Henri Lacordaire (1802–1861), and Félicité de Lamennais (1782–1854),[97] the Holy Office conceived Towiański as another liberal Catholic reformer. Bovieri's attempt to obtain Towiański's abjuration demonstrates, indeed, that a submission to the Pontifical authority was perceived as more useful than an inexorable condemnation.

6 Conclusion: The Perimeter of Catholic Esotericism

The diffusion of Towianism in the Kingdom of Sardinia provoked three ecclesiastical inquests that involved the ecclesiastical authorities of four States and produced two *decreta* of condemnation and the insertion into the Index of Forbidden Books. Moreover, based on the Holy Office's *decretum*, two other Towianist books were condemned by the Congregation of the Index in 1863 and 1913.[98] Nonetheless, over the decades, Towianism never ceased to attract new disciples or sympathisers among clergymen and Catholic intellectuals. In the first years of the twentieth century, Towianism was identified as one of the precursors of Catholic Modernism by the reactionary faction of Pontifical politics[99] and, besides Vintras' doctrine, it was of one of the main inspirations of the Old Catholic Mariavite Church.[100]

Towianism was identified by the Roman Catholic Church as the synthesis of its antagonists. The Towianist preaching conveyed the reformist theology of liberal Catholicism and the palingenetic spirit of the national uprisings. The Church perceived Towiański's doctrine as another aspect of the jurisdictionalist policies of the modern State, of the anticlerical stances promoted by the revolutionaries, of the rising revindication of rights by confessions different from Catholicism, of

97 Malusa, Luciano: I processi a Rosmini e Gioberti tra Indice e Sant'Uffizio. Problemi e sospetti (1848–1854), in: Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert, ed. Hubert Wolf, Paderborn: Schöningh, 317–343. *Les Catholiques libéraux au XIXe siècle. Actes du Colloque international d'histoire religieuse de Grenoble des 30 septembre – 3 octobre 1971*, preface by Jacques Gadille, Grenoble: Presse Universitaire de Grenoble 1974.

98 Schwedt / Schepers / Burkard: Römische Bücherverbote, 299–300, 561–562.

99 Alcuni precursori del modernismo, in: La Civiltà Cattolica 2/1912. Intorno ai precursori del modernismo, in: La Civiltà Cattolica 4/1912. Erba, Achille: Aspetti e problemi del cattolicesimo italiano nei primi decenni del '900, in: Rivista di Storia e Letteratura religiosa, 1/1969, 13–121.

100 Peterkiewicz, Jerzy: The Third Adam, London: Oxford University Press 1975.

the subversion of the throne and altar alliance. Moreover, the halo of mystery that surrounded the Towianist Circles favoured the suspicions against Towianism. The Turinese inquest's report stated: "Although they [the Towianists] claim the desire of explaining Towiański's doctrine and the Cause of God; instead, they jealousy keep a veil on it [. . .] There is the willingness to absolutely disclose the Cause of Towiański by the exteriority of its works."[101] De Ferrari noticed too: "The error hides under the veil of apparent piety and virtue: this proves that the sect needs to stay in the darkness."[102] The inquisitorial documentation proved the impossibility of clearly identifying the Towianist phenomenon. Therefore, it contributed to the formulation of an array of speculations.

Towianism could not be received, nor understood, by the Church. The alleged supernatural activity of Towiański was not seen as a demonstration of his divine mandate, but as a nebulous occult and dangerous practice that could have encouraged a myriad "anti-Catholic" phenomena such as Protestantism, Jansenism, or revolution against the authority. Therefore, the ideas promoted by Towiański were perceived as a valid cause to proclaim anathema. The secrecy and the initiatory nature of Towiański's teachings were sufficient to indicate the existence of a theological controversy and, consequently, condemn it. For the Church, Towianism represented something unintelligible as it could have been the dissolution of the State of the Church and the limitation of the Pontifical authority.

Nonetheless, if the anxieties of the Roman Church can be framed within the political field, the formal reasons for the condemnation had a religious nature. Towiański's ideas of metempsychosis, temporality of Hell's punishment, besides the assertions of having relations with the spirits, the claimed reception of a revelation, and the coming of a new messianic epoch were identified as heterodox by the ecclesiastical institutions and, therefore, contrary to Catholicism. According to the Bishop of Coni, the very religious ideas of Towiański's could have paved the way to higher dangers. Manzini asserted:

> Concerning their [Towiański's teachings] fruits; they produce a latent rebellion first, then a more or less explicit one against the authority, the faith, and the Church. Concerning the society; they are teachings of a stranger society, excluded from the true Catholic Church. It has leaders and masters without a mission, and it wants to impose itself on the Church.[103]

The Bishop of Coni stated a fundamental issue that concerned not only Towianism, but every instance that could be perceived as "esoteric" or "occult" within

101 AAT, 4, 19. Turin, 26/04/1856.
102 ACDF, Doctrinalia 78 (1858), Fer. IV 21 Aprile 1858, 11.
103 La condanna del towianschismo, 14.

the Roman Catholic Church. For Manzini, ideas not conforming to Papal and conciliar decrees resided outside the Church. Since they were not part of the Church, they were hostile to it and to society; therefore, they must be opposed and condemned.

Apart from its heterodox religious ideas, Towianism presented some features that could contribute to identify some traits of Catholic esotericism. The Towianists perceived themselves as a branch of the Church, they recognised the Roman Catholic Church as the only possible social and religious body, and they sought to perfection it. The most noteworthy feature was the belief that the Towianists identified their religious ideas as conforming to the Church. Indeed, to defend the idea of metempsychosis, Towiański usually recalled Jesus Christ's speech after the transfiguration at Mount Tabor or his words at Caesarea Philippi. During the Bishopric inquest, Father Giacinto asserted:

> Concerning the two points of the eternity of Hell's punishment and the succession of lives, he [Towiański] does not destroy, nor attack, any law of the Church. [. . .] They are substantially different, and they do not have anything in common with Origen or the Origenists. No one is able to explain them except who received them by revelation, and not by doctrine. What is felt cannot be described.[104]

According to Father Giacinto's words, the Towianist doctrine itself was not just contrary to the Catholic confession, but its authenticity was confirmed by the fact that it was received by revelation. During the Archbishopric of Turin's inquest, Barone similarly expressed the primacy of feelings on theological reasoning:

> It is not a question of doctrine, but to feel and to judge a genuinely Christian action bearing the power of pure Christian life [. . .]. It is totally necessary that someone gets involved in it at least for a while, to inspect it closer, and then, to feel it. Only through this process, someone can understand it.[105]

Nevertheless, the point of conflict was caused by the imposition of the Roman Church's authority. The Towianists always treated the *decreta* against them as issued by the Spirit of the Earth. Therefore, they were unacceptable. The relations between the Church and Towianism, or other instances of Catholic esotericism, could be summarised by Gastaldi's comment on the Bishopric of Coni's *decretum*: "No one can accept revelations if the Church does not approve them or avails their veneration."[106]

104 ASDC, 23. Coni, 14/03/1858.
105 AAT, 5, 30, §20.
106 Lettere sulla setta di Towianschi, in: L'Apologista 7, 17/02/1858.

Bibliography

Archival Sources

AAT: Archive of the Archbishopric of Turin, Fransoni 11
AAV: Vatican Apostolic Archive
ACDF: Archive of Congregation for the Doctrine of the Faith
ACRR: Archive of the Congregation of the Resurrection in Rome, I. Fundatores, Semenenko Piotr
ASDC: Historical Archive of the Diocese of Coni, Curia vescovile, Rapporti con enti, Santa Sede, Dottrina eretica di padre Giacinto da Gaiola
BRAB: Royal Library of Turin, Archivio Begey, F22 Carte Towianski, Archivio Cracovia II, Zbiór Aktów i Dokumentów

Primary Sources

Alcuni precursori del modernismo, in: La Civiltà Cattolica 2/1912
Andrea Towianski, nuovo inviato di Dio, in: L'Armonia 140, 21/11/1854
Biesiada: Pismo Andrzeja Towiańskiego, in: Dziennik Narodowy 107, 15/04/1843
Biesiada: Pismo Andrzeja Towiańskiego, in: Dziennik Narodowy 109, 29/04/1843
Canonico, Tancredi: Testimonianze di italiani su Andrea Towiański, Roma: Forzani e C. Tipografi del Senato 1903
——— Scritto di Andrea Towianski a Pio IX, Roma: Tip. Artero and Comp. 1878
——— La questione religiosa e l'Italia, Roma: Forzani e Comp. Tipografi del Senato 1879
Forni, Giacinto: Del mondo degli spiriti e della sua efficacia nell'universo sensibile, Torino: Speirani e Ferrero 1851
Intorno ai precursori del modernismo, in: La Civiltà Cattolica 4/1912
La condanna del towianschismo. Sentenza della veneranda Curia di Cuneo. Con lettera di approvazione della S. Sede al Vescovo della Diocesi, Torino: Tipografia scolastica di Sebastiano Franco 1866
Lettere sulla setta di Towianschi, in: L'Apologista 7, 17/02/1858
Mickiewicz, Adam: Les Slaves, 5 vols., Paris: Imprimeurs unis 1849
Różycki, Karol: Dunski, prêtre zèle et zèle serviteur de l'Œuvre de Dieu, Paris: Henri Plon 1857
Semenenko, Pierre: Towiański et sa doctrine, jugés par l'enseignement de l'Église, Paris: Sagnier et Bray 1850
Smolikowski, Paweł: Historya Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Podług źródel rękopiśmiennych, 4 vols., Kraków: Spółka Wydawnicza Polska 1892–1896
Towiański, Andrzej: Banquet du 17 janvier 1841, Paris: Libraire de N. Béchet fils [1844]
——— Wybór pism i nauk, ed. Stanisław Pigoń, Wrocław/Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich / De Agostini Polska 2004
——— Pisma, 3 vols., ed. Stanisław Falkowski / Karol Baykowski, Turyn: Nakładem Wydawców 1882

Secondary Sources

Baroni, Francesco: Storia dell'esoterismo e storia delle religioni. Mappatura di un campo di ricerca e prospettive teoriche, in: Egeria 16/2022, 59–79
Bauer, Walter: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübigen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1934
Bersano Begey, Maria: Vita e pensiero di Andrea Towiański (1799–1878), preface by Giovanni Amendola, Milano: Editrice Milanese 1918
Chiuso, Tomaso: La Chiesa in Piemonte, 5 vols., Torino: Giulio Speirani e Figli 1887–1904
Dalla Grana, Giulio: Esoteric Resonances in Andrzej Towiański's Thought, in: The Polish Review 4/2021, 3–22
Dizionario storico dell'Inquisizione, 4 vols., ed. Adriano Prosperi / Vincenzo Lavenia / John Tedeschi, Pisa: Edizioni della Normale 2010
Duker, Abraham G.: Polish Frankism's Duration: From Cabbalistic Judaism to Roman Catholicism and from Jewishness to Polishness. A Preliminary Investigation, in: Jewish Social Studies 4/1963, 287–333
——— The Mystery of The Jews in Mickiewicz's Towianist Lectures on Slav Literature, in: The Polish Review 3/1962, 40–66
Erba, Achille: Aspetti e problemi del cattolicesimo italiano nei primi decenni del '900, in: Rivista di Storia e Letteratura religiosa, 1/1969, 13–121
Faivre, Antoine: L'ésotérisme, Paris: Presses Universitaires de France 1992
Gallini, Clara: La sonnambula meravigliosa. Magnetismo ed ipnotismo nell'Ottocento italiano, Milano: Feltrinelli 1983
Horoszkiewiczówna, Walentyna: Etyka Towiańskiego. Jej źródła i promieniowanie, Wilno: Towarzystwa Przyjaciół Nauk 1938
Itter, Andrew: Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Leiden/Boston: Brill 2009
Iwicki, John / Wahl, James: Resurrectionist Charism. A History of the Congregation of the Resurrection, 3 vols., Rome: Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego 1986–1991
Kalembka, Sławomir: Wielka Emigracja. Polskie wychodźstwo polityczne w latach 1831–1862. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1971
Koropeckyj, Roman: Adam Mickiewicz. The Life of a Romantic, Ithaca/London: Cornell University Press 2008
Lami, Marlis: Andrzej Towiański (1799–1878). Ein religiöser Reformer im europäischen Kontext seiner Zeit, Göttingen: V&R Unipress/Vienna University Press 2019
Laurant, Jean-Pierre: L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle, Lausanne: L'Age d'Homme 1992
Les Catholiques libéraux au XIXe siècle: actes du Colloque international d'histoire religieuse de Grenoble des 30 septembre – 3 octobre 1971, preface by Jacques Gadille, Grenoble: Presse Universitaire de Grenoble 1974
Martina Giacomo: Pio IX (1846–1850), Roma: Università Gregoriana Editrice 1974
Occult Roots of Religious Studies. On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900, ed. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/Boston: De Guyter 2021
Palazzolo, Maria Iolanda: La congregazione dell'Indice nell'Ottocento, in: Dimensioni e problemi della ricerca storica 1/2012, 59–81
Pelczar, Józef Sebastian: Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów kościoła w XIX wieku, Vol. 1, Przesmył: Drukarni „Udziałowej" Jan Łazor 1907

Peterkiewicz, Jerzy: The Third Adam, London: Oxford University Press 1975
Pigoń, Stanisław: Chrystologja A. Towiańskiego, in: Kwartalnik Teologiczny Wileński 2/1924, 400–423
——— Z epoki Mickiewicza. Studja i szkice, Lwów: Wydawnictwo zakładu narodowego imienia Ossolińskich 1922
Premoli, Orazio: Andrea Towianski (1799–1878), Roma: Francesco Ferrari 1914
Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung. 1814–1917, 7 vols., ed. Hubert Wolf, Paderborn: Schöningh 2005
Sikora, Adam: Towiański i rozterki romantyzmu, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1969
Stroumsa, Guy G.: Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Leiden/Boston: Brill 2005
Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, Berlin/Boston: De Gruyter 2016
Szpotański, Stanisław: Andrzej Towiański. Jego życie i nauka, Warszawa: Kasa im. Mianowskiego 1938
Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert, ed. Hubert Wolf, Paderborn: Schöningh 2007
Viatte, Auguste: Victor Hugo et les illuminés de son temps, Montréal: Éditions de l'Arbre 1942
Weintraub, Wiktor: Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1982
Zussini, Alessandro: Andrzej Towianski. Un riformatore polacco in Italia, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 1970
——— Il towianesimo in Piemonte. Inchiesta della Curia Arcivescovile di Torino nel 1856 (II), in: Archivio Teologico Torinese 1/2001, 121–152

Francesco Baroni

Magic Revived: Theological Controversies Surrounding Animal Magnetism in Italy (1838–1858)

Abstract: Diese Studie untersucht die vielschichtige katholische Reaktion auf den animalischen Magnetismus im Italien des neunzehnten Jahrhunderts. Während sich frühere Forschungen vor allem auf die Bemühungen des Vatikans konzentrierten, den Mesmerismus durch das Heilige Offizium zu regulieren, werden in dieser Arbeit die breiteren theologischen Debatten um die inquisitorischen Dekrete untersucht. In den 1840er und 1850er Jahren entwickelten katholische Denker verschiedene Erklärungsansätze für die unheimliche Phänomene des animalischen Magnetismus, die von Theorien über Pathologie und Täuschung bis hin zu Spekulationen über dämonische Einflüsse reichten. Als sich der Mesmerismus von einer umstrittenen medizinischen Praxis zu einer neuen Form der "übernatürlichen Technologie" entwickelte, die mit Spiritismus und Okkultismus verflochten war, wurden die katholische Diskurse zunehmend polemischer und spiegelten die reaktionäre Wende der Kirche nach 1848 wider. Einige Priester versuchten jedoch, den tierischen Magnetismus mit dem christlichen Dogma in Einklang zu bringen, indem sie behaupteten, er könne ekstatische Zustände hervorrufen oder theologische Wahrheiten bestätigen – Bemühungen, die innerhalb der Kirche zu erheblichen Kontroversen führten. Indem sie die Komplexität der theologischen Debatten beleuchtet, zeigt diese Studie das Wechselspiel zwischen Tradition und Innovation im Katholizismus in Bezug auf neue Spiritualitäten auf, das letztlich das Aufkommen alternativer Formen des Christentums vorwegnimmt.

1 Introduction

This study examines the multifaceted Catholic response to the development of animal magnetism in nineteenth-century Italy. While previous scholarship has focused primarily on the Vatican's efforts to regulate the practice of animal magnetism through the Holy Office,[1] here I aim to broaden the scope by addressing the intellectual and theological debates surrounding the official decrees.

1 See the studies by David Armando listed in the bibliography.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-008

During the 1840s and 1850s, Catholic intellectuals developed various theoretical frameworks to explain the uncanny phenomena of animal magnetism. These explanations included theories of pathology and delusion, as well as speculation about demonic influence. As we explore the topic further, it becomes clear that the Church's increasingly polemical discourse reflects both its reactionary turn after 1848 and the transformation underway in the French context – in particular, the evolution of mesmerism from a controversial medical practice into a "supernatural technology" deeply intertwined with occultism and early spiritualism.

This study also delves into the efforts of certain priests to reconcile animal magnetism with Christian doctrine. The speculations of these authors, suggesting that mesmerism could induce ecstasy or confirm theological truths, sparked controversy within the Church. However, their existence underscores that in Italy, despite the hegemonic influence of the Vatican and its efforts to exert ideological control and curb heterodoxy, the Catholic response to mesmerism involved traditional methodology as well as innovation. By exploring this interplay, I aim to move beyond simplistic categorizations that depict the relationship between the Church and animal magnetism as inherently conflictual.[2] Accordingly, I will endeavor to illuminate both the heated reactions to mesmerism and the dissemination of alternative spiritualities rooted in its theories and practices. This, in turn, may provide insights into the emergence of novel and "esoteric" forms of Christianity.

2 The Cultural and Regulatory Context

Despite the controversy it had caused in France, mesmerism enjoyed widespread popularity throughout Europe in the early nineteenth century, especially after Napoleon's defeat at Waterloo in 1815.[3] This success was due, at least in part, to a broader transformation of the medical frameworks of the time. The theoretical principles of animal magnetism, centered around the idea of a subtle and universal fluid affecting living beings, aligned with the energetic–vitalist perspective of

2 A recent example of this approach can be found in Mazzagatti, Roberto et al.: Animal Magnetism in Italy during the Nineteenth Century: the Conflicting Relationship with the Catholic Church, in: History of Psychiatry 33(4)/2022, 459–466.

3 On this phase, see Méheust, Bertrand: Somnambulisme et médiumnité: 1784–1930, 2 vols., Paris: Les Empêcheurs de penser en rond 1999, vol. 1, 351–469.

Romantic medicine.[4] At the same time, they intersected with scientific issues concerning the impact of the atmosphere on the human body and disorders related to nerve excitability.[5] Furthermore, the range of anomalous psychic phenomena that had arisen in 1784 from the discovery of "magnetic sleep" by the Marquis de Puységur (capacity for self–diagnosis, hyperesthesia, remote vision, telepathy, precognition), ignited the interest of philosophers and scientists in those submerged psychic realms, the study of which would eventually lead to the notion of "unconscious".[6] The resonance of these ideas was in turn amplified by Romantic culture, particularly within the German-speaking context.[7]

Mesmerism, however, posed thorny challenges to the religious establishment. In addition to the moral concerns surrounding its practices,[8] animal magnetism threatened to provide secular explanations for phenomena that were traditionally attributed to supernatural causes, such as demonic possession, the ecstasies of the saints, miracles, and prophecies.[9] Consequently, the Church tended to see

4 On Romantic medicine, particularly within the German context, see Wiesing, Urban: Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der Deutschen Romantik, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995 and D'Orazio, Ugo: "Romantische Medizin". Entstehung eines medizinhistorischen Epochenbegriffs, in: Medizinhistorisches Journal 32 (2)/1997, 179–217.

5 Zanetti, François: Magnétisme animal et électricité médicale au dix-huitième siècle, in: Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte, ed. Bruno Belhoste /Nicole Edelman, Montreuil: Omniscience 2015, 103–117.

6 In addition to Méheust, Somnambulisme et médiumnité, see the classic works by Ellenberger and Crabtree (Ellenberger, Henri F: The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, London: Penguin 1970; Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing, New Haven: Yale University Press 1993), as well as Monroe, John W.: Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France, Ithaca: Cornell University 2008.

7 In this regard, see Gruber, Bettina: Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenchaft und Literatur, Paderborn: Schöningh 2000; Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn: Schöningh 2002; Baier, Karl: Romantischer Mesmerismus und Religion, in: Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen, ed. Daniel Cyranka et al., Würzburg: Königshausen & Neumann 2020, 13–54 and Brand, Klaus: Wissenschaft und Religion in Mesmerismusdiskursen des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität ([1]2014), Hildesheim: Georg Olms 2023.

8 Gallini, Clara: La sonnambula meravigliosa: magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano ([1]1983), Rome: L'asino d'oro 2013, 61–81 as well as Carroy, Jacqueline: Les personnalités doubles et multiples: Entre science et fiction, Paris: PUF 1993, 3–22.

9 Armando, David: Scienza, demonolatria o "impostura ereticale"? Il Sant'Uffizio romano e la questione del magnetismo animale, in: Giornale di Storia, 2/2009; https://www.giornaledistoria.net/saggi/articoli/scienza-demonolatria-impostura-ereticale-santuffizio-romano-la-questione-del-magnetismo-animale-2/ (30.6.2023), 3.

mesmerism as a dangerous influence promoting the secularization of society. But there was more at stake. In its theosophical and spiritual variants, magnetic somnambulism could be seen as a modern "religious technology" based on access to extraordinary states of consciousness and contact with non-physical entities. As such, it could serve as a matrix for deviant spiritualities.[10] As shown by Faivre, Hanegraaff, Baier, and other scholars, this was especially the case in Germany. Here, in the early decades of the century, the recognition of animal magnetism as a branch of university medicine increasingly brought Christian theosophy back into play in the context of natural philosophy, Romantic mesmerism, and its interest in "magnetic gnosis".[11]

Before examining the regulatory framework established by the Church to address animal magnetism, it is crucial to underscore the turbulent period experienced by the Vatican in the decades following the Conservative Order. This era was characterized by heightened tensions between Rome and society at large. Gregory XVI, in his 1832 encyclical *Mirari Vos*, adamantly rejected any attempts to reform the Church, arguing that its divine origins made its statutes immutable. In his attempt to curb the spread of secularism and liberalism, the pope condemned freedom of conscience, thought, and press, as well as the separation between Church and state. During the pontificate of Pius IX (1846–1878), these tensions escalated as new political and social challenges arose. A pivotal moment in this era occurred in February 1849 when, amid the broader wave of European revolutions, radical republicans seized control of Rome. This marked the establishment of the Roman Republic which, despite its brief existence, significantly amplified the tensions between the Catholic Church and surrounding society. This event became entwined with the drive for Italian unification, culminating in the capture

10 Hanegraaff, Wouter J.: Magnetic Gnosis: Somnambulism and the Quest for Absolute Knowledge, in: Die Enzyklopädik der Esoterik: Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit, ed. Andreas Kilcher et al., Paderborn: Fink 2010, 259–276. On this point, see also Crabtree: From Mesmer to Freud, 196–203 and Edelman, Nicole: Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France: 1785–1914, Paris: Albin Michel 1995.

11 Baier, Karl: Romantischer Mesmerismus und Religion. See also Faivre, Antoine: "Éloquence magique", ou descriptions des mondes de l'au-delà explorés par le magnétisme animal. Au carrefour de la Naturphilosophie romantique et de la théosophie chrétienne (première moitié du XIXème siècle), in: Aries 8/2008, 191–228 and Hanegraaff: Magnetic Gnosis. Focusing on German romantic culture, Baier explains: "In the mesmeric setting, the somnambulists had a space to unfold religious experiences [. . .] that was not supervised by church authorities, but rather by physicians and lay magnetizers. Although the influence of Christianity can be assumed overall, in comparison to traditional pastoral care they opened up new possibilities for individualized religiosity" (Baier: Romantischer Mesmerismus und Religion, 31).

of Rome in 1870. As such, the year 1849 is generally viewed as the beginning of the reactionary phase of Pius IX's pontificate.[12]

In order to confront the challenges posed by modernity, the Church could rely on two primary agents: the Holy Office and the Jesuits.[13] In March, 1814, Napoleon released Pius VII, who triumphantly entered Rome on May 24 after five years of captivity. Soon after, both the Inquisition and the Jesuit Order were revived to reassert ecclesiastical authority and orthodoxy. The Jesuits regained control of the Roman College in 1824, marking a return to traditional Counter-Reformation education and a rejection of trends toward modernization. Around the Roman College, the "Roman School" of theology developed, supporting the papacy against modern errors such as rationalism, socialism, and liberalism.[14] Its leading figure was Giovanni Perrone (1794–1876), regarded in his time as "the prince of Roman theologians"[15] and still recognized today as "one of the main architects of the restoration of Catholic theology in the mid-19th century".[16] His curriculum, *Praelectiones theologicae*, which underwent thirty-four editions between 1835 and the early 1870s, shaped clerical education for decades.[17] In this work, Perrone, inspired by the Bible, the Greek Fathers, Thomism, and contemporary theologians such as Möhler and Newman, emphasized theological methodology, arguing that human reason required the authority of the Church to access religious truths. As such, he condemned Protestantism as the historical source of all modern heresies.

---

12 Filoramo, Giovanni / Menozzi, Daniele: Storia del cristianesimo. L'età contemporanea, Bari: Laterza 2002, 148–149.

13 See Armando, David: L'argine e il remo: Inquisizione e gesuiti nella Restaurazione romana, in: La compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIII^{e}-XX^{e} siècles), ed. Pierre-Antoine Fabre et al., Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu / École francaise de Rome 2020, 257–273, 263–264.

14 Mondin, Battista: Storia della teologia 4: Epoca contemporanea, Bologna: ESD 1997, 222–223. See also Neufeld, Karl H.: "Roman School": Observations and Reflections on a More Precise Determination, in: Gregorianum 63/1982, 677–699.

15 The expression is by F.E. Chassey, quoted in Shea, Charles Michael: Faith, Reason, and Ecclesiastical Authority in Giovanni Perrone's Praelectiones Theologicae, in: Gregorianum 94(1)/2014, 159–177, 159. See also Shea, Charles Michael: Giovanni Perrone's Theological Curriculum and the First Vatican Council, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 110 (3–4)/2015, 789–816.

16 Mondin: Storia della teologia, 137.

17 See Shea: Faith, Reason, and Ecclesiastical Authority and Shea: Giovanni Perrone's Theological Curriculum According to Shea, Perrone's work offered the seminarians "a comprehensive, penetrating, and highly polemical interpretation of the modern world", and "arguably ranks among the most influential pedagogical texts in the modern history of the Church" (Shea: Giovanni Perrone's Theological Curriculum, 174–175).

In 1866, Perrone authored a lengthy treatise condemning mesmerism (and spiritualism) as a modern conspiracy against God and the Catholic Church.[18] Here, his pugnacious anti-Protestantism provided a suitable template for identifying modern heterodoxies. Perrone viewed mesmerism, artificial somnambulism, and spiritualism as three stages of the same process: the restoration of pagan demonolatry, which Protestantism paved the way for by fostering spiritual anarchy and dismantling the faith in the authority of the Church of Rome.[19]

The role of the Inquisition in this context warrants a separate discussion. Following the opening of the Holy Office archives to the public in 1998, deeper insights into the activities of the Inquisition in the nineteenth century have become possible thanks to the wealth of newly available documentation.[20] As shown by research, in 1825 the Holy Office regained its own palace and resumed its activities, having previously suffered the loss of its headquarters and archives during the French occupation (1808–1814). During this period, local tribunals were reopened across the Papal States.[21] Although its coercive power was greatly diminished compared to the pre-revolutionary era, the Holy Office still retained its doctrinal authority and intervened in matters referred to it by bishops worldwide.[22] One of its main objectives was to curb the spread of revolutionary ideas, working alongside the police and playing a crucial role in suppressing all forms of political dissent.[23] Moreover, the Holy Office reaffirmed its role as the guardian of tradition against new heterodoxies, collaborating with Pius IX in drafting the *Syllabus* and condemning the doctrines of Catholic thinkers such as Georg Hermes (1835) and Casimir Ubaghs (1866).

18 Perrone, Giovanni: Praelectiones theologicae de virtute religionis deque vitiis oppositis, nominatim vero de mesmerismi, somnambulismi ac spiritismi recentiori superstitione, Regensburg: Pustet 1866.

19 Perrone: Praelectiones theologicae, 351.

20 Armando, David: Nel cantiere dell'Inquisizione: la riapertura dei tribunali del Sant'Uffizio negli anni della Restaurazione, in: Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX), ed. Andrea Cicerchia et. al., Rome: Carocci 2014, 233–254. Notable publications in this line of research include the Dizionario storico dell'Inquisizione, ed. Adriano Prosperi, in collaboration with Vincenzo Lavenia and John Tedeschi, 4 vols., Pisa: Edizioni della Normale 2010, and the volumes of sources and repertories of the series Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung: 1814–1917, ed. Hubert Wolf, 7 vols., Paderborn: Schöning 2005/2007.

21 Armando: L'argine e il remo, 266.

22 Armando, David: Spiriti e fluidi. Medicina e religione nei documenti del Sant'Uffizio sul magnetismo animale (1840–1856), in: Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XII^{e}-XX^{e} siècles), ed. Maria Pia Donato et al., Paris/Rome: Éditions de l'École française de Rome 2013, 195–225, 198.

23 On the political role played by the Inquisition, see Armando: L'argine e il remo.

In recent years, David Armando has carried out groundbreaking research on the dossiers on mesmerism preserved in the archives of the Holy Office. As his publications show, the earliest document on the subject is a letter written in March 1838 by a young French priest named Emmanuel d'Alzon (1810–1880), who happened to be a relative-in-law of the Marquis of Puységur. D'Alzon wrote to the General Commissioner of the Holy Office, the Dominican theologian Maurizio Benedetto Olivieri (1769–1845), asking specifically whether it was permissible to be magnetized.[24] As a result, the Holy Office began a systematic study of animal magnetism and issued a first decree in June of that year, which was later refined into a more comprehensive formulation on June 23, 1840. In this later version, the decree stated that "the sole use of physical means [of animal magnetism], which are otherwise licit, is not morally forbidden, provided that it does not tend towards an immoral or in any case depraved end".[25] The text specified, however, that "the application of purely physical principles and means to truly supernatural things and effects, in order to explain them physically, is but an utterly illicit and heretical imposture".[26] This decree, reiterated in 1841, had a clear purpose: safeguarding as far as possible therapeutic magnetism while condemning all its supernatural applications. Widely disseminated, it constituted the official position of the Holy See for the following sixteen years.[27]

Unfortunately, the decrees issued between 1838 and 1841 did not provide a definitive solution to the problem. A theoretical framework was clearly lacking, and the Vatican continued to be inundated with requests for clarification. These were sent by sovereigns, bishops, confessors, doctors, and magnetizers from the various states of Italy and France, as well as from other French-speaking areas of Europe and Canada.[28] A new phase began in 1841 when Guillaume Pascal Billot, a French doctor who had studied under the renowned scientist Joseph Philippe François Deleuze, wrote to Pope Gregory XVI seeking approval for his book *Recherches psychologiques sur la cause des phénomènes extraordinaires observés chez les modernes voyans, improprement dits somnambules magnétiques* (Psychological Inquiries on the Cause of the Extraordinary Phenomena Observed in Modern Clairvoyants, Improperly Called Magnetic Somnambulists, 1839). In this work, Billot advocated for a spiritualistic, Catholic-oriented theory of magnetism involving communication with guardian angels and spirits.[29]

24 Amando: Scienza, demonolatria o "impostura ereticale", 1.
25 Text quoted in Armando: Spiriti e fluidi, 202.
26 Ibid.
27 Armando: Scienza, demonolatria o "impostura ereticale", 8.
28 Ibid., 5.
29 Armando: Spiriti e fluidi, 206 ff.

The Holy Office then commissioned two expert opinions, one from the physician Onofrio Concioli (1778–1851) and the other from the Jesuit scholar Giovanni Battista Pianciani (1784–1862), professor of physics at the Roman College.[30] Concioli acknowledged the reality of magnetic clairvoyance to some extent, but attributed magnetic phenomena to pathological causes. More surprisingly, Pianciani recognized the value of animal magnetism in challenging materialism while emphasizing the need to distinguish its occurrences from Christian miracles and prophecies. Probably influenced by the physicist Francesco Orioli (1783–1856), Pianciani believed that the extraordinary phenomena of somnambulism could provide evidence for the doctrine of spirituality and, as a consequence, the immortality of the soul, and even for the reality of demonic possession.[31] In 1843, however, the Inquisition ultimately suspended judgment on Billot's book and refused to approve its printing. Further studies were commissioned, but the Holy Office's investigation ended without a definitive position.[32]

In the decades that followed, the Inquisition's dossier on animal magnetism continued to expand through new denunciations that emphasized the political implications of magnetism, its alleged connections with Freemasonry, and its purported infiltration into the Papal States. Additionally, a handful of books and journals on the subject were added to the Index of Forbidden Books.[33] After a further decree issued in 1847,[34] the inquisitorial process culminated in 1856. That year, the Holy Office published two lengthy documents: one in Italian, addressed to the bishops and inquisitors of the Papal States, and another in Latin, intended for all Catholic bishops worldwide. Here, as Armando notes, "Pius IX banned as superstitious and deceiving the 'abuses' of animal magnetism, practiced outside of the legitimate context of scientific research, particularly by women who dared 'to preach on Religion itself, to summon the souls of the dead and receive their replies; to perceive unknown and distant things'".[35] The aim of this dual circular was not only to advocate for more stringent measures against spiritual magnetism, but also to forbid the practice of communication with the dead, which was

30 On Pianciani, see Mantovani, Roberto: Pianciani, Giambattista, in: Dizionario biografico degli italiani, vol. 83, Rome: Istituto della Enciclopedia italiana 2015, 44–47.

31 Armando: Spiriti e fluidi, 218–222; Armando, David: The 19th-Century Debate on Animal Magnetism Viewed from Rome: the Holy Office's decrees, in: Laboratorio dell'ISPF 19(11)/2022; http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/2022_RMD.pdf/ (30.6.2023), 6.

32 Armando: Spiriti e fluidi, 223–224.

33 Armando: The 19th-Century Debate on Animal Magnetism, 7.

34 Armando, David: Documenti sul magnetismo animale nell'Archivio del Sant'Uffizio (1838–1908), in: Rivista di storia del Cristianesimo 2(2)/2005, 459–477, 470; see also Armando: The 19th-Century Debate on Animal Magnetism, 4, note 13.

35 Armando: The 19th-Century Debate on Animal Magnetism, 7.

becoming increasingly popular throughout Europe due to the vogue of table-turning and the rise of spiritualism.

3 Theological Frameworks

This regulatory framework intersected with theological literature in several ways. On the one hand, Catholic intellectuals sought to supplement the concise – and sometimes cryptic – decrees of the Inquisition. Their erudite works carefully examined the issue, delved into its historical background and pointed out the dangers of mesmerism, thereby facilitating public understanding of the Holy Office's pronouncements. At the same time, however, they served as a theoretical laboratory, expanding the range of interpretations available to the Church and providing a solid foundation for theological discourse. While the inquisitorial decrees established cautious regulations that implicitly mediated among different perspectives, these treatises unveiled a spectrum of interpretive models, often quite different from one another.[36]

The first hypothesis put forward to explain, if not all, at least the particularly perplexing aspects of mesmerism – i.e., somnambulism and its phenomena – suggested that they were the products of deception: a fraud orchestrated by the magnetizers, the somnambulists, or both. The primary advocate of this interpretation within the Roman context was Vincenzo Tizzani (1809–1892), a Canon Regular of the Lateran, professor of ecclesiastical history at La Sapienza University, and future bishop of Terni.[37] On July 21, 1842, Tizzani – who was quite close to Pope Pius IX himself – presented a detailed dissertation at the Academy of Catholic Reli-

36 Here we follow Armando's general remark: "in 19th Century Italy, the phenomenon of magnetism was generally categorized into known frameworks of the demonic, the insane, fraud, or plagiarism, in a process reminiscent of previous encounters/conflicts between subaltern cultures and institutional knowledge, from the Friulian benandanti to tarantism" (Armando, David: Fluidi, sonnambuli e spiriti fra Napoli, Roma e l'Europa, in: I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna, ed. Francesco Paolo De Ceglia / Pierroberto Scaramella, Rome: Edizioni di storia e letteratura 2021, 181–205, 184).

37 Tizzani later became senior chaplain of the papal army (1850) and Latin patriarch of Antioch (1886). See Croce, Giuseppe M.: Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani, in: Archivum Historiae Pontificiae 23/1985, 217–345; Le opere ed i giorni, in: Vincenzo Tizzani, Effemeridi romane, I: 1828–1860, ed. Giuseppe M. Croce, Rome: Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano 2015, xxix–ccclvi; Tizzani, Vincenzo, in: Dizionario biografico degli italiani, vol. 95, Rome: Istituto della Enciclopedia italiana 2019, 768–773.

gion.[38] Following in the footsteps of Perrone,[39] Tizzani wanted to prevent magnetists from using their theories to explain religious phenomena, particularly the prophecies and miraculous healings of Jesus and the Christian saints.[40] He argued that while therapeutic crises associated with magnetism could be attributed to the power of imagination, somnambulism was an imposture perpetrated either jointly by magnetizers and magnetized individuals, or solely by the latter to ridicule the former. According to Tizzani, this deception was not new, as Mesmer had merely revived in a different form the "ravings of the ancients".[41] In his work, Tizzani meticulously scrutinized every recorded instance of fraud in the French context in order to draw a clear distinction between magnetic fraud and Christian miracles.[42]

In Tizzani's intentions, exposing the "hoax" of mesmerism served not only to refute the claims of magnetizers, but also to dismiss a rival interpretation suggested in an 1841 pamphlet by Ignazio Giovanni Cadolini (1794–1850), secretary of the Congregation de Propaganda Fide and future archbishop of Ferrara. In an unpublished manuscript, Tizzani wrote that Cadolini attempted "to insinuate [. . .] that the Devil was the real author of the prodigious events attributed to animal magnetism",[43] adding that his pamphlet had aroused ridicule among scholars and expressing concern that it might damage the reputation of the Church outside Rome.[44] Cadolini's demonological approach, however, was not new. The idea of

38 Tizzani, Vincenzo: Sul magnetismo animale: discorso istorico-critico letto all'Accademia di religione cattolica il dì 21 luglio 1842, Rome: Tip. Salviucci 1842.

39 Perrone, who briefly addressed mesmerism in the second edition of his *Praelectiones theologicae* (1840), was probably the first among Roman theologians to deal with the issue of animal magnetism (Armando: Spiriti e fluidi, 212 note 79).

40 "Animal magnetism is particularly employed by rationalists as a means to explain the remarkable miraculous acts of the Prophets, the Apostles, and Christ, as well as all those known as Christian thaumaturges. The aim is to undermine the credibility strongly based on the miracles of our holy religion" (Tizzani: Sul magnetismo animale, 6–7).

41 Ibid.

42 Ibid., 121–160.

43 Tizzani, Vincenzo: Manoscritti contenenti la storia di alcuni pontificati scritta da monsignor Vincenzo Tizzani (1882–1883), AAV, Segreteria di Stato, Spoglio Leone XIII, box 13, file 72, ff. 404v–405r.

44 Ibidem, f. 404. In this text, Cadolini claimed that "the colossal mysterious power of animal magnetism does not reside in the occult forces of the magnetizer, nor in the faculties inherent to somnambulists, and much less in those of other men or animals or inanimate beings; there is no doubt that it is supernatural" ([Cadolini, Ignazio]: Sul magnetismo animale, Rome: De propaganda fide 1841, 8–9). This "supernatural power" is *ipso facto* diabolical since, as all subsequent literature would endeavor to demonstrate, angels (let alone God) do not concern themselves with such trivial matters.

satanic involvement in mesmerism had long been embraced by the conservative faction of the French Church, the originator being a former Jesuit, Jean-Baptiste Fiard (1736–1818).[45]

In Italy, the theory of demonic intervention was championed by Antonio Peruzzi (1764–1850). Peruzzi was a poet, a local historian, and canon at the cathedral of Ferrara – but also a close associate of Cadolini.[46] In his 1837 translation of the Book of Revelation, Peruzzi proposed that humanity, having passed through the "fifth epoch" marked by the Reformation, was now living in the "sixth epoch". This era, built on the foundation of those "heretical reforms", is "still unfolding, and God knows how long it will last. The epoch is that of Socinianism, Pharisaic Jansenism, and philosophical unbelief".[47] The seventh epoch, according to Peruzzi, would follow, heralding the arrival of the Antichrist, the triumph of the Catholic Church, and the Last Judgment.

Within this apocalyptic framework, Peruzzi delved into the realm of mesmerism. His *Sul mesmerismo o come altri vogliono Magnetismo animale* (On Mesmerism or, as Others Will, Animal Magnetism, 1841) is, to the best of our knowledge, the

45 In his 1803 volume (see bibliography), Fiard had linked political turbulence to spiritual disorder fueled by mesmerism, demonizing both phenomena and implicating an anti-religious conspiracy orchestrated by the Illuminati, Freemasons, Enlightenment thinkers, and Jansenists. Later considered inclined to conspiracy theories and paranoia (Jacques Marx observes that Fiard's work is based on a "blind mechanism of accumulation of quotations and absolute indifference to context that reveals an authentic psychosis"; Marx, Jacques: L'abbé Fiard et ses sorciers, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 124/1974, 253–269, 263), Fiard was probably the first to attempt to prove that the effects of magnetism were solely the work of the Devil. On Abbot Fiard see also Armando, David: Des sorciers au mesmérisme: L'abbé Jean-Baptiste Fiard (1736–1818) et la théorie du complot, in: Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée 126(1)/2014, 43–58, and Introvigne, Massimo: Satanism: A Social History, Leiden: Brill 2016, 71–73. Fiard's conspiratorial interpretation was further elaborated upon by authors such as Fustier, Wurtz, and de la Marne (see bibliography). About anti-masonic conspiracy theories in general, see Cazzaniga, Gian Mario: Il complotto: metamorfosi di un mito, in: Storia d'Italia. Annali. 12. La Massoneria, ed. Gian Mario Cazzaniga, Turin: Einaudi 2006, 312–333; Kreis, Emmanuel: Quis ut Deus? Antijudéo-maçonnisme et occultisme en France sous la IIIe République, Paris: Les Belles Lettres 2017 and Szymański, Tomasz: Anti-Masonic Conspiracy Theories and Universal Religion, in: Religious Dimensions of Conspiracy Theories. Comparing and Connecting Old and New Trends, ed. Francesco Piraino et al., London: Routledge 2023, 57–83. The names of Fiard, Fustier, Wurtz, etc., were soon to appear in Italian treatises by Verati, Caroli and Perrone.

46 On Peruzzi, see Pauri, Luigi: Notizie della vita di Monsignor Agostino Peruzzi, Modena: Per gli eredi Soliani 1850; Sgarbanti, Romeo: Lineamenti storici del movimento cattolico ferrarese, Rocca S. Casciano: F. Cappelli 1954, 124–133; Cenacchi, Giuseppe: Tomismo e neotomismo a Ferrara, Rome: Libreria Editrice Vaticana 1975, 103–107.

47 Peruzzi, Agostino: Apocalisse di S. Giovanni Evangelista recata in versi italiani da Agostino Peruzzi, Ferrara: Tip. di G. Bresciani 1837, 16.

first monograph on animal magnetism in Italian published in the 1840s. Here Peruzzi identifies the "predisposing cause" of mesmerism with the "libidinous excitement" common in young female hysterics. Consequently, the treatises on magnetism suggest that the therapist should have a vigorous and healthy physique, be "strong in every limb", and exercise complete dominance over the magnetized person.[48] Thus, the mesmeric method is deemed "most indecent and immoral". However, Peruzzi argues that the "producing cause" of magnetic phenomena is different. Employing a classic method of Thomistic argumentation, Peruzzi proceeds through exclusion. First, he rejects the existence of magnetic fluid. Second, he posits that the soul, being passive during magnetic sleep, cannot generate the prodigious facts of somnambulism on its own. Lastly, he dismisses the possibility that the will of the magnetizer could influence the body of the magnetized person. From these premises, Peruzzi concludes that magnetic phenomena cannot be attributed to natural forces alone, and that a supernatural agent must be involved. However, given the moral characteristics of magnetic phenomena, this agent cannot be of divine origin, leaving only one possible source: the Devil. Drawing on the demonology of Thomas Aquinas, Peruzzi points out that the first sign of diabolical intervention is the extraordinary abilities of somnambulists, which far exceed those of humans.[49]

The demonological explanation gained widespread acceptance in the second half of the 1850s, coinciding with the rise of table-turning and spiritualism in Europe. As noted above, this period witnessed a significant clash between the Catholic Church and modern society, reaching its pinnacle with the 1864 *Syllabus* and the first Vatican Council (1869–1870). Within this context, the demonological paradigm provided an ideal hermeneutic framework for Catholic polemicists. The latter saw both political turmoil and the rise of new heresies as manifestations of a broader subversive agenda aimed at dismantling Christianity altogether. This diabolical project, rooted in Protestant subjectivism, was fostered by Freemasonry, supporting liberal movements and threatening the temporal power of the Church. During this era, therefore, the satanic paradigm inspired a substantial corpus of literature. Its primary proponents included Jesuit Antonio Monticelli (1777–1862) and Franciscan

48 Furthermore, the magnetizer should be allowed to touch a woman's body (even "its most sensitive parts"), subjecting it to repeated touching and groping, while transmitting seductive influences detected through "the vivacity and intensity of his gaze" (Peruzzi, Agostino: Sul mesmerismo o come altri vogliono magnetismo animale: dialoghi, Ferrara: presso Domenico Taddei librajo co' tipi Pomatelli 1841, 21–23).

49 Ibid., 52–79.

Gian Francesco Nazareno (then: Giovanni Maria) Caroli (1821–1899), who published comprehensive works on the subject in 1856 and 1858 respectively.[50]

In stark contrast to Tizzani's viewpoint, these works overtly affirm the inescapable *reality* of paranormal phenomena related to magnetism. Monticelli's voluminous 800-page publication, for instance, diligently presents evidence of such phenomena and emphasizes their incompatibility with science. These events are due to extraordinary causes and, as Monticelli argues, "cannot be introduced into the domain of physics without destroying it".[51] Although the faith and the will of the participants play a role in somnambulism, they alone cannot explain its phenomena. The presence of another force is therefore required: a moral and intelligent agent, activated by the will of the magnetizer and capable of understanding and carrying out his intentions. The enigma surrounding the nature of this agent is easily solved as Monticelli delves into the historical antecedents of magnetism. As magnetists themselves acknowledge, magnetic phenomena have existed since antiquity, when they were ascribed to supernatural causes. It was only in modern times that they were attributed to the forces of the soul, particularly imagination and will.[52] Here Monticelli embarks on a historical survey of the occult sciences, from the Chaldeans and Persians to the Renaissance proponents of "new Platonic and Kabbalistic mysticism" such as Ficino, Reuchlin, Agrippa, Pomponazzi, and Van Helmont. Monticelli describes Mesmer as a true disciple and "alter ego" of Paracelsus, thus establishing a direct connection between mesmerism and magical, cabalistic, and astrological arts.[53]

For Monticelli, all forms of magic or magnetism are based on demonic forces. According to him, the extraordinary abilities observed in these phenomena – such as reading through opaque objects, deciphering unknown languages, and divination – can only be attributed to the influence of the Devil, whose goal is to deceive and mislead humanity. Mesmerism is thus described as a kind of theatrical performance in which the Devil, like a skilled actor, wears different masks. The first mask is a linguistic one: Satan hides behind seemingly neutral and scientific terms such as "magnetism" and "mesmerism", suggesting that only natural

50 Monticelli, Antonio: Sulla causa dei fenomeni mesmerici, 2 vols., Bergamo: Tipografia Mazzoleni 1856; Caroli, Giovanni Maria: Del magnetismo animale, ossia Mesmerismo in ordine alla regione e alla rivelazione ([1]1858), Naples: Biblioteca Cattolica 1859. On Caroli, see Torre, Achille: Il pensiero filosofico di Giovanni Caroli: Memoria originale, con alcuni cenni biografici sul medesimo, Naples: Stab. Tip. R. Pesole 1899, and Themelly, Mario: Caroli, Gian Francesco Nazareno, in: Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 20, Rome: Istituto della Enciclopedia italiana 1977, 517–520.

51 Monticelli: Sulla causa dei fenomeni mesmerici, vol. 1, 28.

52 Ibid., vol. 2, 42–43.

53 Ibid., vol. 2, 57.

causes are involved. On the other hand, the "visions, the revelations [. . .] ridiculously simulated by the evil spirit in magnetic crises"[54] and the "buffoonish imitations of true ecstasies" create the illusion that behind every utterance of the somnambulists lies some sort of inspired or divine intelligence. Lost in this web of scientific and spiritual deceptions, magnetists adopted false doctrines such as metempsychosis and pantheism.[55]

As to Giovanni Caroli, its *Del magnetismo animale* (On Animal Magnetism, 1858) stands out as a theological summa, unparalleled in its wealth of information and rhetorical efficacy, at least within the Italian context. First Provincial Minister, then Commissioner of the Order of Friars Minor Conventual (a branch of the Franciscan Order), Caroli was a significant intellectual figure. After studying at Ferrara's seminary, he taught at the Pontifical University of the same city, where he was appointed a member of the Philosophical-Mathematical College by Pius IX through the intercession of Cadolini.[56] In this capacity, Caroli possessed extensive knowledge of theological debates related to mesmerism. Unlike his predecessors, however, the Franciscan also had firsthand experience with animal magnetism. Not only had he observed Francesco Guidi at work, but – during a trip to France – he had also attended sessions led by well-known figures like Cahagnet, Millet, and Legallois. This convinced him of the reality of the somnambulists' faculties, even if they were not always consistent and infallible.[57]

Having (effortlessly) demonstrated the diabolical nature of mesmerism in the first two chapters of his work, in the third Caroli highlighted the proliferation of abominable doctrines in recent magnetic treatises, showing how the Devil was working to undermine the Church.[58] Here Caroli thoroughly captured the shift taking place in the French context, foreshadowing the emergence of occultism as a prominent cultural trend in the decades to come. This occult magnetism often took on a distinctly millenarian tone. Aubin Gauthier, for instance, believed that magnetism was the dawn of a "new era" into which humanity was about to enter, and spoke of a "new kind of priesthood", echoing a trope already present in late

54 Ibid., vol. 2, 189.

55 Ibid., vol. 2, 215–216 and 222.

56 Torre: Il pensiero filosofico di Giovanni Caroli, 7.

57 Caroli: Del magnetismo animale, 26. See the account of the experiences of vision through opaque bodies by the somnambulist Luisa ibid., 106 and 259.

58 Caroli's extensive 450-page argument follows a typical scholastic approach. Caroli, like many authors before him, methodically dismisses all the explanatory hypotheses that he finds implausible. He rejects materialistic hypotheses based on fluids, psychological-subjective hypotheses attributing magnetic phenomena to the magnetized person's soul, psychological-objective hypotheses explaining the phenomena through the magnetizer's influence, and objective-angelic hypotheses implicating benevolent spiritual entities.

eighteenth-century Illuminism.[59] Baron Jules Du Potet de Sennevoy, speaking with "satanic eloquence",[60] described magnetism as the "key to ancient mysteries", capable of giving humanity access to divine intelligence through ecstatic experiences. Similarly, Adolphe Gentil regarded magnetism as an "immense and primordial truth that will set the world on fire and radically change most of our common ideas".[61]

This mesmeric "New Age" enthusiasm was disturbing enough in itself. But what Caroli found particularly repugnant were the attempts to elaborate a "sectarian Christianity" based on an occult interpretation of animal magnetism. For instance, in *Les ressuscités au ciel et dans l'enfer* (The Resurrected in Heaven and Hell, 1855), Henri Delaage drew on mesmerism to construct his own esoteric brand of Christianity. Delaage's version emphasized initiation, tradition, and the study of the occult constitution of man; this included the soul, the material body, and a "spirit of life" "whose qualities have been handed down to us by tradition".[62] The profoundly sensitive heresiological radar of Caroli also did not fail to notice that in France:

> Even a priest [. . .] rebellious to his most sacred duties, having made himself master and legislator of Magic in the middle of the nineteenth century [. . .], openly confessing also the intimate kinship of Mesmerism with Magic, and refreshing the most foolish and frightening blasphemies of heresy, crowns and completes them with the most horrible that a depraved

59 See Gauthier, Aubin: Traité pratique du magnétisme et du somnambulisme, Paris: Baillière 1845, 703 (and Caroli, Del magnetismo animale, 493). Brach writes in this regard: "Such a claim is certainly not new in Masonic, Pietist or Illuminist circles and it will also be taken up by many later occultists. Moreover, the idea that Magnetism will be an important aspect of the future evolution of Christianity, if not the very last stage of its historical becoming, is already familiar to Henri Delaage and other spiritualist exponents of Animal Magnetism. For these, in addition to the Christian tenets, the universal law of 'sympathy' and 'attraction', once mastered, will finally come to exercise its beneficial effects over the entire human society" (Brach, Jean-Pierre: Psychic Disciplines. The Magnetizer as Magician in the Writings of Jules Dupotet de Sennevoy, 1796–1881, in: Innovation in Esotericism from the Renaissance to the Present, ed. Georgiana Hedesan / Tim Rudbøg, London: Palgrave Macmillan 2021, 185–200, 196).

60 Caroli: Del magnetismo animale, 498.

61 Du Potet de Sennevoy, Jules: Essai sur l'enseignement philosophique du magnétisme, Paris: René et Cie 1845, 60 (see Caroli: Del magnetismo animale, 495). On Dupotet see Brach: Psychic Disciplines, and Jeanson, Anne: De la thérapeutique au spiritualisme: le baron du Potet de Sennevoy (1796–1881), prophète du magnétisme à Paris, in: La Révolution française 24/2023; http://journals.openedition.org/lrf/7359 (30.6.2023).

62 Delaage, Henri: Le monde occulte ou mystères du Magnétisme dévoilés par le Somnambulisme, Paris: Paul Lesigne 1851, 25–26.

> intelligence could concoct: *the identification of Christianity with Magic: the identification of Christian dogmas with the impious cabalistic ravings*.[63]

The reference is obviously to Éliphas Lévi, who, although never a priest – he had been a seminarian and a subdeacon instead – boldly combined an occultism influenced by animal magnetism with a Christian inspiration in his *Dogme et rituel de la haute magie* (Dogma and Ritual of High Magic, 1856).

The mere content of these books would suffice to prove that "animal magnetism is a new and fearsome weapon of rebellion against the Church, against the divine revelation of Jesus Christ".[64] But Caroli goes on to show that such teachings spring directly from the revelations of the somnambulists. These are the ultimate source of the magnetic heresy and offer the most compelling evidence of its satanic origins. The doctrines of pantheism, the divinity and pre-existence of the soul, metempsychosis, and even the abominable notion of "the communal sharing of women and goods" stem directly from these deplorable practices.[65] The leading figure in this field was undoubtedly Louis-Alphonse Cahagnet, author of the *Arcanes de la vie future dévoilés* (The Mysteries of Future Life Revealed, 1848–1849–1860).[66] Caroli's disdain for this work is not only provoked by its deficient prose,[67] but also by its doctrines, which had already been condemned by the Congregation of the Index in 1851.[68]

By 1858, then, mesmerism was no longer seen as a medical tool to be evaluated for its efficacy or legitimacy, but rather as a diabolical device through which

63 Caroli: Del magnetismo animale, 635–636.

64 Ibid., 525.

65 The latter themes are alluded to in, for example, Olivier, Joseph: Traité de magnétisme suivi des paroles d'un somnambule et d'un recueil de traitements magnétiques, Toulouse: Jougla 1849 (308 and 314; see Caroli: Del magnetismo animale, 527–530).

66 On Cahagnet, in addition to Faivre: "Éloquence magique", see Pierssens, Michel: Le merveilleux psychique au XIX^{e} siècle, in: Ethnologie française 3(23)/1993 (special issue Science/Parascience), 351–366; Brach, Jean-Pierre: Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine, in: Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, 119/2012, 245–252 and Hanegraaff, Wouter J.: The First Psychonaut? Louis-Alphonse Cahagnet's Experiments with Narcotics, in: International Journal for the Study of New Religions, 7(2)/2016, 105–123.

67 Caroli laughs at Cahagnet's "typographical jumbles", "grammatical errors" and "rude ignorance" (Caroli: Del magnetismo animale, 329).

68 On this condemnation, see *infra*. Cahagnet's writings, Caroli says, are full of "the most repugnant heresies that have saddened the Church over the centuries": Christ is not God but simply his son, like all men; hell does not exist, nor does the Devil; the world is eternal; the Church has only preserved the outer shell of Jesus' teachings (ibid., 531). It is not surprising, then, that the Vatican condemned these abominable practices – a condemnation which, according to Caroli, applies to all magnetism, not just to its supernatural applications (ibid., 569).

new heresies were spreading across the globe. These doctrines produced both new forms of paganism and distorted, sectarian interpretations of Christianity. While the demonological thesis was not explicitly articulated in official Vatican documents, it gained some popularity during the 1850s, finding support among some members of the Inquisition[69] and in the Jesuit journal *La Civiltà Cattolica*. Here, both magnetism and spiritualism were defined as "wonders of arcane origin and amphibious nature, which seem to partake of the human and the diabolical".[70] As a matter of fact, the demonological paradigm was reinforced not only by the occultist penchants of French animal magnetism, but also by the popularity of table-turning, which gained momentum across Europe during 1853 and 1854. The echo of this new phenomenon had soon reached Rome, alarming the Holy Office.[71]

The third interpretation traced spiritual somnambulism to the sphere of mental disorders. In this view, the visions and revelations obtained through magnetic trance were not due to an intervention of the Devil, but to a pathological alteration in the psyche. The "magical eloquence" of somnambulists, however, was also favored by a specific cultural milieu, well-known for promoting heterodox beliefs: Protestantism. It is likely that the first to propose such an interpretation was the future cardinal Antonino De Luca (1805–1883).[72] In an 1839 article published in the *Annali delle scienze religiose*, De Luca scrutinized a case of mystical somnambulism reported in a book first published anonymously in Germany in 1834.[73] The volume narrated the celestial journeys of a young seer, later identified

69 Armando: Spiriti e fluidi, 198–201; Armando: The 19th-Century Debate on Animal Magnetism, 511.

70 [Brunengo, Giuseppe]: La moderna necromanzia, in: La Civiltà Cattolica, 4/1856, 129–144, 130. Brunengo's insights were later incorporated into the volume *La Negromanzia Moderna Esaminata nei Portenti delle Tavole Giranti e Parlanti* (1857).

71 Scaramella, Pierroberto: Chiesa e antispiritismo a Napoli, in Italia, in Europa (1853–1932), in: I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna, ed. Francesco Paolo De Ceglia /Pierroberto Scaramella, Rome: Edizioni di storia e letteratura 2021, 207–238, 224.

72 See Monsagrati, Giuseppe: De Luca, Antonino, in: Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 38, Rome: Istituto della Enciclopedia italiana 1990, 325–330.

73 Anonymous: Reisen in den Mond, in mehrere Sterne und in die Sonne. Geschichte einer Somnambüle, Weilheim an der Teck im Königreich Würtemberg in den Jahren 1832 und 1833. Ein Buch, in welchem Alle über das Jenseits wichtige Aufschlüsse finden werden. Hrsg. von einem täglichen Augenzeugen und Freunde der Wahrheit und der höhern Offenbarungen, Augsburg: Schäzler 1834. In the trance state, the seer outlined a doctrine of universal salvation based on moral law. She described schools on the moon where the souls of Jews and Muslims learned the Christian doctrine, enabling transit between celestial spheres. As Faivre noted, this fascinating case stirred the curiosity of German *Naturphilosophen*, including Justinus Kerner and Johann

as Philippine Demuth Bäurle, who, guided by the spirit of her deceased brother, traversed the Moon, Mercury, Venus, Jupiter, and Ceres, encountering the souls of Goethe, Jung-Stilling, Socrates, and Luther, as well as angels and the Virgin Mary. In a vehement polemic against Protestantism, De Luca traced Bäurle's clairvoyance back to a clearly identifiable heresy: theosophy, an aberration whose progenitors were Böhme and Swedenborg. Here, Bäurle is labeled not as a fraud, but as a "deluded infirm", a "pitiful wanderer", author of an "ignominious book".[74]

The interpretation of somnambulism as a psychopathological condition was supported by Pianciani. As seen above, during the early 1840s the Jesuit suggested that somnambulic phenomena, due to an increased sensitivity of internal organs and certain innate mental abilities, could demonstrate Christian truths such as the spirituality and immortality of the soul. Yet, the burgeoning occultist trends within French animal magnetism gradually tempered his initial enthusiasm. The Jesuit later revisited these topics in a series of articles published between 1851 and 1852 in *La Civiltà Cattolica*.[75] Here, Pianciani aimed to distinguish religious prophecy from somnambulistic precognition. Unlike true prophets, somnambulists suffer from a pathological condition. Therefore, their predictions are based on a "natural prophecy", which according to Thomas Aquinas, only allows for the foretelling of events with determined natural causes, such as the progression of a disease or an astronomical phenomenon. Somnambulists, on the other hand, cannot predict "contingent futures" based on free will; this ability belongs only to "true prophets". On another level, Pianciani criticized "mystical" and "necromantic somnambulism". These practices offered the possibility to communicate with spirits or angels, thereby transforming mesmerism into a detestable theurgy, or into a supernatural technology bypassing any priestly mediation.[76]

Friedrich von Meyer, who discussed it in the journal *Blätter aus Prevorst*. See Faivre: "Éloquence magique". For additional information on this volume, see Wałowski, Paweł: Der (neue) Mensch und seine Welten: Deutschsprachige fantastische Literatur, Berlin: Frank & Timmer 2017, 35 ff.

74 Annali delle scienze religiose 9(27)/1839, 383.

75 *La Civiltà Cattolica* was founded in 1850 at the behest of the pope as a bulwark against the rationalist and liberal revolution that was shaking the continent and as an instrument to defend Catholic doctrine. See Dante, Francesco: Storia della Civiltà cattolica, 1850–1891: il laboratorio del papa, Rome: Studium 1990.

76 "We call *mystical somnambulism*", writes Pianciani, "the doctrine of those magnetizers, who teach that the strange phenomena of magnetic somnambulism, or at least a large part of them, are produced by spirits superior to man: for I see as *mystical doctrines* those of the so-called theosophists, who claim to communicate with spirits" ([Pianciani, Giovanni Battista]: Sonnambolismo mistico, in: La Civiltà Cattolica 8/1852, 397–413, 398).

Here Pianciani argues that the idea of communicating with spirits through a technique is absurd. According to the Jesuit, such communication can only be the result of divine grace:

> Nor does it seem more in accordance with common sense or the teachings of the Catholic Church to hold that communication with the blessed spirits is not a rare and extraordinary favor of Heaven, which man should not seek and should judge to be above his merit, but rather a kind of craft [*una specie di mestiero*], in which, as in others, many, though not all, can succeed. Just as we can communicate with, say, the Chinese by visiting their country and learning their language, can we really, and even more easily, communicate with celestial spirits? And the means to do so are laughable techniques, including hand crawling, tracing ellipses from head to knee, magnetized water, glass or steel rods, carafes filled with sand or iron filings or powdered glass, magnetized trees, and the like?[77]

In the last article of this series, "On Necromantic Somnambulism", Pianciani combines the condemnation of early spiritualism with criticism of Swedenborgianism. The article examines Cahagnet's work, on which Pianciani had written a report for the Congregation of the Index in April 1851. In his report, Pianciani was unambiguous: "Cahagnet's entire doctrine", wrote the Jesuit, "is utterly reprehensible, as are these works, which openly profess it. Regardless of one's opinion about the artificial somnambulism of ordinary magnetizers, this is a system fundamentally based on necromancy, that is, the evocation of the shadows and spirits of the dead".[78] In addition to the methodology, Pianciani also censured the content of Cahagnet's volumes. According to the spirits channeled by the somnambulists, souls are eternal, all religions are equally valid, and the eternity of hell is explicitly denied:

> It seems pointless to burden the reader with the search for other errors, since these alone sufficiently demonstrate the reprehensibility of these books and of the so-called Spiritualist Society, to which no Catholic should legitimately belong. The aim of this society is to establish a relationship with spirits and thus gain knowledge of the afterlife, and to promote religious ideas that require nothing more than simple and spiritual devotion. This Society has taken as its patron Sevedenberg [*sic*], a heretic and madman, from whose soul we imagine we shall hear greater blunders than he has uttered alive.[79]

Pianciani reiterates the trope of the Swedenborgian influence on Cahagnet's work in his 1852 article. He argues that, like contemporary somnambulists, Swedenborg

---

77 Ibid., 402–403.

78 ADDF, Archives of the Congregation of the Index, 1849–1857, n° 606, 1. Pianciani's report, dated April 28, 1851, is a four-page text. On June 6, 1851, the Index promulgated the decree condemning Cahagnet's books *Arcanes de la vie future dévoilés* (first volume, 1848) and *Guide du magnétiseur* (1849), as well as the journal *Le magnétiseur spiritualiste.*

79 ADDF, Archives of the Congregation of the Index, 1849–1857, n° 606, 3.

was sick, and his visions were the product of a "physically bewildered mind". The nervous disorder suffered by the Swede, "compounded with his Protestant upbringing, which granted him the freedom to interpret sacred scriptures at his whim", explains how he managed to incorporate "such a degree of folly, heresy, and superstition into his writings".[80] Pianciani illustrates how the Swedenborgian movement, first in Sweden and then in other countries, promptly attempted to "colonize" somnambulism and manipulate it to fit its own interpretations. The outcome was Cahagnet's "new necromancy", the teachings of which are critically examined by Pianciani.[81]

4 The Advent of a Christian Magnetism

Despite these condemnations, in mid-nineteenth-century Italy animal magnetism did not fail to arouse the curiosity of some clergymen. Already in the early 1840s, as shown above, Pianciani suggested that somnambulism could be used to demonstrate the spirituality of the soul. In the following years, at least two priests explicitly attempted to reconcile mesmeric practices with Christian faith. The first, G.M. Taddeo Consoni (1801–1855), published a surprising volume in 1849, *Saggio intorno ai principali fenomeni del Mesmerismo, altra prova dell'esistenza e divinità dell'anima contro i materialisti* (Essay around the Main Phenomena of Mesmerism, Another Proof of the Existence and Divinity of the Soul against the Materialists).

Consoni belonged to a noble Lombardy family from a small town in the Valtellina valley. After studying philosophy in high school, he enrolled at the University of Padua and was ordained as a priest in 1825. In 1826 Consoni published a method of shorthand. Later he joined the De Propaganda Fide and planned to

80 [Pianciani, Giovanni Battista]: Del sonnambolismo negromantico, in: La Civiltà Cattolica 9/1852, 45–67, 46.

81 The school founded by Cahagnet, as Pianciani notes, "professes to be in constant contact with the souls of the deceased, who, according to these modern necromancers, are much more amiable and responsive than they were in life. Moreover, they do not hesitate to interact with the somnambulists, who are mostly women, and to answer their questions" (ibid., 48). However, the "scientific" doctrines taught by the dead are absurd: the sun is regarded as a spiritual entity; the stars are alive and communicate with humans; there are societies on other planets that practice hermeticism and alchemy; all elements of the physical world are imbued with spirits, which implies that medicine also possesses a spiritual force. Pianciani also finds the somnambulistic theory of the soul unsatisfactory; it proposes that the soul is an intermediate substance between spirit and matter, with consciousness representing its spiritual aspect. When separated from the body and entering Heaven, the soul perceives God "in the form of the most brilliant sun", which is the sole tangible manifestation of God.

take part in an evangelizing mission to Honduras in 1837, but he was "deterred by his mother's tears".[82] During the 1840s this eclectic priest – who by his own admission favored "uncommon topics"[83] – conducted studies on tobacco plants, the moon's influence on terrestrial bodies, the devastation and restoration of forests in Valtellina, and pedagogy.[84]

Consoni's work on animal magnetism stands out for its unique focus. Rather than merely extolling the therapeutic benefits of mesmeric practices, Consoni aimed to demonstrate that magnetism could be employed to induce ecstasy. In order to understand this "ecstatic" twist of animal magnetism, it is necessary to recall the French context. In the 1840s, Abbot Jean-Baptiste Loubert emerged as the most ardent defender of mesmeric practices within the French Church. According to him, the somnambulistic state allowed the latent faculties of the soul to manifest,[85] a concept already embraced in the previous century by mystical Freemasonry and Swedenborgian theosophy, then elaborated by *Naturphilosophen* such as von Carl August Eschenmayer and Joseph Ennemoser.[86] During ecstasy, argued Loubert, the soul of the magnetized person would not leave the body, but hover on the boundary between the physical and spiritual worlds, exposed to the unknown influences of the latter.[87] In the following years, renowned

82 Giucci, Gaetano: Cenni biografici intorno al canonico professore Taddeo De' Consoni estratti a pagina 166 e seguenti dall'opera intitolata Degli scienziati italiani: notizie biografiche raccolte da Gaetano Giucci e nuovamente riprodotti dal marchese commendatore Carlo De Ribas, Naples: Avallone 1845, 40.

83 Consoni, Taddeo: Saggio intorno ai principali fenomeni del mesmerismo, altra prova dell'esistenza e divinità dell'anima contra i materialisti, Pisa: Vannucchi 1849, V.

84 Giucci: Cenni biografici, 57–58.

85 Loubert, Jean-Baptiste: Défense théologique du magnétisme humain; ou, Le magnétisme est-il superstition, magie, Paris: Poussielgue-Rusand 1846, 138. This is why Loubert considers this condition to be advantageous for patients, who often turn out to be able to diagnose their own illnesses (Loubert: Défense théologique, 90; see also 177). Loubert used various techniques, including the "magnetic chain", and induced states of somnambulism even at a distance.

86 "The notion that animal magnetism enabled humans to recover the state that preceded the Fall, particularly the ability to communicate with angels, already appeared in the earliest mystical-spiritualistic forms of mesmerism. Around 1785 in Lyon, Louis-Claude de Saint-Martin and the Chevalier de Barberin developed variants of mesmerism based on this idea" (Armando: Spiriti e fluidi, 208). On these notions, particularly within the German context, see Baier: Romantischer Mesmerismus, as well as Crabtreee: From Mesmer to Freud, 190–212.

87 As a result, Loubert maintained that seeking such a state out of mere curiosity, or to uncover moral and supernatural truths was both immoral and impious. Instead, the magnetizer should be cautious and use the somnambulistic state to gain valuable insights into the subject's condition or the ailments of others (Loubert, Jean-Baptiste: Le magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, la cour de Rome et les théologiens, Paris: Germer Baillière 1844, 193).

French magnetists such as Charles Lafontaine and Jules Charpignon reported their ability to induce such states.[88]

It was precisely Lafontaine who introduced Consoni to animal magnetism in April 1849 in Florence. In his volume, Consoni offers a compendium of Lafontaine's system, often blurring the lines between his own interpretations and the teachings of his mentor. The author reports a series of detailed observations on magnetizing techniques, along with various illustrations, and claims to be able to elicit twelve types of phenomena, using different kinds of music.[89] Consoni's theory of ecstasy is based on "subtle physiology" that draws upon traditional anthropological models typical of Renaissance esotericism and *Naturphilosophie*, and differentiates between the soul, life (or spirit), and the body.[90] The "thinking soul", according to Consoni, is "a simple and indefinable substance, capable only of intelligence and will", a "portion" of the divine soul,[91] while the "sensitive spirit" is an intermediate substance: it receives sensory impressions through the nervous system – where the magnetic fluid flows – and relays them to the soul.[92] In the somnambulistic state, the nervous fluid disassociates the soul from the body "to a well appreciable degree", restoring it to a state of primitive freedom and ultimately inducing a "state of Ecstasy and Prayer". Here, one finds irrefutable proof of the existence and divinity of the soul.[93]

The second edition of Consoni's treatise, published in 1855, shows that the book had raised suspicions among the local medical community and alarmed the

88 During ecstasy, Lafontaine wrote, the soul leaves the body behind and finds itself in prayer or contemplation before God. See Lafontaine, Charles: L'art de magnétiser, ou Le magnétisme animal considéré sous le point de vue théorique, pratique et thérapeutique, Paris: Germer Baillière 1847, 50 ff., and 137–138; Charpignon, Jules: Physiologie, médecine et métaphysique du magnétisme, Paris: Germer Baillière 1848, 96 ff.

89 "In the state of magnetic somnambulism, in addition to ecstasy and prayer influenced by music, I have also obtained singing, dancing, and even a kind of fury that sometimes alarmed the bystanders. In fact, some fear was not unwarranted, because in manifesting extraordinary forces, the subject invaded by threatening inspiration could have degenerated into delirium and frenzy [. . .]. However, the tone of the music was gradually modified and changed, transitioning from vibrant and heroic to pathetic and plaintive, to then cease after a short period and restore the subject to a state of wakefulness and normality" (Consoni: Saggio intorno ai principali fenomeni del mesmerismo, 38, footnote). See Lafontaine: L'art de magnétiser, 137 ff.

90 Consoni, Saggio intorno ai principali fenomeni del mesmerismo, 25–26. See in this regard Faivre: "Éloquence magique". On this notion of tripartition within Western esotericism, see Faivre, Antoine: Le Cheval entre la voiture et le cocher (Exemples de la tripartition corps-âme-esprit dans des courants ésotériques et apparentés), in: Corps Âme Esprit, ed. Claude Cohen-Boulakia / Jacques Gorot, Paris: E.D.K. (Éditions médicales et scientifiques) 2000, 139–147.

91 Consoni: Saggio intorno ai principali fenomeni del mesmerismo, 20.

92 Ibid., 13.

93 Ibid., 48. See Lafontaine: L'art de magnétiser, 50–51.

archbishop of Florence due to its potential heretical implications.[94] The author reports experiencing "a hornet's nest of persecutions" to which he responds with virulent polemics.[95] Moreover, he states that he was the first to observe the essence and spirituality of the soul, distinguishing it from the merely sensitive spirit. This discovery, he writes, not only won him unanimous applause from the scientific community, but was later shared (or appropriated) by some famous French magnetists such as Delaage.[96] As a proof of his orthodoxy, Consoni points out that his first volume was not condemned by the Catholic Church, while "the works of other magnetizers were placed in the Index [of Forbidden Books]".[97]

From a theoretical point of view, in this new version of the text Consoni ventures even further. Here, his notion of magnetism is embedded in what could already be described as an occultist framework. Noting that animal magnetism was practiced in antiquity by priests "perhaps of all nations", Consoni suggests that these "Ministers of the Sanctuary [. . .] concealed with arcane signs the most presti-

94 Consoni, Taddeo: La esistenza e spiritualità dell'anima distinta dallo spirito sensitivo prodotto del meccanismo organico contro i materialisti fatta rilevare in più fasi di mesmerica lucidità mediante una trentina di pubbliche gratuite accademie, Florence: Bencini 1855, 30.

95 The experiment took place on September 14, 1850, and apparently caused quite a stir in the local medical community. Consoni aimed, among other things, to "induce magnetic lethargy in the test subjects immediately and secretly, and to use the influence of music to send them into ecstasy" (ibid., 263; for more on these experiences and the ensuing controversy, see ibid., 38–88, 228 ff. and 261 ff.; on the influence of music, see Consoni: Saggio intorno ai principali fenomeni del mesmerismo, 38). Consoni also mentions performances held in the residences of the Florentine nobility, such as the Palazzo Standish (a private palace, housing a theatre, in Via San Leopoldo, now Via Cavour).

96 "Indeed", writes Consoni, "applause came from all sides, and many wished to repeat the experiments I had begun [. . .]. Following my example, various mesmerists, after having induced insensitivity in the whole body of their patients, and even partial or total numbness of the human machine, learned the method of isolating the soul, placing it above the sensitive spirit, in such a way that it shows the desire to free itself from the material envelope that confines it, and to return to the bosom of its Supreme Maker, whose image it bears. In addition to the numerous journals from different nations in which my mesmeric discoveries were discussed, there were honorable mentions in academic acts, diplomas sent to me, and other authoritative and flattering testimonies of approval, not to mention the citations and praise given to me in the works of the most illustrious authors and mesmerists, as it is fitting to emphasize" (Consoni: La esistenza e spiritualità dell'anima, 20).

97 It is likely, however, that Consoni's volume had limited circulation, since only occasional traces of it can be found in later literature. Francesco Guidi mentions Consoni in a long list of magnetizers "who have acquired greater reputation by their deeds or writings" (Guidi, Francesco: Trattato teorico-pratico di magnetismo animale considerato sotto il punto di vista fisiologico e psicologico, Milan: Carlo Turati 1854, 36), but not among the priests who defend magnetism (ibid., 37). Caroli mentions him in a list of Italian authors on animal magnetism (Caroli: Del magnetismo animale, 2, footnote 1), but does not seem to have read his work.

gious and powerful of their mysteries, entrenched behind the curtain of specious enigmas".[98] Therefore, here magnetism embodies, in Eliade's words, an esoteric "technique of ecstasy", known to the ancients and kept secret for centuries.[99] This interpretive approach appears influenced by earlier efforts, within the French and German context, to establish a structural connection between "magnetism" and "magic". Among the French magnetizers, the primary proponent of this equivalence was the aforementioned Baron Dupotet.[100] According to Dupotet, the source of all magic was the power of the soul when separated from the body; and this power is precisely the force acting behind magnetic practice. Through animal magnetism, he argued, one could perform the miracles described in the Scriptures. As Brach notes, Dupotet therefore tended to "attribute to the magnetizer a "sacerdotal claim",[101] portraying "the practitioners of Mesmerism [. . .] as the real priests, as opposed to an essentially Roman Catholic clergy whose discourses he considers actually devoid of "power" and, accordingly, of any real efficacy".[102] By 1855, thus, Consoni fully adopted Dupotet's occultist discourse while steering it toward a distinctly Christian perspective. From another point of view, in embodying the model of a "magnetic" priest, Consoni was in line with a stream of thought that permeated German Catholic Mesmerism. Here magnetic therapy was portrayed as a religious act, and the ideal physician was described as a "priest-doctor".[103]

98 Consoni: La esistenza e spiritualità dell'anima, 1.

99 Practitioners included "Priests of Paganism, like the Bonzes of the Indies, the Sibyls of the Greeks and Chaldeans; the Magi of Egypt, the Druids of Gaul, the Priestesses of Vesta, and other ministers of the Sanctuary of Thoth, Brahma, Vishnu, Hermes, and Serapis" up until to Cagliostro (ibid., 33–34).

100 From the beginning, the practice of animal magnetism was often compared to the occult sciences. This comparison was made both by the detractors of mesmerism, who sought to discredit it, and by Mesmer and his followers, who saw in animal magnetism the ultimate scientific explanation for ancient mysteries, occult phenomena, and biblical miracles. During the era of German Romanticism, this idea was systematically taken up by *Naturphilosophen* such as Carl August von Eschenmayer and Joseph Ennemoser (Crabtree: From Mesmer to Freud, 190–194). As to Dupotet, as early as 1845 he referred to animal magnetism as "the key to the ancient mysteries" and exclaimed: "We shall restore the oracles: the secret, so long lost, of communicating with the past has been recovered. A limited being will know the laws of all things and reveal them to you, if you are worthy of this revelation" (Du Potet: Essai, 33). In 1852 Dupotet published *La magie dévoilée ou principes de science occulte* (1852), "a detailed attempt to explain and justify the reasons for this obvious but unexpected association between magic and mesmerism" (Brach: Psychic Disciplines, 192).

101 Brach: Psychic Disciplines, 196.

102 Ibid.

103 Baier: Romantischer Mesmerismus, 23 ff. According to Karl Joseph Hieronymus Windischmann (1775–1839), for instance, "animal magnetism as the "art of friendly treatment" is the crowning of a truly Christian art of healing" (ibid., 23). A description of the ideal physician in terms of a priest – the "priest-doctor" – can be found also in the work of the physician Nepomuk

As mentioned above, Consoni took great pride in having evaded the clutches of the Inquisition. However, a different fate awaited Barnabite Father Enrico Dal Pozzo (1822–1893). In the last decades of the nineteenth century, Dal Pozzo, a professor of experimental physics at the University of Perugia, pursued an original line of research that led him to renounce the clerical life, embrace evolutionary theory, and profess philosophical monism.[104] But Dal Pozzo did not wait until the end of the century to broach subjects rather controversial from a Catholic standpoint. As early as 1852, while serving as a philosophy lecturer at the public Gymnasium of Livorno, the young priest published the volume *Il magnetismo animale considerato secondo le leggi della natura* (Animal Magnetism According to the Laws of Nature, 1852).[105] Not content with this, the following year he became one of the first Italians, and possibly the first priest, to address the phenomenon of table-turning, publishing a book whose heterodoxy was promptly detected by the Holy Office.[106] In the same year, Consoni authored a book on the topic as well.[107]

While the criticism of his book on table-turning did not have any significant consequences for Dal Pozzo, the repercussions of his treatise on magnetism were more serious. In April 1856, the Holy Office opened a case against the Barnabite (who had by then moved to Bologna) as a "propagator of mesmerism in a heretical sense, having already converted 150 individuals there [in Livorno]", fearing

Ringseis (1785–1880). On these authors see also Sziede, Maren: Priest-Doctors and Magnetisers: Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century, in: The Occult Nineteenth Century: Roots, Developments, and Impact on the Modern World, ed. Lukas Pokorny / Franz Winter, Cham: Palgrave Macmillan 2021, 35–57.

104 Dal Pozzo Enrico: Un capitolo di psicofisiologia; Giordano Bruno, Foligno: P. Sgariglia 1885; Il monismo: conferenze tenute nell'Università di Perugia nel maggio 1889, Città di Castello: Tip. dello Stab. S. Lapi 1890.

105 Dal Pozzo Enrico: Il magnetismo animale considerato secondo le leggi della natura: idee teoriche, Siena: Carrozzi 1852.

106 Dal Pozzo Enrico*:* Nuove scoperte sui tavoli e corpi semoventi e metodo per bene eseguirne l'esperienze: lezione dettata il 6 maggio 1853 agli scolari di fisica e chimica nelle pubbliche Scuole di S. Sebastiano in Livorno, Pisa: Carrozzi 1853. Here, Dal Pozzo sets out to demonstrate, based on his own experience, that the "motive force of these Bodies is truly and solely *biotic* and akin to that of animal magnetism" (ibid., preface). The Holy Office examined the treatise in October 1853. Commissioner Giacinto de Ferrari himself handled the case (ADDF, Holy Office, Censura librorum 1851–1856, n° 20). In de Ferrari's report, Dal Pozzo is accused of portraying matter as "self-propelled" since it possesses a "single force" that animates it. The Inquisitor sees in this theory a dangerous variation of the concept of the *anima mundi*, as well as a tendency to depict matter as alive, whereas according to Christian doctrine it is "essentially inert, indifferent, passive" (ibid., 24). See also La Civiltà Cattolica, 2(3)/1853, 191–199.

107 Consoni, Taddeo: Varietà elettro-magnetico-animale negli oggetti che si muovono e relativa spiegazione, Florence: Bencini 1853. Both Dal Pozzo and Consoni rejected the spiritualistic interpretation and believed that the movement of the tables was due to animal magnetism.

that he would "do the same in Bologna where he began to disseminate the same errors in the literary cabinet with the gravest scandal".[108] The documents collected during the trial show that Dal Pozzo was seen by many as an enthusiast of magnetism and a habitué of progressive circles.[109] As a result, the Holy Office decided to transfer him from Bologna to the Barnabite college in Perugia, where he would be closely monitored by the local inquisitor and bishop.[110]

In October 1856, the Inquisition commissioner Giacinto de Ferrari (1804–1874) examined Dal Pozzo's work on magnetism, where he noted several doctrinal errors. Not only did Dal Pozzo address the controversial subject of the soul's "primitive faculties" as revealed in somnambulism, but he also proposed an even more subversive idea: that the soul, separated from the body after death, will "in an instant make a full judgment of its past life; hence the future judgment will be made by the soul itself, just as one who looks in a mirror judges their own outward appearance".[111] De Ferrari attached to his report a letter from the General of the Barnabites, Francesco M. Caccia, as well as a communication from Dal Pozzo.[112] Regarding magnetism, the latter stated that he was "convinced of the reality of its principle, of its dependence and relationship with other physical and physiological phenomena, and of its great usefulness in the treatment of nervous diseases".[113] He emphasized, however, that he practiced it only for therapeutic

108 "Il magnetismo animale del P. Enrico Dal Pozzo Barnabita. Relazione del Rmo Maestro Fr. Giacinto de Ferrari De Predicatori Commissario Generale del S.O., Roma, October 1856", ADDF, Holy Office, Censura librorum 1863, folder 6, n° 78, 1.

109 In the draft of the letter sent to the Father General of the Barnabites on August 5, we read: "In addition to his presence in the Cabinet of the Medical-Surgical Society, where well-known politicians and immoderate progressives meet, with whom he seems to have a close relationship, his exaltation of magnetic phenomena and of so-called mesmerism has already made him conspicuous, scandalized many, and in this respect placed him in the position of propagator of anti-Catholic principles. This is confirmed by some of the booklets he has printed on this subject, which are not without reprobate and erroneous maxims in matters of faith. Having examined all this, the Fathers Inquisitors [. . .], judging that it is a very dangerous thing for such a person to be in charge of studies and moderator of the youth, and also to prevent greater aggravations against him, [. . .] propose, with the full approval of the Holy Father [. . . .] to remove [. . .] Eugenio [sic] Dal Pozzo from Bologna and send him to another monastery far away, but within the Papal States" (ADDF, Holy Office, Minutari 45, 1856, 221v–222r).

110 On August 13, the Holy Office decided to write to the inquisitor of Perugia and the bishop of the same city "*ut sedulo P. Dal Pozzo invigilent*" (ADDF, Holy Office, Censura librorum 1863, folder 6, n° 78, 7).

111 Ibid., 13.

112 Having acknowledged the 1856 encyclical on magnetism, Caccia emphasized Dal Pozzo's "sincere reverence and submission" to "all Superior authority" (ibid., 15).

113 Ibid.

purposes and did not induce somnambulistic phenomena (meaning in healthy individuals), but merely studied them when they occurred.[114] In addition, he denied holding "ultra-progressive political views" or associating "with those who hold them".[115] In January 1857, in view of de Ferrari's report, the Holy Office asked Dal Pozzo to repent. The latter complied, and in May the Inquisition absolved him, but with the condition that he "publish an article in a newspaper to retract what he had printed on magnetism".[116]

5 Conclusion

From a theoretical perspective, the Catholic debate over animal magnetism in mid-nineteenth-century Italy reveals underlying tensions between what we might term "hard" and "soft" explanatory paradigms of mesmeric phenomena. The "hard" paradigm, rooted in demonology, posited a supernatural entity as the causal factor, while the "soft" paradigm, encompassing fraud and pathology hypotheses, relied on natural and conventional causes. Although these divergent models emerged simultaneously, the appeal of "soft" explanations quickly faded as they proved unable to account for the increasing complexity of animal magnetism and related practices. As a result, the demonological model became dominant.

This intransigent paradigm, which attributed all mesmeric phenomena to diabolical forces, was perfectly suited to an era of growing conflict between the Church and secular society, where most cultural innovations seemed to threaten the authority of the Vatican. The approach of Catholic anti-magnetists resonated, in particular, with the conservative turn taken by Pope Pius IX following the uprisings of 1848. However, political factors alone cannot account for the triumph of the demonological model, as other significant dynamics were clearly at play. The occultist evolution of French animal magnetism, for instance, has certainly played a major role in this process. In the view of many Catholics, only a diabolical project could explain (alongside political turmoil) the revival of "necromancy" through Cahagnet's magnetic spiritism. These new forms of sorcery, in turn, seemed to rejuvenate a plethora of ancient heretical beliefs, such as pantheism, the ideas of divinity and pre-existence of the soul, the non-eternity or even the non-existence of hell, reincarnation, and more. In this context, the demonological

114 Ibid., 15–16.
115 Ibid., 16.
116 ADDF, Holy Office, Minutari 46 (1857), 117r.

paradigm implemented "negative selection", rejecting innovations deemed incompatible with orthodoxy.[117]

Magnetic spiritism, however, was by no means the final stage in the transformation of mesmerism, and things were only to get worse. From 1853 on, table-turning and spiritualism spread like wildfire, and the boundary between these practices and therapeutic mesmerism became increasingly blurred. In this context, the Church was clearly unsettled by what Ernesto de Martino called the "scandal" of paranormal events – or to be more precise, by their uncontrolled manifestation outside of any traditional religious framework.[118] Both the fraud hypothesis, which dismissed all paranormal phenomena, and the purely pathological hypothesis failed to explain the bewildering physical manifestations of spiritualism. As a result, many opted for the familiar explanatory model of demonology.

In a sense, the demonological paradigm can be interpreted as a drastic survival mechanism, and as an extreme reaction to the rapid modernization of Western society. Through their secular concepts and techniques, magnetists not only explained but also *produced* spiritual experiences, thereby usurping the exclusive control of religious institutions and creating space for private and autonomous spiritualities. While the approach of Catholic demonologists may have lacked interpretive sophistication, it provided comfort through its simplicity, attributing both societal and spiritual unrest to Satan's malevolent influence.

The debate over mesmerism also sparked theological controversies within the Church. Fringe figures such as Consoni and Dal Pozzo advocated for an alternative, "soft" explanatory model that could be labeled as "physiological". These authors viewed animal magnetism not only as a therapeutic tool, but also as a means of proving the existence and spirituality of the soul and exploring its faculties once freed from bodily constraints, following earlier speculations of *Naturphilosophen* and French spiritual magnetists. Despite its heterodox tendencies, this approach echoed earlier attempts by Catholic authorities to interpret spiritual phenomena through secular categories.[119] From another point of view, these

117 I modi della cultura. Manuale di etnologia, ed. Italo Signorini, Rome: Carocci 1998, 59.

118 De Martino, Ernesto: Il mondo magico ([1]1948), Turin: Bollati Boringhieri 2007, 52–53.

119 In this context, we should mention at least Pope Benedict XIV, born Prospero Lambertini (1675–1758), author of the monumental treatise *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (1st edition 1734–8). Drawing on the scientific and medical literature of his time, Lambertini developed a complex reflection on the paranormal, elaborating innovative concepts of "natural prophecy" and "natural ecstasy". See Vidal, Fernando: Prospero Lambertini's "On the Imagination and Its Powers", in: Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini-Benedetto XIV, ed. Maria Teresa Fattori, Rome: Ed. di storia e letteratura 2013, 297–318.

perspectives aligned with the work of scientists like Francesco Orioli, whose *Critical Letters on Mesmerism* (1817) and subsequent publications anticipated the concerns of future parapsychology.[120]

Bibliography

Archival Sources

AAV (Archivio Apostolico Vaticano): Vatican Apostolic Archive, Rome
ADDF (Archivio del Dicastero della per la Dottrina della Fede): Archives of the Dicastery for the Doctrine of the Faith, Rome

Primary Sources

Anonymous: Reisen in den Mond, in mehrere Sterne und in die Sonne. Geschichte einer Somnambüle, Weilheim an der Teck im Königreich Würtemberg in den Jahren 1832 und 1833. Ein Buch, in welchem Alle über das Jenseits wichtige Aufschlüsse finden werden. Hrsg. von einem täglichen Augenzeugen und Freunde der Wahrheit und der höheren Offenbarungen, Augsburg: Schäzler 1834
Billot, Guillaume-Pascal: Recherches psychologiques sur la cause des phénomènes extraordinaires observés chez les modernes voyans, improprement dits somnambules magnétiques, ou Correspondance sur le magnétisme vital entre un solitaire et M. Deleuze, bibliothécaire du Muséum à Paris, Paris: Albanel et Martin 1839
[Brunengo, Giuseppe]: La moderna necromanzia, in: La Civiltà Cattolica 4/1856, 129–144
[Cadolini, Ignazio]: Sul magnetismo animale, Rome: De propaganda fide 1841
Caroli, Giovanni Maria: Del magnetismo animale, ossia Mesmerismo in ordine alla regione e alla rivelazione ([1]1858), Naples: Biblioteca Cattolica 1859
Charpignon, Jules: Physiologie, médecine et métaphysique du magnétisme, Paris: Germer Baillière 1848
Cogevina, Angelo/Orioli, Francesco: Fatti relativi a mesmerismo e cure mesmeriche con una prefazione storico-critica, Corfù: Tip. del Governo 1842
Consoni, Taddeo: Saggio intorno ai principali fenomeni del mesmerismo, altra prova dell'esistenza e divinità dell'anima contra i materialisti, Pisa: Vannucchi 1849
——— Varietà elettro-magnetico-animale negli oggetti che si muovono e relativa spiegazione, Florence: Bencini 1853

120 See Orioli, Francesco: Del mesmerismo. Lettere critiche di Francesco Orioli dottore in medicina, Bologna: Annesio Nobili 1817 and Cogevina, Angelo / Orioli, Francesco: Fatti relativi a mesmerismo e cure mesmeriche con una prefazione storico-critica, Corfù: Tip. del Governo 1842. On Francesco Orioli, see Biondi, Massimo: Francesco Orioli e il "meraviglioso", in: Intersezioni 26(2)/2006, 233–250, and Polizzi, Gaspare: Alla ricerca dello "specioso" e dell'"insolito". Francesco Orioli e Giacomo Leopardi, in: Lettere Italiane 60(3)/2008, 394–419.

——— La esistenza e spiritualità dell'anima distinta dallo spirito sensitivo prodotto del meccanismo organico contro i materialisti fatta rilevare in più fasi di mesmerica lucidità mediante una trentina di pubbliche gratuite accademie, Florence: Bencini 1855
Dal Pozzo, Enrico: Il magnetismo animale considerato secondo le leggi della natura: idee teoriche, Siena: Carrozzi 1852
——— Difesa dei tavoli e corpi semoventi e studi critici sperimentali sulle cause del loro moto, Livorno: Carrozzi 1853
——— Nuove scoperte sui tavoli e corpi semoventi e metodo per bene eseguirne l'esperienze: lezione dettata il 6 maggio 1853 agli scolari di fisica e chimica nelle pubbliche Scuole di S. Sebastiano in Livorno, Pisa: Carrozzi 1853
——— Un capitolo di psicofisiologia; Giordano Bruno, Foligno: P. Sgariglia 1885
——— Il monismo: conferenze tenute nell'Università di Perugia nel maggio 1889, Città di Castello: Tip. dello Stab. S. Lapi 1890
De la Marne, M.: Étude raisonnée du magnétisme animal et preuves de l'intervention des puissances infernales dans les phénomènes du somnambulisme magnétique, Paris: au bureau de l'Éclair 1828
Delaage, Henri: Le monde occulte ou mystères du Magnétisme dévoilés par le Somnambulisme, Paris: Paul Lesigne 1851
Du Potet de Sennevoy, Jules: Essai sur l'enseignement philosophique du magnétisme, Paris: René et Cie 1845
Fiard, Jean-Baptiste: La France trompée par les magiciens et démonolâtres du dix-huitième siècle, fait démontré par des faits, Paris: Grégoire 1803
[Fustier, abbé]: Le mystère des magnétiseurs et des somnambules, dévoilé aux âmes droites et vertueuses. Par un homme du monde, Paris: Legrand 1815
Gauthier, Aubin: Traité pratique du magnétisme et du somnambulisme, Paris: Baillière 1845
Giucci, Gaetano: Cenni biografici intorno al canonico professore Taddeo De' Consoni estratti a pagina 166 e seguenti dall'opera intitolata Degli scienziati italiani: notizie biografiche raccolte da Gaetano Giucci e nuovamente riprodotti dal marchese commendatore Carlo De Ribas, Naples: Avallone 1845
Guidi, Francesco: Trattato teorico-pratico di magnetismo animale considerato sotto il punto di vista fisiologico e psicologico, Milan: Carlo Turati 1854
Lafontaine, Charles: L'art de magnétiser, ou Le magnétisme animal considéré sous le point de vue théorique, pratique et thérapeutique, Paris: Germer Baillière 1847
Loubert, Jean-Baptiste: Le magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, la cour de Rome et les théologiens, Paris: Germer Baillière 1844
——— Défense théologique du magnétisme humain; ou, Le magnétisme est-il superstition, magie, Paris: Poussielgue-Rusand 1846
Monticelli, Antonio: Sulla causa dei fenomeni mesmerici, 2 vols., Bergamo: Tipografia Mazzoleni 1856
Olivier, Joseph: Traité de magnétisme suivi des paroles d'un somnambule et d'un recueil de traitements magnétiques, Toulouse: Jougla 1849
Orioli, Francesco: Del mesmerismo. Lettere critiche di Francesco Orioli dottore in medicina, Bologna: Annesio Nobili 1817
Perrone, Giovanni: Praelectiones theologicae de virtute religionis deque vitiis oppositis, nominatim vero de mesmerismi, somnambulismi ac spiritismi recentiori superstitione, Regensburg: Pustet 1866
Peruzzi, Agostino: Apocalisse di S. Giovanni Evangelista / recata in versi italiani da Agostino Peruzzi, Ferrara: Tip. di G. Bresciani 1837

Peruzzi, Agostino: Sul mesmerismo o come altri vogliono magnetismo animale: dialoghi, Ferrara: presso Domenico Taddei librajo co' tipi Pomatelli 1841
[Pianciani, Giovanni Battista]: Sonnambolismo mistico, in: La Civiltà Cattolica 8/1852, 397–413
[Pianciani, Giovanni Battista]: Del sonnambolismo negromantico, in: La Civiltà Cattolica 9/1852, 45–67
Tizzani, Vincenzo: Sul magnetismo animale: discorso istorico-critico letto all'Accademia di religione cattolica il dì 21 luglio 1842, Rome: Tip. Salviucci 1842
——— Effemeridi romane. Vol. 1: 1828–1860, ed. Giuseppe M. Croce, Rome: Gangemi 2015
Verati, Lisimaco [Giuseppe Pellegrini]: Sulla storia, teoria e pratica del magnetismo animale e sopra vari altri temi relativi al medesimo, 4 vols., Florence: Bellagambi 1845–1846
Wurtz, Jean-Wendel: Superstitions et prestiges des philosophes ou démonolâtres du siècle des Lumières, Lyon: Rusand 1817

Secondary Sources

Aliprandi, Giuseppe: Medaglioni stenografici: Taddeo Consoni: contributo alla storia della stenografia padovana, Padua: Tip. G.B. Randi 1919
Armando, David: Documenti sul magnetismo animale nell'Archivio del Sant'Uffizio (1838–1908), in: Rivista di storia del Cristianesimo 2(2)/2005, 459–477
——— Scienza, demonolatria o "impostura ereticale"? Il Sant'Uffizio romano e la questione del magnetismo animale, in: Giornale di Storia, 2/2009;https://www.giornaledistoria.net/saggi/articoli/scienza-demonolatria-impostura-ereticale-santuffizio-romano-la-questione-del-magnetismo-animale-2/ (30.6.2023)
——— Spiriti e fluidi. Medicina e religione nei documenti del Sant'Uffizio sul magnetismo animale (1840–1856), in: Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XII^{e}-XX^{e} siècles), ed. Maria Pia Donato et al., Paris/Rome: Éditions de l'École française de Rome 2013, 195–225
——— Nel cantiere dell'Inquisizione: la riapertura dei tribunali del Sant'Uffizio negli anni della Restaurazione, in: Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX), ed. Andrea Cicerchia et. al., Rome: Carocci 2014, 233–254
——— Des sorciers au mesmérisme: L'abbé Jean-Baptiste Fiard (1736–1818) et la théorie du complot, in: Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée 126(1)/2014, 43–58
——— Le Saint-Office romain face au magnétisme animal, in Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte, ed. Bruno Belhoste / Nicole Edelman, Paris: Omniscience 2015, 211–224
——— L'argine e il remo: Inquisizione e gesuiti nella Restaurazione romana, in: La compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIII^{e}-XX^{e} siècles), ed. Pierre-Antoine Fabre et al., Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu / École francaise de Rome 2020, 257–273
——— Fluidi, sonnambuli e spiriti fra Napoli, Roma e l'Europa, in: I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna, ed. Francesco Paolo De Ceglia / Pierroberto Scaramella, Rome: Edizioni di storia e letteratura 2021, 181–205
——— The 19th-Century Debate on Animal Magnetism Viewed from Rome: the Holy Office's Decrees, in: Laboratorio dell'ISPF 19(11)/2022; http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/2022_RMD.pdf/ (30.6.2023)
Baier, Karl: Romantischer Mesmerismus und Religion, in: Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen, ed. Daniel Cyranka et al., Würzburg: Königshausen & Neumann 2020, 13–54

Biondi, Massimo: Francesco Orioli e il “meraviglioso”, in: Intersezioni 26(2)/2006, 233–250
Brach, Jean-Pierre: Histoire des courants ésotériques dans l’Europe moderne et contemporaine, in: Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, 119/2012, 245–252
——— Psychic Disciplines: The Magnetizer as Magician in the Writings of Jules Dupotet de Sennevoy (1796–1881), in: Innovation in Esotericism from the Renaissance to the Present, ed. Georgiana Hedesan / Tim Rudbøg, London: Palgrave Macmillan 2021, 185–200
Brand, Klaus: Wissenschaft und Religion in Mesmerismusdiskursen des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität ([1]2014), Hildesheim: Georg Olms 2023
Carroy, Jacqueline: Les personnalités doubles et multiples: Entre science et fiction, Paris: PUF 1993
Cazzaniga, Gian Mario: Il complotto: metamorfosi di un mito, in: Storia d’Italia. Annali. 12. La Massoneria, ed. Gian Mario Cazzaniga, Turin: Einaudi 2006, 312–333
Cenacchi, Giuseppe: Tomismo e neotomismo a Ferrara, Rome: Libreria Editrice Vaticana 1975
Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing, New Haven: Yale University Press 1993
Croce, Giuseppe M.: Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani, in: Archivum Historiae Pontificiae 23/1985, 217–345
——— Monsignor Vincenzo Tizzani ed il Concilio Vaticano I: A proposito di una recente pubblicazione, in: Archivum Historiae Pontificiae 31/1993, 307–348
——— Le opere ed i giorni, in: Vincenzo Tizzani, Effemeridi romane, I: 1828–1860, ed. Giuseppe M. Croce, Rome: Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano 2015, xxix–ccclvi
——— Tizzani, Vincenzo, in: Dizionario biografico degli italiani, vol. 95, Rome: Istituto della Enciclopedia italiana 2019, 768–773
Dante, Francesco: Storia della Civiltà cattolica, 1850–1891: il laboratorio del papa, Rome: Studium 1990
De Martino, Ernesto: Il mondo magico ([1]1948), Turin: Bollati Boringhieri 2007
Dizionario storico dell’Inquisizione, ed. Adriano Prosperi, in collaboration with Vincenzo Lavenia and John Tedeschi, 4 vols., Pisa: Edizioni della Normale 2010
D’Orazio, Ugo: “Romantische Medizin”. Entstehung eines medizinhistorischen Epochenbegriffs, in: Medizinhistorisches Journal 32(2)/1997, 179–217
Edelman, Nicole: Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France: 1785–1914, Paris: Albin Michel 1995
Ellenberger, Henri F: The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, London: Penguin 1970
Faivre, Antoine: Le Cheval entre la voiture et le cocher (Exemples de la tripartition corps-âme-esprit dans des courants ésotériques et apparentés), in: Corps Âme Esprit, ed. Claude Cohen-Boulakia / Jacques Gorot, Paris: E.D.K. (Éditions médicales et scientifiques) 2000, 139–147
——— “Éloquence magique”, ou descriptions des mondes de l’au-delà explorés par le magnétisme animal. Au carrefour de la Naturphilosophie romantique et de la théosophie chrétienne (première moitié du XIXème siècle), in: Aries 8/2008, 191–228
Filoramo, Giovanni / Menozzi, Daniele: Storia del cristianesimo. L’età contemporanea, Bari: Laterza 2002
Gallini, Clara: La sonnambula meravigliosa: magnetismo e ipnotismo nell’Ottocento italiano ([1]1983), Rome: L’asino d’oro 2013

Gruber, Bettina: Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenchaft und Literatur, Paderborn: Schöningh 2000
Hanegraaff, Wouter J.: Magnetic Gnosis: Somnambulism and the Quest for Absolute Knowledge, in: Die Enzyklopädik der Esoterik: Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit, ed. Andreas Kilcher et al., Paderborn: Fink 2010, 259–276
——— The First Psychonaut? Louis-Alphonse Cahagnet's Experiments with Narcotics, in: International Journal for the Study of New Religions, 7(2)/2016, 105–123
I modi della cultura. Manuale di etnologia, ed. Italo Signorini, Rome: Carocci 1998
Introvigne, Massimo: Satanism: A Social History, Leiden: Brill 2016
Jeanson, Anne: De la thérapeutique au spiritualisme: le baron du Potet de Sennevoy (1796–1881), prophète du magnétisme à Paris, in: La Révolution française 24/2023; http://journals.openedition.org/lrf/7359 (30.6.2023)
Kreis, Emmanuel: Quis ut Deus? Antijudéo-maçonnisme et occultisme en France sous la III^{e} République, Paris: Les Belles Lettres 2017
Mantovani, Roberto: Pianciani, Giambattista, in: Dizionario biografico degli italiani, vol. 83, Rome: Istituto della Enciclopedia italiana 2015, 44–47
Marx, Jacques: L'abbé Fiard et ses sorciers, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 124/1974, 253–269
Mazzagatti, Roberto et al.: Animal magnetism in Italy during the nineteenth century: the conflicting relationship with the Catholic Church, in: History of Psychiatry 33(4)/2022, 459–466
Méheust, Bertrand: Somnambulisme et médiumnité: 1784–1930, 2 vols., Paris: Les Empêcheurs de penser en rond 1999
Mondin, Battista: Storia della teologia 4: Epoca contemporanea, Bologna: ESD 1997
Monroe, John W.: Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France, Ithaca: Cornell University 2008
Monsagrati, Giuseppe: De Luca, Antonino, in: Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 38, Rome: Istituto della Enciclopedia italiana 1990, 325–330
Neufeld, Karl H.: "Roman School": Observations and Reflections on a More Precise Determination, in: Gregorianum 63/1982, 677–699
Pauri, Luigi: Notizie della vita di Monsignor Agostino Peruzzi, Modena: Per gli eredi Soliani 1850
Pierssens, Michel: Le merveilleux psychique au XIX^{e} siècle, in: Ethnologie française 3(23)/1993 (special issue Science/Parascience), 351–366
Polizzi, Gaspare: Alla ricerca dello "specioso" e dell'"insolito". Francesco Orioli e Giacomo Leopardi, in: Lettere Italiane 60(3)/2008, 394–419
Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung: 1814–1917, ed. Hubert Wolf, 7 vols., Paderborn: Schöning 2005/2007
Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn: Schöningh 2002
Scaramella, Pierroberto: Chiesa e antispiritismo a Napoli, in Italia, in Europa (1853–1932), in: I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna, ed. Francesco Paolo De Ceglia / Pierroberto Scaramella, Rome: Edizioni di storia e letteratura 2021, 207–238
Sgarbanti, Romeo: Lineamenti storici del movimento cattolico ferrarese, Rocca S. Casciano: F. Cappelli 1954
Shea, Charles Michael: Faith, Reason, and Ecclesiastical Authority in Giovanni Perrone's Praelectiones Theologicae, in: Gregorianum 94(1)/2014, 159–177

——— Giovanni Perrone's Theological Curriculum and the First Vatican Council, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 110 (3–4)/2015, 789–816

Sziede, Maren: Priest-Doctors and Magnetisers: Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century, in: The Occult Nineteenth Century: Roots, Developments, and Impact on the Modern World, ed. Lukas Pokorny / Franz Winter, Cham: Palgrave Macmillan 2021, 35–57

Szymański, Tomasz: Anti-Masonic Conspiracy Theories and Universal Religion, in: Religious Dimensions of Conspiracy Theories. Comparing and Connecting Old and New Trends, ed. Francesco Piraino et al., London: Routledge 2023, 57–83

Themelly, Mario: Caroli, Gian Francesco Nazareno, in: Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 20, Rome: Istituto della Enciclopedia italiana 1977, 517–520

Torre, Achille: Il pensiero filosofico di Giovanni Caroli: Memoria originale, con alcuni cenni biografici sul medesimo, Naples: Stab. Tip. R. Pesole 1899

Viatte, Auguste: Les origines françaises du spiritisme, Revue d'histoire de l'Église de France, 21(98)/1935, 35–50

Vidal, Fernando: Prospero Lambertini's "On the Imagination and Its Powers", in: Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini-Benedetto XIV, ed. Maria Teresa Fattori, Rome: Ed. di storia e letteratura 2013, 297–318

Wałowski, Paweł: Der (neue) Mensch und seine Welten: Deutschsprachige fantastische Literatur, Berlin: Frank & Timmer 2017

Wiesing, Urban: Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der Deutschen Romantik, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995

Zanetti, François: Magnétisme animal et électricité médicale au dix-huitième siècle, in: Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte, ed. Bruno Belhoste / Nicole Edelman, Montreuil: Omniscience 2015, 103–117

Marty Bax

Non-Mainstream Knowledge. Catholicism and Theosophy in Avantgarde Art

Abstract: Die Nachkriegsforschung zum Verhältnis von Avantgarde-Kunst und westlicher Esoterik untersucht, welche esoterischen Strömungen maßgeblich an der Entwicklung der Veränderungen in der Ikonographie, insbesondere in der abstrakten Kunst, beteiligt waren.

Avantgarde-Künstler hatten einen sehr unterschiedlichen religiösen Hintergrund, sei es protestantisch, katholisch, östlich-orthodox oder eine andere Religion. Neue Strömungen innerhalb der westlichen Esoterik ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts regten Künstler dazu an, die Gültigkeit ihrer Mainstream-Religion und ihrer Ikonographie in Frage zu stellen und eine neue, an die Moderne angepasste Ikonographie zu entwickeln.

In diesem Essay werden drei Beispiele diskutiert, in denen die Beziehung zwischen dem Katholizismus als Mainstream-Religion und der Theosophie als „alternative Weltanschauung einer kognitiven Minderheit“ oder „nicht standardmäßigem Wissen“ eine überraschende und entscheidende Rolle bei der Entstehung moderner Kunst gespielt hat. In den Niederlanden wurden traditionelle katholische Designprinzipien in die Theosophie integriert und spielten eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung des niederländischen Jugendstils. In Frankreich bildete der durch den Okkultismus verstärkte Katholizismus die Grundlage des französischen Symbolismus. In Schweden diente der Katholizismus als inspirierende Grundlage für die moderne Ikonographie, die von der Gruppe De Fem entwickelt wurde. Ihr (halb-)abstraktes Werk wurde von der wikinger-katholischen Kultur und der mittelalterlichen katholischen Mystik inspiriert, was sie dazu anregte, eine neue Ikonographie für den modernen schwedischen Protestantismus zu entwickeln.

1 Introduction

Postwar research on the relationship between avantgarde art and Western Esotericism tries to elucidate which esoteric currents have been instrumental in the development of the changes in iconography, especially in abstract art. The focus on the description and explanation of Western Esoteric iconographical elements tends to disregard the context in which an artist chose to incorporate these elements, even though an artist, as every person, is the product of his social back-

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-009

ground. Therefore, the analysis of art requires, or should require, a highly interdisciplinary approach, in which this biographical background is taken into account. Also, Western Esotericism is regarded as the result of what has been called the "anti-apologetic" tradition in Protestant theology founded by the Lutheran historian of philosophy Jacob Thomasius (1622–1682), who regarded Catholicism as a perversion of the biblical faith, because it was infused with paganism, and thus was regarded as "apologetic" by not ridding Christianity from these influences. Because of this development Western Esotericism is still, generally, discussed or viewed within the framework of Protestant culture and discourse. Avantgarde artists, however, came from very different religious backgrounds, be it Protestant, Catholic, Eastern Orthodox, or any other religion. During their lifetime, i.e. the era before secularization set in, every member of society was raised within the framework of one of the mainstream religions. New currents within Western Esotericism from the second half of the 19th century stimulated artists to question the validity of their mainstream religion and their iconography, and to develop a new iconography adapted to the modern times.

This essay will discuss three examples in which the relationship between Catholicism, as mainstream religion, and Theosophy, as an "alternative worldview of a cognitive minority" or "deviant knowledge," has played a surprising and decisive role in the emergence of modern art. In the Netherlands, traditional Catholic design principles were incorporated into Theosophy and became instrumental in the development of Dutch Art Nouveau. In France, Catholicism, enhanced by Occultism, formed the basis of French Symbolism. In Sweden, Catholicism served as the inspirational basis of the modern iconography developed by the group *De Fem*. Their (semi-) abstract work was inspired by Viking-Catholic culture and Medieval Catholic mysticism, which inspired them to develop a new iconography for modern Swedish Protestantism.

2 Post-War Reception of the Avantgarde

Post-war scholarly research on the influence of Western Esotericism on modern art took a flight in the 1960s. The Second World War had created a schism across European society, effectively dividing the twentieth century into "before the war" and "after the war." Although such a dichotomy in reality was not as absolute – in wartime ideas and convictions can survive, even if they are stifled by the circumstances – the trauma of the antipropaganda of the Fascists against Jewish culture and Occult and socialist/communist ("Bolshevist") ideologies had been so effective that the pre-war era had become an ideologically distant and hostile past. The post-war

reorganization of the Academy according to Anglo-Saxon research paradigms, closely aligned with the liberators of Europe, resulted in the abandonment of the pre-war, predominantly German hermeneutic views of scientific practice which, incorrectly, had become associated with Fascist ideology.

This shift from hermeneutic *Verstehen* to "objective", "ideologically neutral" *Erklären* added to the schism between pre-war and post-war eras in research on the relationship between Western Esotericism and art. In the post-war art world the emphasis shifted to purely formal interpretation of the visual elements. Examples of post-war art devoid of ideological content – at least it was propagated as such – were American movements as Abstract Expressionism, Action Painting and Colorfield Painting. Essentially however these were rooted in mixtures of the pre-war ideology-rich, "hermeneutical" art of, among others, Wassily Kandinsky, Piet Mondrian, Surrealism, Cubism and De Stijl.

It is the historical reality that Western Esotericism was closely associated with the birth of modern art and vice versa. The birth of modern art – especially modern abstract, non-representational art – was closely intertwined with, and much the result of, inspiration fueled by modern Western Esoteric currents at the end of the nineteenth century. Until the Second World War this almost symbiotic relationship was common knowledge among artists as well as the public, and it was regarded as an asset. It was understood as part of the modernist, early twentieth century interpretation of the adage of the Impressionist painters several decades before: "Il faut être de son temps".

The book published in 1970 by the Finnish art historian Sixten Ringbom on the early work of Wassily Kandinsky, *The sounding cosmos. A study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting*, kicked off a new scholarly interest in the relationship between modern pre-war art and Western Esoteric currents.[1] But even then art historians often ran into post-war hypersensitivity for "false" ideologies. For instance, for many years the Städtische Galerie im Lenbachhaus in Munich, which possesses Kandinsky's early work and which formed the basis of Ringbom's studies, refused scholars the access to the collection as a result of his book.[2] The American blockbuster exhibition *The Spiritual in Art: Abstract Painting*

1 The book elaborated on Ringbom's essay of 1966: Ringbom, Sixten: Art in the Epoch of the Great Spiritual. Occult Elements in the Early Theory of Abstract Painting, in: The Journal of Warburg and Courtauld Institutes 29/1966, 386–416. As an introduction to the exhibition of his work in the Oldenzaal Gallery in Rotterdam in 1912, Kandinsky wrote an essay with a clear reference to hermeneutics: Kandinsky, Wassily: Über Kunstverstehen (dated München, September 1912), in: De Kunst V/1912–1913, 9.11.1912.

2 Bax, Marty: Nawoord [Postscript], in: Wassily Kandinsky. Het geestelijke in de kunst, transl. Hans Driessen, Nijmegen: Vantilt 2017, 137–150.

1890–1985 (1986/87), a compendium of numerous currents in modern art deeply influenced by Western Esoteric currents, marked the definitive breakthrough. Shortly after it was followed by the equally comprehensive, but historically more narrowly conceived, exhibition *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900–1915* in Frankfurt am Main in 1995. The stage was set for a new, comprehensive analysis of the relationship between art and Western Esotericism. It is now a flourishing field of study. But the interpretation of the relationship between art and modern Theosophy, subject of this essay, is extremely complex.[3] It is necessary to define why.

3 The Multidimensionality of Modern Theosophy

Many problems arise from modern Theosophy itself, as well as the context in which interpretations of the theory of this movement came into being. In sociological terms, Theosophy can be characterized as a "worldview of a cognitive minority," as "non-mainstream knowledge" seen from the viewpoint of mainstream culture.[4] Also, historically, the nineteenth century characteristically is the age of both "the invention of tradition" and "eclecticism" in which long-gone traditions

3 Modern Theosophy is a late 19th century current in Western Esotericism and as such distinct from "classical" Christian Theosophy of Jakob Böhme (1575–1624), although modern Theosophy incorporates many of his ideas.

4 I use the less normative word "non-mainstream" where usually is used "deviant" as in the following explanation by the sociologist Peter Berger, in: Kalnitsky, Arnold: The Theosophical Movement of the Nineteenth Century. The legitimation of the disputable and the entrenchment of the disreputable, Pretoria: University of South Africa 2009 [http://hdl.handle.net/10500/2108 (11.05.2024)] writes: "The analysis of Peter Berger is useful in helping characterise what a secondary or alternative worldview is. Berger uses the terms "cognitive minority," and "deviant knowledge" to describe the status of such minority ideational orientations. 'By a cognitive minority I mean a group of people whose view of the world differs significantly from the one generally taken for granted in their society. Put differently, a cognitive minority is a group formed around a body of deviant "knowledge." . . . The term "knowledge" . . . always refers to what is taken to be or believed as "knowledge." In other words, the use of the term is strictly neutral on whether or not the socially held "knowledge" is finally true or false . . . The status of a cognitive minority is thus invariably an uncomfortable one—not necessarily because the majority is repressive or intolerant, but simply because it refuses to accept the minority's definition of reality as "knowledge." At best, a minority's viewpoint is forced to be defensive. At worst, it ceases to be plausible to anyone.'" Berger, Peter L.: A Rumor of Angels. Garden City, New York: Anchor Books 1970², 6–7.

were revived and combined into new frames of reference.[5] Modern Theosophy as a multifaceted theory about correspondences between religions throughout the ages is a typically nineteenth century eclectic creation of the myth of a "mother religion" out of which all world religions have evolved.

Modern Theosophy – passim: Theosophy – is closely interrelated with the personal life experiences of the main theorist and co-founder of the Society in 1875, Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891). Many aspects of her life leading up to the founding of the Society remain undetermined, but that corresponds with the mythical constructs of the theory itself. Blavatsky was born in Dnipro (formerly called Yekaterinoslav, now central Ukraine) of noble Russian-German descent and hence was Lutheran by religion.[6] Her youth was vagabond-like, traveling through different parts of Imperial Russia due to her father's military and civil career and other family circumstances. Her early criticism of the rigidity and hollow ritualism of elite Lutheranism was fueled by her acquaintance with Freemasonry through the library of her maternal grandfather, with Eastern Orthodox Christianity – which contains pagan practices such as animal offerings – and all kinds of non-Christian religions practiced by population groups within Imperial Russia, such as Shamanism, or the Kalmyks in Astrakhan, practitioners of Tibetan Buddhism. She also claimed to have visions and astral experiences. When she eloped from her marriage in 1849 she again became a vagabond, travelling through the Middle East (notably Egypt), the Far East and the Americas. In Paris she became acquainted with Mesmerism and Spiritualism. In 1879 she moved to India due to acquaintance with the Hindu reform movement Arya Samaj, and eventually settled in Chennai in 1882, where the headquarters of the Theosophical Society were founded.

All these influences form the basis of her seminal books *Isis Unveiled* (1877) and *The Secret Doctrine* (1888), the "Bibles" of the Theosophical Society.[7] These books are a compilation of ideas and fragments derived from all world religions through the ages, reflected in the first "Statute" of the Theosophical Society: the comparative study of all world religions, emanating from a universal religion.

5 The Invention of Tradition, ed. Eric Hobsbawm / Terence Ranger, Cambridge: Cambridge University Press 1983, esp. chapter 7.

6 Meade, Marion: Madame Blavatsky: The Woman Behind the Myth, New York: Putnam 1980; Cranston, Sylvia: HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement, London: G.P. Putnam's Sons 1983; Goodrick-Clarke, Nicholas: Helena Blavatsky, Berkeley: North Atlantic Books 2004.

7 Blavatsky, Helena P.: Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology. 2 Vols., New York: J. W. Bouton 1877; Blavatsky, Helena P.*:* The Secret Doctrine: the Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. 2 vols., London: The Theosophical Publishing Company 1888.

This religion was said to have been known to both Plato and the ancient Hindu sages, and is the same as Hermetic philosophy, "the only possible key to the Absolute in science and theology".[8] Every religion is based on the same truth or "secret doctrine," which contains "the alpha and omega of universal science".[9] This "Theosophy" will become the religion of the future.[10]

The Theosophical Society actively welcomed individual interpretations, as they all could contribute to the understanding of the essence of Theosophy, as said itself being heterogeneous in character. Interpretations became to be dependent on national differences in cultures and religions, on groups of different socioeconomic status, and on individuals within these cultures. Nationalist tendencies in society, mainstream religious dominance and its stance against other religious models, socioeconomic contexts and sociological mechanisms between groups have led to a multidimensional interpretation of Theosophy over time. All of these different contexts matter highly in the interpretations of art.

Art history, however, has mainly focused on the relationship between Theosophy (and concurring Western Esoteric currents) and art *per se*. Generally, analyses have focused on how Western Esoteric inspirational sources influenced changes in iconography, and how individual artists or groups gained access to these sources. Hardly ever a relationship is proposed between the artist and his/her mainstream religious background, whether and how exactly the transition to an esoteric philosophy of life took shape – if this at all happened. In some cases resistance against the interpretation of an artist as "esoteric" has been the result of post-war continuation of Fascist anti-propaganda. The Nazis regarded modern art as *entartet* (degenerate), inspired by "Bolshevist" and "Jewish" ideas. The art of "socialist-utopian" movement De Stijl for instance, including Mondrian, certainly belonged to the first category. The effectivity of the Nazi anti-occult propaganda may have been a reason why after the war, and until this day, art historians downplay(ed) both Theosophical elements in Mondrian's work as well as his Theosophical worldview. Instead, his linear geometrical compositions were and are preferably associated with the "rigidity" of his Dutch Reformed upbringing, although there is no proof whatsoever. In fact, Mondrian was one of the most steadfast of all Theosophical painters.

Generally, in art history Western Esoteric influences on avantgarde art are still regarded as a phenomenon from outside mainstream society, as an extraordinary and peripheral manifestation that, contrarywise, rapidly came to fundamen-

8 Blavatsky, Helena P.: Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology. Vol. I: Science, New York: J.W. Bouton 1877, vii.
9 Ibid., 511.
10 Ibid., 613.

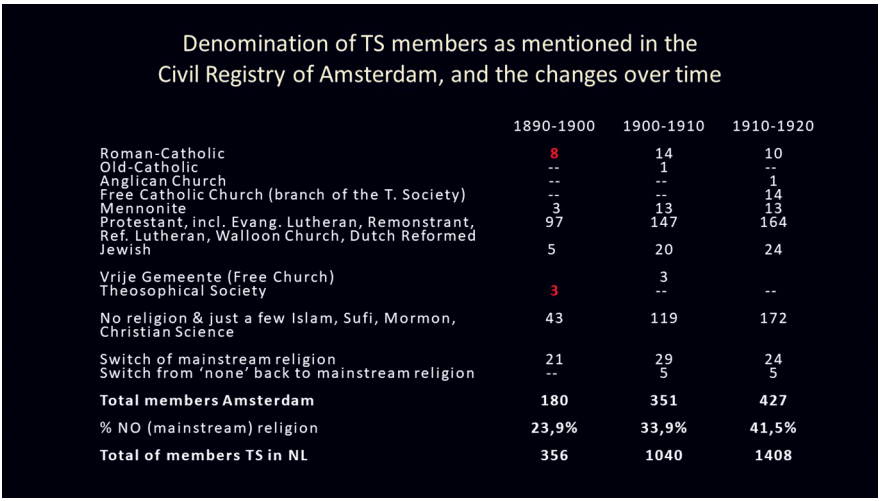
tally influence and change mainstream artistic tradition. Nevertheless, the exclusive focus on the esoteric elements, as exemplified by many exhibitions on the relationship between art and Western Esotericism, disregards an important element of society at the time: the indisputable fact that every member of society at the time was a member of a mainstream Church. Therefore any analysis should also pose the question: from which mainstream religious context did an artist get involved in Western Esoteric thought, and did this color the way in which the Western Esoteric elements were incorporated in art? Should an analysis not start from the opposite end: from mainstream religion? For instance: the Ukrainian artist Casimir Malevich has been positioned as an avantgarde abstract artist deeply influenced by Western Esotericism. However, Malevich grew up in a mixed Polish Catholic and Ukrainian Orthodox family – he also emphasized that he was not *Russian* Orthodox – and remained deeply religious throughout his life. Although his indebtedness to Orthodox icon art has been noted, his art has not been regarded primarily as an attempt to revive traditional Ukrainian religious iconography by means of Theosophy and modern art theory.

4 Pre-War Popularity of Western Esotericism in Relation to Mainstream Religion

The leaders of the Society never actively encouraged members to leave their traditional Church for the Theosophical Society, nor did members leave the Church in droves, although in line with *The Secret Doctrine*, the Society did criticize the spiritual hollowness of Christianity – mainly Protestant/Lutheran Christianity – from an early date. From circa 1895 the leaders of the Society actively propagated theories about a more true "esoteric Christianity."[11] Christianity and Theosophy were not considered as mutually exclusive. When the official shift from Church to membership of the Theosophical Society did occur, it was mainly after 1900 on an individual basis and only when secularization of society was well underway. The Theosophical Society, with its focus on "non-mainstream" knowledge, contributed to this development.

There is factual evidence for this observation, demonstrated by a prosopographical study of the members of the Theosophical Society in Amsterdam, the Netherlands [Fig. 1]. This study comprised roughly half of all Dutch members in

11 Besant, Annie: Esoteric Christianity or The Lesser Mysteries, Midhurst: Canon Gate Books 1901.



Denomination of TS members as mentioned in the Civil Registry of Amsterdam, and the changes over time

	1890-1900	1900-1910	1910-1920
Roman-Catholic	8	14	10
Old-Catholic	--	1	--
Anglican Church	--	--	1
Free Catholic Church (branch of the T. Society)	--	--	14
Mennonite	3	13	13
Protestant, incl. Evang. Lutheran, Remonstrant, Ref. Lutheran, Walloon Church, Dutch Reformed	97	147	164
Jewish	5	20	24
Vrije Gemeente (Free Church)		3	
Theosophical Society	3	--	--
No religion & just a few Islam, Sufi, Mormon, Christian Science	43	119	172
Switch of mainstream religion	21	29	24
Switch from 'none' back to mainstream religion	--	5	5
Total members Amsterdam	**180**	**351**	**427**
% NO (mainstream) religion	**23,9%**	**33,9%**	**41,5%**
Total of members TS in NL	**356**	**1040**	**1408**

Fig. 1: Prosopographic analysis of the members of the Theosophical Society in Amsterdam 1890–1920. Bax 2006.

the period 1890–1900 and a third of all members in the next decades, thus may be viewed as highly representative of the Dutch Theosophical Society as a whole. The headquarters were located in Amsterdam and was the impetus behind the popularization of Theosophy throughout the country.[12]

This chart clearly shows that Protestants were in the absolute majority, albeit split into many factions. For the Netherlands, dominance of Protestantism is only natural. Since 1580 the Catholics in the then Republic of Holland were not allowed to publicly practice their religion, to fulfill public positions or to buy land. They held their services in "shelter churches" hidden behind ordinary city facades. Catholics among the members of the Theosophical Society formed an absolute minority. Notable is the amount of members who switched between mainstream religions, for the greater part between strict and more liberal Protestant denominations, but to Catholicism. The statistic also shows which percentage of members declared themselves as "without a church membership," and how this percentage grew over time. These percentages are relatively very high; it shows that the Theosophical Society may have played a role in the secularization process of soci-

12 Bax, Marty: Het web der schepping. Theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan [The web of creation. Theosophy and art in the Netherlands from Lauweriks to Mondrian], Amsterdam: Sun Uitgeverij 2006, Appendix III.

	1890-1899	1900-1909	1910-1919	1920-1929	1930-1939	1940-1949
Theosof(ph)ie	551	2220	2808	4218	3600	508
Ant(h)roposof(ph)ie			4	615	754	64
Spiritism	1639	10	8	18	18	2
Spiritualism	416	645	525	558	567	131
Freemasonry	3846	3262	3588	5841	6952	3483

Fig. 2: Western Esoteric currents mentioned in Dutch newspapers 1890–1949. Source: https://www.delpher.nl/.

ety.[13] In comparison: the census records of all Amsterdam citizens show that in 1889 1.7 % were registered as "without a church membership"; in 1899 that had grown to 5.9%, in 1909 to 11,8% and in 1920 to 21,2%. These percentages show the process over the years, and also how the gap between the Theosophists and the general population became smaller.[14]

Most remarkable is the very small amount of members, namely only *three*, who had themselves officially registered as a Theosophist. Equally remarkable is the fact that this pertains to the early years, whereas no member is mentioned in later years. This is contrary to the exploding *public* popularity of Theosophy over time.

13 "Secularization" in the English language does not discriminate between secession from the Church and the civil process in which organized religion loses its grip on society. Although the first may form part of the second, it doesn't necessarily coincide with it.

14 Around 1900 until 1930 the censuses were performed in the usual manner, by civil servants visiting all houses and noting down who was living at a certain address, and religious denomination was noted down. At the Civil Registry civilians themselves were obliged to inform the office of any change in civil status or address. At that moment also a possible change in religion was noted down. However, censuses were held every ten years. The Dutch Civil Registry is more detailed, as a person was obliged to report any change of data also within these 10 years. Thus, this source – the Dutch Civil Registry of the 19th-20th century is perhaps the most accurate in the world – provides a more detailed picture of someone's change in religious orientation. Some Theosophists could change their religion several times, from e.g. Protestant to Remonstrant, then to "none", or Theosophist, and then to Catholicism. The data from the Civil Registry have been used in the statistics presented.

This discrepancy can be illustrated by an overview of various Western Esoteric movements mentioned in the major Dutch newspapers between 1890 and the Second World War [Fig. 2].

Theosophy clearly was most popular during the 1920s. This undoubtedly was the result of the popularity of Jiddu Krishnamurti and the Star Camps organised around him, until he seceded in 1929. Spiritism was more popular than Theosophy in the 1890s, which is to be expected as the Theosophical Society in Holland was only officially founded in 1897, but it literally imploded when Theosophy surged. Conversely, the numbers on *Spiritualism* remain quite constant. Spiritualism in the Netherlands was more closely linked to both mainstream (Protestant) religion and scholarly research, and hence was regarded as a "serious" topic, whereas Spiritism was linked to theories on reincarnation and therefore over time usurped by Theosophy. Interest in Freemasonry remained quite stable. Remarkable however is the surge in the 1930s, which most likely is a direct effect of the anti-Masonic propaganda of the rising German National-Socialist Party. Even more remarkable is the large number during the war, as in 1940 all lodges were systematically raided, looted and closed. This illustrates the intense, continuing anti-propaganda of the Nazis.

5 From Catholicism to Nieuwe Kunst – the Role of the Vahâna Lodge

Within the Dutch Theosophical Society, Catholics constituted an absolute minority. Ironically, these few Catholics were the "inventors" of Dutch modern art, specifically the geometric variant of the international movement Art Nouveau/Jugendstil, the *Nieuwe Kunst* ("New Art"). The influence of the *Nieuwe Kunst* can be traced fairly directly from these Theosophical artists to the pioneer of geometric abstraction, Piet Mondrian, the De Stijl movement of the 1910s and finally to the Bauhaus in the 1920s. This raises the fundamental question if *Catholicism*, not dominant Protestantism, played a major part in the development of the new Dutch design systems spurned by Theosophy, and in what way? In other words, and most contrary to public opinion about Dutch art, should the *Nieuwe Kunst* be regarded as a synthesis of *Catholicism* and Western Esotericism? Are there more examples in art in other countries, where Catholicism appeared as the source of adaptations of visual imagery stimulated by the acquaintance with Theosophy? Or, even in more generalized terms, how did mainstream religion, of whatever denomination, relate to Theosophical art? As Helmut Zander once postulated specifically in relation to art:

> But at the same time, theosophy is, in terms of its clientele, a phenomenon that is strongly embedded in Protestant milieu, so that distinct cross-connections can be assumed here (and can also be proven for Germany). The osmotic relationships between Protestantism, Catholicism and theosophical art have barely been researched.[15]

In 1853 the episcopal hierarchy was re-established in the Netherlands under the new Constitution. This led to a boom in Catholic church architecture and applied arts. Chief architect was the Neo-Gothic Catholic architect Pierre Cuypers (1827–1921), son of a church decorator from Roermond in the Catholic South of the Netherlands. Cuypers not only designed and restored numerous Catholic churches, he also got prestigious state commissions as the builder of the Rijksmuseum and the Amsterdam Central Station. Attached to the Rijksmuseum was a construction studio where lower-class apprentices made the decorations for the museum. In 1879 this studio evolved into the separate Kunst-Nijverheid-Teekenschool "Quellinus" (Art-Applied Arts-Drawing School "Quellinus"; in short: Quellinusschool, from which the current Rietveld Academy evolved), co-founded by Cuypers and modelled after the guilds and building sheds of the Gothic cathedrals in the Middle Ages.

Three of Cuypers' pupils are important here, all Catholics: Mathieu Lauweriks (1864–1932), Karel de Bazel (1869–1923) and Herman Walenkamp (1871–1933). Lauweriks was the youngest son of the head of Cuypers' workshop in Roermond; when Lauweriks' father died in 1869, Mathieu was taken into the Cuypers family. When Cuypers returned to Roermond after the completion of his Amsterdam projects, his students stayed behind in Amsterdam. De Bazel, the most talented student, was appointed by Cuypers as supervisor and later *chef de bureau* in Amsterdam.

Undoubtedly it was Cuypers' intention to install them as the avantgarde of a new generation of Catholic designers in the Netherlands. However, while Cuypers was absent, the three pupils first developed into propagators of anarchism, and in 1894 Lauweriks and De Bazel became members of the Theosophical Society (Walenkamp followed in 1897, as he was jailed for two years for being an anarchist). From 1893 they published essays about harmony and construction in architecture, leaning heavily on their Catholic education, but they carefully eradicated every reference to Catholicism from translations of seminal texts of the main

15 "Aber zugleich ist die Theosophie von ihrer Klientel her ein stark im protestantischen Bereich angesiedeltes Phänomen, so dass hier auch besondere Querverbindungen anzunehmen (und für Deutschland auch belegbar) sind. Die osmotischen Beziehungen zwischen Protestantismus, Katholizismus und theosophischer Kunst sind noch kaum erforscht". Zander, Helmut, Rezension von Bax, Marty: Het web van der Schepping, in: Journal für Kunstgeschichte 10/2006, 397 note 3.

inspirational source of Cuypers, the French architect and theorist Eugène Viollet-le-Duc.

In 1894 the young architects went a step further. They published an essay of the Belgian Symbolist writer and philosopher August Vermeijlen, not specifically about architecture or art, but about the idea that art and society were permeated with an immanent god not at the mercy of a transcendent Christian God:

> God has become the Immanent Necessity, the animating force that destroys and creates in eternal motions, eternal growth, the highest mystery: the Life, which, both in the cell and in the universe of revolving worlds, is an arrangement of the elements, a form of organization; and the principle of that organization, which we do not know, is the Rhythm of Life, God. We are, everything is a function of the Rhythm.[16]

As soon as Lauweriks and De Bazel had become Theosophists they lectured on purely Theosophical concepts. Lauweriks described Brâhma as the source of beauty and art, referring to *The Secret Doctrine*, and described art as light and vibration, with the ultimate goal of harmony between the arts, in analogy to the Brotherhood of Man.[17] When in 1895 Cuypers discovered that his pupils and employees, out of his sight and command in Amsterdam, had become freethinkers, anarchists and subsequently Theosophists, he exploded in anger. In 1895 he wrote his son Joseph that he was enraged by Lauweriks' crazy and profane ideas that the truth of God could only be expressed symbolically. He severed ties with his pupils, and Lauweriks and De Bazel started their own design bureau.

In 1896 Lauweriks and De Bazel were the founders of a new Lodge of the Theosophical Society, the Vahâna Lodge (the Sanskrit word *Vahâna* means "vehicle"). Members of this lodge were exclusively artists and their close family [Fig. 3]. The lodge organized design courses for young aspiring artists, based on Theosophical principles [Fig. 4]. Many young designers, also non-Theosophists, took one or more courses. In this way, the design principles became fundamental for the development and visual appearance of Dutch modern art, the *Nieuwe Kunst*.

---

16 "God is de immanente noodzakelijkheid geworden, de bezielende kracht die vernielt en schept in eeuwige bewegingen, eeuwigen groei, de hoogste geheimenis: het Leven, dat, zoowel in de cel als in het heelal der wentelende werelden, een schikking is der elementen, een vorm van organisatie; en het princiep van die organisatie, wat we niet kennen, is de Rythmus van 't Leven, God. Wij zijn, alles is een functie van den Rythmus." Vermeijlen, Albert: De kunst in de Vrije Gemeenschap, in: Van Nu en Straks 1/1894 no. 6/7, 52–56; 1/1894 no. 8/10, 2–9; also published in: Architectura 2/1894, 229–230; 3/1895, 6–8.

17 The lecture was based on lectures by the English artist Reginald Machell. See Bax: Het web der schepping, 339.

Fig. 3: Vahâna Lodge, Amsterdam, 1904. Mathieu Lauweriks in the center sitting on the right hand side of Henry Olcott. Collection author.

During the first years the Vahâna lodge design principles were based on the triangle [Fig. 5]. This was in fact a continuation of what Cuypers had taught his pupils [Fig. 6]. Cuypers' design methods were based "on the rigid rules of geometry, on the whole of creation."[18] He based his ideas on two ideologists: his brother-in-law Alberdingk Thijm, and the already mentioned French Catholic architect Viollet-le-Duc. Both persons believed that the basis of modern architecture was to be found in the Middle Ages, namely in the designs for Gothic cathedrals, and that in these churches both the structure and the materials used were "employed rationally." Alberdingk Thijm wrote in 1858 that Gothic architecture was the epitome of harmony expressed in the synthesis of the square and the triangle. The square as symbol of Matter, of earth and the Temple of God, and the equilateral triangle as the symbol of the Holy Trinity.

18 "op de vaste regelen der geometrie, op de heele schepping". Broeke, Leonardus van den (L.v.d.B.): Bij dr P.J.H. Cuypers, in: De Tijd, Godsdienstig-Staatkundig Dagblad, 15.5.1917.

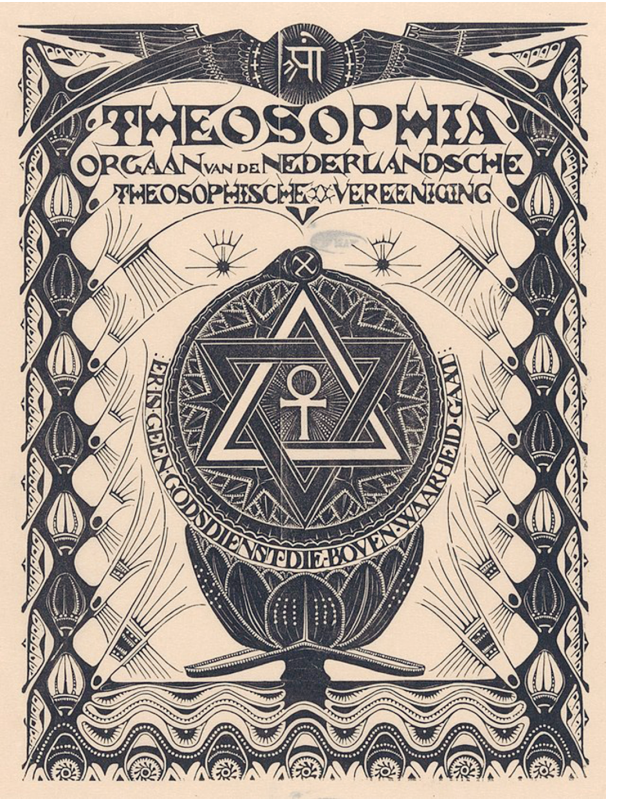


Fig. 4: Cover of the magazine Theosophia, 1896, designed by K.P.C. de Bazel. Collection author.

In 1864 Viollet-le-Duc had published his *Dictionnaire raisonné de l'architecture* with elaborate design and construction models. He had become famous for his "modernized restoration" of buildings and cities. Viollet-le-Duc stated that:

> To restore a building is not to preserve it, to repair, or rebuild it; it is to reinstate it in a condition of completeness which could never have existed at any given time.[19]

Thus on the one hand Viollet-le-Duc regarded the design system as a rational construction method and became the true founder of the modern axiom "form fol-

19 "Restaurer un édifice, ce n'est pas l'entretenir, le réparer ou le refaire, c'est le rétablir dans un état complet qui peut n'avoir jamais existé à un moment donné." Viollet-le-Duc, Eugène-Emmanuel: Restauration, in: Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^{e} au XVI^{e} siècle, Paris: B. Bance 1866, tome VIII, 14.

Fig. 5: J.H. & J.M. de Groot, Driehoeken bij ontwerpen van ornament (1896). Photo author.

lows function," the adage of functionalist architecture, but on the other hand Viollet-le-Duc's goal was to reach his *ideal* of what Gothic architecture was, regardless of whether the building had ever looked that way. The most famous examples are the Notre Dame in Paris (restored 1845–1870) and the village of Carcassonne (restored 1853–1879).

De Bazel, Lauweriks and Walenkamp did nothing but continue this "modern" Catholic design practice, but they changed the context, the origin and the ideal. Within the context of Theosophy they projected the origin of the triangle, be it the equilateral triangle or the Egyptian (Pythagorean) triangle, back in history, as part of the ancient Egyptian and Eastern cultures. The triangle was now interpreted as a symbol of cosmic forces, as the foundation of the hidden structure of

Fig. 6: P.J.H. Cuypers, Template with geometric and organic forms. https://www.cuypershuisroermond.nl/nl/collectie/5748-sjabloon-met-bloem-en-bladmotieven.

the cosmos. In 1896 the Theosophists published parts of Viollet-le-Duc's *Entretiens sur l'architecture* (1872–1873) on the use of triangles in Gothic architecture. Lauweriks postulated that even his master Cuypers had used the triangulation of Viollet-le-Duc in an "esoteric" way, thus essentially claiming that Cuypers was "one of them . . ."[20]

From circa 1898 the Vahâna Lodge incorporated the "quadrature" or "spheres system" into its courses. In part this design system was based on the Egyptian pyramid, which combines the square (as symbol of matter) with the triangle (as symbol of spirit). Another part of the theory of the quadrature was based on the writings of the Roman architect and engineer Vitruvius (Marcus Vitruvius Pollio, c. 90 – c. 20 BCE). Vitruvius should be regarded as the founding father of "rationalist" architecture in which construction, arrangements of spaces and aesthetics were determined by use. In the 1920s this was summarized in the functionalist motto "form follows function."

20 Lauweriks, Mathieu L.M.: De laatste wandschildering van A.J. Derkinderen voor het Bossche Raadhuis in verband met de kunst van het bouwen, in: De Opmerker 31/1896, 299–301; L.[ambeek], J.: Onderhoudingen in de bouwkunst, door Viollet-le-Duc, in: Architectura 4/1896, 111–113, 127–29, 132–138, 151–152, 157–158, 160–161, 167–169, 204–206, 209–210; L.[ambeek], J.: Onderhoudingen in de bouwkunst, door Viollet-le-Duc, in: Architectura 5/1897: 7–8, 11–12, 14–15, 24–25, 43, 55, 68–69, 90–91, 99–100, 110–112, 113–115.

Vitruvius also postulated that a timeless notion of beauty could be learnt from the "truth of nature": nature's designs were based on universal laws of proportion and symmetry. Leonardo da Vinci's Renaissance drawing of a male figure inscribed in a circle and square (the quadrature), known as the "Vitruvian Man," is the most famous illustration of Vitruvius' concept of a divine connection between human form and the universe. The Theosophists in their turn coined the quadrature as the "spheres system" in analogy with both the idea of correspondence between micro- and macrocosm and the levels of consciousness and spiritual enlightening as described by Blavatsky. The Vahâna lodge artists most likely drew their direct inspiration from the works of the Catholic artist/architect and Benedictine monk Desiderius Lenz (Peter Lenz, 1832–1928), leader of the Beuroner Schule in Beuron (Baden-Württemberg), who postulated that the works of the early Christian and Byzantine artists, as well as those of Giotto, had taught him that geometry and division are the principle factors in the execution of art, but Lenz found this influence was lacking in contemporary art. It was necessary to return to the knowledge of those ancient Christian and Byzantine craftsmen. The squaring of the circle could be traced back to Adam, who had received the knowledge directly from God.[21]

No wonder Cuypers was enraged when he got the wind of the activities of his former pupils. As a Catholic he did not oppose the use of the geometric systems as such, but he rejected this "godless" Theosophical interpretation. It is therefore quite ironic that in 1900 De Bazel became a design teacher at Cuypers' Quellinusschool, and that in 1918 Lauweriks was appointed director of the same school. It illustrates how accepted the design principles of the Theosophists, born out of

21 Lenz, Peter (Monastic name: Desiderius Lenz): Zur Ästhetik der Beuroner Schule, Wien: Braumüller 1897. In 1894 the Mennonite Dutch Symbolist painter Jan Verkade, member of the group Nabis in France (see the section on French Symbolism) became a monk at the Beuron abbey. Verkade, W.[illibrord]: Van ongebondenheid en heilige banden: herinneringen van een schildermonnik, 's Hertogenbosch: Teulings Uitgeversmaatschappij 1919; P. Willibrord Jan Verkade. Künstler und Mönch, ed. Adolf Smitmans, Beuron: Beuroner Kunstverlag 2007. Lauweriks' knowledge of Lenz' theories influenced Peter Behrens, director of the Kunstgewerbeschule Düsseldorf and who appointed Lauweriks in 1904, in his belief in the circle and the square. See Moeller, Gisela: Peter Behrens in Düsseldorf: die Jahre von 1903 bis 1907, Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1991, 61. Behrens, German pioneer of rationalist architecture, deeply influenced Bauhaus building theory through his pupils Walter Gropius (the first director of the Bauhaus) and Ludwig Mies van der Rohe (the last director). Gropius was in the possession of the original architectural notes of Lauweriks' teachings written down by his pupil Adolf Meyer (who would be appointed at Gropius' studio), but when he moved to America, they "were lost." See Polster, Bernd: Walter Gropius. Der Architekt seines Ruhms, München: Hansen 2019.

Catholic culture, had become and that Theosophical design principles had become part of mainstream art.

It should also be noted that in 1918 Lauweriks returned to Catholicism. He became bishop, until his death in 1932, of a spin-off of the Theosophical Society, the Free or Liberal Catholic Church. This church was founded by the Theosophical leader Charles Leadbeater in 1916. The church adopted rituals and sacraments from the old Catholic faith practice, while also appealing to pre-Christian, Hermetic mystery schools. The liturgy and it rituals incorporate belief in reincarnation, karma, cosmic energy and the action of angels. A core principle of Christianity, grace, is interpreted by the Liberal Catholics not as Christian, but as Gnostic within an esoteric context.

6 French Symbolism: Theosophy in the Service of Catholicism

For a large part the roots of modern painting are to be found in France. In Paris, the Theosophical Society acted as an early catalyst in the spread of Occultism: predominantly Édouard Schuré, Papus, and Stanislas de Guaita, all three members of the Theosophical Society, and Sâr Merodack Péladan, son of a journalist who wrote on prophecies and who professed a philosophical-occult Catholicism. Already in the second half of the 1880s they wrote and read numerous texts from which the Symbolist artists drew their inspiration.[22] They also founded various organizations in which artists became closely involved, such as the Ordre Martiniste, the Groupe Indépendante des Etudes Esotériques, the Ordre Kabbalistique de la Rose+Croix and the Rose+Croix Catholique du Temple et du Graal. In all these organizations official (former) members of the Theosophical Society played a more or less important role.

This circle of artists and theorists was relatively small.[23] But the exchange of ideas was intense and fanatic. These artists, as befits real bohemians, met in the

22 The library catalog of Stanislas de Guaita provides a good overview of the publications between 1880 and 1890. Catalogue de la bibliothèque occulte [. . .] de Stanislas de Guaita. Facs. of the catalogue, ed. René Philippon, Paris: Librairie Dorbon 1899. The catalogue describes 2.227 books, but not all of them had belonged to de Guaita. Full (long) title of the catalogue is mentioned in the encyclopedia of the Theosophist Albert Caillet: Caillet, Albert L.: Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes, 3 Vols., Paris: Lucien Dorbon, libraire 1912.

23 The Statistique générale de la France of 1891 counted 22,976 artists who were not also registered as teachers at the same time. The total number of artists must therefore have been much

café and the bookshop of Edmond Bailly (pen name of Henry Edmond Limé), who eventually himself became a Theosophist in 1894. Here, among others, the Belgian *peintre maudit* Félicien Rops and the visionary painter Odilon Redon met, the composers Eric Satie – he became court composer of Péladan's Ordre de la Rose+Croix Catholique in 1892 – and Claude Debussy, the writers Stéphane Mallarmé, Joris-Karl Huysmans, Victor-Emile Michelet and Louis Ménard, as well as the astrologer of dubious reputation, Ely (Brâhman) Star (pseudonym of the Theosophist Eugène Jacob). Bailly was also the owner of the publishing house Librairie de l'Art Indépendant, which published (art) books by the new esoterically inspired artists.

Between 1888 and 1890 a group of former students of the Académie Julian and the Lycée Condorcet in Paris defined what would become the essential characteristics of modern painting. The epicentre lay in their retreat in Brittany, in the village of Pont-Aven and vicinities, which already was an artist colony popular with notably American painters. The newly settled group called themselves the Nabis, a word derived from the Hebrew word *na'vi* (or *nebeiim*) referring to the prophets of the Old Testament who could utter their prophecies in a state of ecstasy.[24] The artists would periodically meet in the atelier of Paul Ranson, "the temple," where they would read literature and experiment with ritual practices. In rural Brittany, the Nabis thought to find "the real" Christianity, including its social structure and mentality, in its most unspoilt, "primitive" form – implying that Christianity in Brittany would still be genuine and "esoteric."

The well-off Paul Gauguin, self-professed leader of the pack, read the books by Stanislas de Guaita and Edouard Schuré at a very early date. His grandmother was a friend of the influential Occult writer Eliphas Levi. Gauguin had spent his early childhood with his strict Catholic family in Peru and was then placed in a Jesuit seminary at the age of eleven in France. This educational cocktail of Catholicism, his interest in the "primitive" culture of Peru, and his Jesuit aversion to hypocrisy and "sham virtue" made Gauguin receptive to alternative religion.[25]

---

larger. Measured in absolute numbers, the few dozen Symbolist artists – of whom the "esoteric" artists are again only a part – are completely insignificant. Herbert, Eugenia W.: The Artist and Social Reform. France and Belgium 1885–1898, New Haven: Yale University Press 1961, 40.

24 A more or less contemporary analysis by a Jewish scholar: Kaplan, Jacob Hijman: Psychology of Prophecy. A Study of the Prophetic Mind as Manifested by the Ancient Hebrew Prophets, Philadelphia: J. H. Greenstone 1908; Humbert, Agnes: Les nabis et leur époque, 1888–1900, Genève: Pierre Cailler 1954. There is so much literature on the Symbolists that I will not mention this here, unless I refer to specific sources.

25 Still the best analysis: Amishai-Maisels, Ziva: Gauguin's Religious Themes, New York/London: Garland 1985, here especially chapters 1 and 8.

In Brittany the Nabis developed their Symbolist axioms. They consisted of several overlapping definitions: Cloisonnism, Synthetism, Symbolism and Neo-Traditionalism.

Symbolism as a concept was introduced in 1885 in literature by the poet Jean Moréas and published by him in his Symbolist manifesto in the newspaper *Le Figaro* on 18 September 1886, shortly followed by the founding of the periodical *Le Symboliste*.

> [Symbolism] seeks to clothe the Idea in a tangible form, which would nonetheless not be an end in itself, but which would remain subject to the Idea, while serving to express it. In its turn, the Idea must in no way allow itself to be deprived of the sumptuous robes of external analogies; for the essential characteristic of Symbolist art resides in never going as far as to reproduce the Idea in itself. So, in this art form, scenes of nature, human actions, all concrete phenomena, will not be depicted as such: they are tangible forms, whose purpose is to represent their esoteric affinities with primordial Ideas.[26]

Thus perception and manipulation of these elements were subjective by definition and closely related to the personal constitution and life experiences of the artist.

Cloisonnism was coined by the critic Emile Dujardin at the Salon des Indépendants in March 1888, with reference to the Medieval decoration technique *cloisonné*. It is not exactly clear what he meant by that. It may have been a reference to Christian Byzantian culture or to the stained glass windows of Gothic cathedrals. In any case, the effect of both art forms is flat and two-dimensional, as in opposition to prevailing Realism and Impressionism.

Synthetism was introduced in 1889 when Paul Gauguin and his Catholic-Theosophical friend Émile Schuffenecker organized the *Exposition de peintures du groupe impressioniste et synthétiste* in the Café Volpini at the Exposition Universelle in Paris and coined Synthetism as the polar opposite of Impressionism. It aimed to synthesize three painterly aspects: the outward appearance of natural forms; the artist's feelings about their subject; and the purity of the aesthetic considerations of line, colour and form, expressed in two-dimensional flat patterns. This became the axioma of modern painting.

---

26 ". . . cherche à vêtir l'Idée d'une forme sensible qui, néanmoins, ne serait pas son but à elle-même, mais qui, tout en servant à exprimer l'Idée, demeurerait sujette. L'Idée, à son tour, ne doit point se laisser voir privée des somptueuses simarres des analogies extérieures; car le caractère essentiel de l'art symbolique consiste à ne jamais aller jusqu'à la concentration de l'Idée en soi. Ainsi, dans cet art, les tableaux de la nature, les actions des humains, tous les phénomènes concrets ne sauraient se manifester eux-mêmes; ce sont là des apparences sensibles destinées à représenter leurs affinités ésotériques avec des Idées primordiales." Moréas, Jean: Le Symbolisme. Le Figaro, 18 September 1886, Supplément littéraire, 1–2.

Neo-traditionalism was the term Maurice Denis used to describe the art of the Nabis group, In his essay "Définition de néo-traditionnisme," published in *Art et critique* in August 1890 he wrote:

> Neo-traditionalism cannot waste its time on learned and feverish psychologies, literary sentimentality requiring an explanation of the subject matter, all those things which have nothing to do with its own emotional domain.
>
> It has reached the stage at which definitive syntheses are possible. Everything is contained within the beauty of the work.[27]

> Art is the sanctification of nature, of that nature which throughout whole world is content just to live its own life! The great art, called decorative, of the Hindus, the Assyrians, the Egyptians, the Greeks, the art of the Middle Ages and of the Renaissance, and those works of modern art that are decidedly superior, what are they but the transformation of common sensations – natural objects – into sacred icons, hermetic, imposing.[28]

Blavatsky's books and other contemporary literature on "alternative religions" merged with, or were influential on, the development of the paradigms of modern art. This development is the key theme in the current study of the relationship between art and Western Esotericism. But where is the analysis of the osmotic relationship between Protestantism, Catholicism and Theosophical art? Within the Nabis group, *all* artists, including the above-mentioned Jan Verkade, were raised as Catholics – except for the Dutch-Jewish painter Meijer de Haan.[29] Contrary to the Netherlands, in France Catholicism was the "state religion" and Protestantism had been suppressed from 1580 onward. Catholicism was bred in the bones of the Nabis, and thus the logical reference point and starting point for any discussion about reli-

---

27 "Le néo-traditionnisrne ne peut s'attarder aux psychologies savantes et fébriles, aux sentimentalités littéraires, appelant la légende, toutes choses qui ne sont point de son domaine émotionnel. Il arrive aux synthèses définitives. En la beauté de l'œuvre, tout est contenu." Denis, Maurice: Notes d'Art. Définition du Néo-Traditionnisme, in : Art et critique, 23 and 30 August 1890, XXIV. Reprint in Denis, Maurice: Théorie (1890–1910), Paris: L. Rouart et J. Watelin Éditeurs 1920, 1–13 (chapters I–XXIII).

28 "L'Art est la sanctification de la nature, de cette nature de tout le monde, qui se contente de vivre! Le grand art, qu'on appelle décoratif, des Indous, des Assyriens, des Égyptiens, des Grecs, l'art du Moyen-Age et de la Renaissance, et les œuvres décidément supérieures de l'Art moderne, qu'est-ce? sinon le travestissement des sensations vulgaires — des objets naturels, — en icônes sacrées, hermétiques, imposantes." Denis 1920, 12 (chapter XXII).

29 In art history Meijer Isaac de Haan (1852–1895), "le Nabis hollandais," is generally erroneously called Jacob Meijer de Haan even in renowned exhibitions, e.g. Kröger, Jelka at al.: Le maître caché, Meijer de Haan, Paris: Hazan 2010. Meijer de Haan was an influential artist within the Nabis, as he was knowledgeable on Kabbala and "sang the words of the Nabis on primitive rhythms," Paul Sérusier wrote in 1889. See: Humbert, Agnès: Les Nabis et leur epoque 1888–1900. Genève: Pierre Cailler 1954. Gauguin was fascinated by him.

gion and possible relationships with Occultism. The painters sometimes scoffed at the rural population in Brittany for their peculiar "primitive" Catholic habits and inclinations to supernaturalism, but it made the painters aware of other interpretations of their traditional belief, stimulated the interest on alternative interpretations of Catholicism, and they subsequently used these elements in their art.

Almost all of the paintings of the Nabis are based on and rooted in Catholicism. Maurice Denis, Emile Bernard, Paul Sérusier, Charles Filiger remained avowed Catholics and expressed that throughout their art and life. Emile Bernard signed his letters in "primitive" French with: "Vostre frère en J.[ésus] Christ." Denis, nicknamed the "Nabi of the beautiful icons," never diverged from what he had written when he was 15 years old:

> Yes, I have to be a Christian painter, I have to celebrate all these miracles of Christianity, I feel I have to.[30]

How almost identical a "Catholic" to an "Occult" iconography could be, can be illustrated by two works by "the Occultist" Paul Gaugin and "the Catholic" Maurice Denis [Figs 7, 8]. Both works were inspired by the same sculpture: the crucifix in the chapel at Trémalo, which hangs in the nave of the church until this date [Fig. 9]. In these paintings realism is transformed into variants of pre-abstraction.

Bernard, as well as Sérusier and Filiger, broke with Gauguin in 1891 and went on to exhibit at the Salon de La Rose+Croix of Joseph Péladan. Péladan's aim was to re-sacralise art and life, and to transfer religion to the arts. Art exhibited at the salons had to comply with his ideological program: ". . . the Catholic ideal, mysticism, legend, myth, allegory, the dream, the paraphrase of great poetry and finally all lyricism." Péladan stated:

> There is no other reality than God, there is no other truth than God, there is no other beauty than God.[31]

Péladan's artistic beliefs were equally firmly rooted in Catholicism. In a partial reconstruction of the Salons at the Guggenheim Museum this religious aspect was only fleetingly mentioned as "traditional religion", which is in concordance with mainstream scholarly research: the Rosicrucian Order of Péladan has mostly been treated as a variant of Occult currents prevalent at the time. But Péladan, his salons and the Symbolist artist themselves have actually been extremely im-

30 "Oui, il faut que je sois peintre chrétien, que je célèbre tous ces miracles du Christianisme, je sens qu'il le faut." Denis, Maurice: Journal, tome I (1884–1904), Paris: La Colombe 1957, 59 (22.5.1885).
31 "Il n'y a pas d'autre réalité que Dieu, il n'y a pas d'autre vérité que Dieu, il n'y a pas d'autre beauté que Dieu," in: Péladan, Joséphin: L'Ordre de la Rose+Croix du Temple et du Graal et ses Salons, in: L'Artiste, 7/1894, 242.

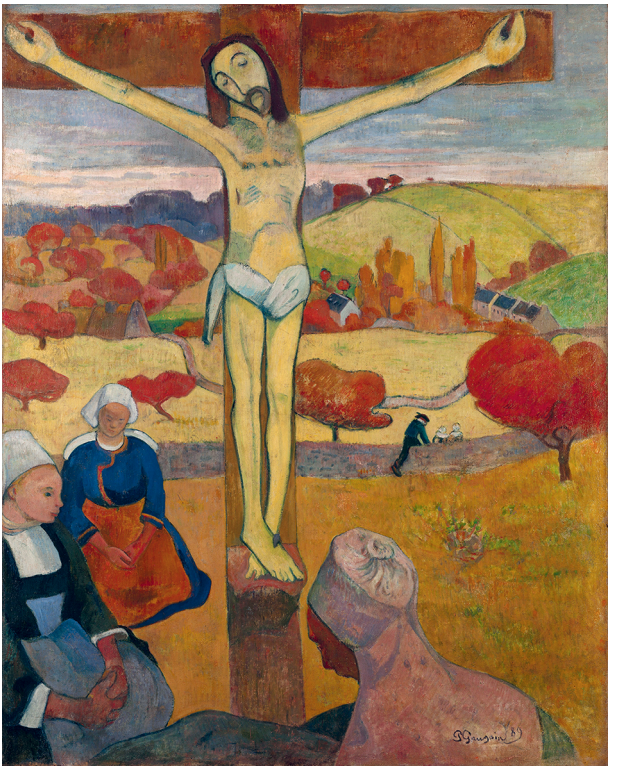


Fig. 7: Paul Gauguin, Le Christ jaune, 1889. Wiki Commons.

portant in disseminating "Catholic Symbolism" within the context of "il faut être de son temps." The Nabis were both helped by, and were and actors themselves, in the nineteenth century process of "invention of tradition," which had spawned a range of Occult movements, and which had positioned Christianity as merely one variant of the world history of religion. Occultism functioned merely as a means to expand and deepen the understanding of Catholicism.[32]

32 Even Vincent van Gogh, the proverbial strict Protestant, adapted rural Catholic symbology into his paintings through his Nabis friends. His famous painting *La Berceuse*, for which the postman's wife in Arles had modeled, was meant to be a consolatory votive illustration for seafaring people: Mother Mary cradling her child by pulling a rope attached to the crib. Van Gogh regarded Madame Roulin "as a modern equivalent of early Christian saints and holy women." Two paintings of sunflowers were projected to flank Mary on the sides to form a triptych. A triptych is definitely a Catholic assemblage. The sunflowers were meant to represent thankfulness, and the glowing colors were inspired by stained glass windows. See the excellent book on the religious

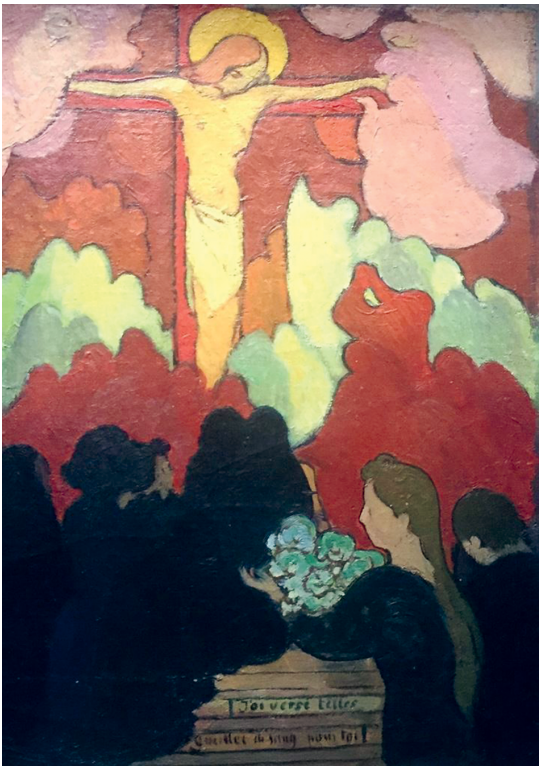


Fig. 8: Maurice Denis, Offrande au Calvaire, 1890. http://ninideslaux.over-blog.com/2019/05/le-talisman-au-musee-d-orsay-i-maurice-denis-le-mystique.html.

It would therefore be historically more appropriate to analyze the works of the Nabis with Catholicism as the key starting point, and identify the Occult elements as the point where and how "modern Symbolist" Catholic iconography has diverged from the traditional. There is also a more fundamental issue in the interpretation of Symbolism as the breeding bed of modern abstract art: one needs to realize that its adagio, namely that the act of painting essentially consists of the search for the hidden expressive power of line, form and color, emanated from Catholic culture.

clashes between Van Gogh and Gauguin: Silverman, Debora: Van Gogh and Gauguin: The Search for Sacred Art, New York: Farrar, Straus and Giroux 2000.

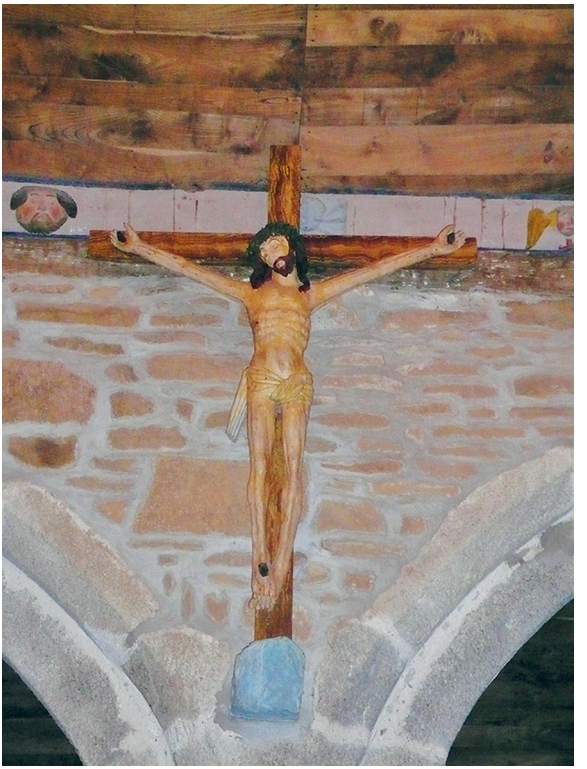


Fig. 9: Le Christ jaune in the nave of the church of Trémalo. Wiki Commons, photo Yann Gwilhoù.

7 Hilma af Klint, Anna Cassel, *De Fem*: Catholicism as Emancipation from Stifled Lutheranism

The "rose and the cross" also figured prominently in the work of the Swedish group of women, *De Fem* (the Five), of which Hilma af Klint (1862–1944) has become well-known. Her work was exhibited at *The Spiritual in Art* for the first time. Since then, af Klint has been catapulted into fame as the first – moreover female – Swedish painter of abstract art, as more or less equal to the pioneers Malevich, Kandinsky and Mondrian. Hilma unmistakably was a confessed Theosophist and later Anthroposophist. She left a large pile of notebooks that attest to that. So, consequently, all of her art has been labeled as Occult. However, the factual historical situation is more complex.

The Swedish culture is fundamentally Lutheran. The group *De Fem* strove for a "modern" and more liberal and spiritual interpretation of Swedish Lutheranism. The group was formed as a satellite of its mother society, the *Edelweissförbundet* (Edelweiss Society), to develop designs for a "temple." The Edelweiss Society was founded in 1890 by a small group of predominantly upper-class Lutheran women and developed out of several overlapping movements: Spiritism, Christian Spiritualism and Theosophy. The forerunner of the society was the *Klöfverbladet* society, which name refers to the clover leaf as symbol of the Christian Trinity.

The position and purpose of the *Edelweissförbundet* should be viewed within the Pietist revival in 19th century Sweden.[33] Swedish Pietism is based on the personal, "layman" spiritual experience of Christianity in contrast with the scholastic Lutheranism of the State Church. The need for a more personal experience of religion arose not only from criticism of the rigidity of the Church but also from the rising Swedish nationalist identity, the upper-class desire for spiritual education and economical support of the poor in an era of rapid industrialization, and the interest in "primitive" cultures as the Lappish and the Vikings, people who had retained the direct spiritual connection between nature and god.

Creativity was a major point of focus within the group. Co-founder Bertha Valerius was not only the medium of the group; in daily life she belonged to a very creative family, she was a landscape painter herself and was the prominent portrait photographer for high society and the court. Co-founder Hulda Beamish defined the spiritual aims of the group as explicitly Spiritualist, not Spiritist. Co-founder Carl von Bergen described it as:

> Here, because of the scarcity of space, it can only be said that she [Beamish], sharply distinguishing between a higher, more spiritual view, to which she gives the term spiritualism, and the, in her opinion, lower, earthly so-called Spiritism, appears as a "devout and believing spiritualist."[34]

33 Oka, K.: Scandinavian Piety. The Study on the Spiritual Context of Pietism Revival in 19th Century Mainly in Sweden, Thesis Kobe University 2017. See for Edelweiss and Radical Pietism, Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm exhibition. The consequences, Amsterdam: Bax Books 2020, 45–48.

34 Co-founder Hulda Beamish defined the spiritual aims of the group as explicitly Spiritualist, not Spiritist. Co-founder Carl von Bergen described it as: 'Here, because of the scarcity of space, it can only be said that she [Beamish], sharply distinguishing between a higher, more spiritual view, to which she gives the term spiritualism, and the, in her opinion, lower, earthly so-called Spiritism, appears as a "devout and believing spiritualist". [Här kan—pä grund af utrymmets knapphet—blott sägas det, att hon, skarpt särskiljande mellan et thögre, andligare åskådningssätt, åt hvilket hon ger benämningen spiritualism, och den, enligt hennes mening, lägre, jordbundna s.k. Spiritismen, fram- träder såsom en » öfveitygad och troende spiritualist»]. Bergen, Carl von: Huldine Beamish född Mosander ("Edelweiss"), in: Idun 6/1893 nr. 3, 17–19, citation 18.

The *Edelweissförbundet* developed a cult of the Medieval Catholic saint Catherine of Siena (1347–1380). Co-founder Hulda Beamish was more or less considered Catherine's reincarnation. Saint Catherine had dedicated herself to Christ when she was very young, had mystical experiences and believed in the "mystical marriage," in which virgin saints went through a mystical marriage wedding ceremony with Christ, in the presence of the Virgin Mary, and thus consecrated themselves and their virginity to him. The Medieval Christian mystical marriage drew influence from non-Christian philosophies as Neo-Platonism, Hermeticism and other ancient schools of thought that had existed long before Christianity was created. Séances by the *Edelweissförbundet* were thus held to evoke the Catholic mystical experience of Universal Love for and of God, the *Unio Mystica*. Nearly all of the spirits who guided the women were saints from the earliest centuries of Christianity.

Fig. 10: Detail of the altar of De Fem, Vallhallavägen 35, Stockholm 1906. With five roses – symbol of each member – around the cross.

De Fem documented their spiritual aspirations in notebooks. A separate series exists of Hilma af Klint and her lifelong friend and co-artist Anna Cassel. Of the creative process between 1906 and 1908 leading to a series "for the temple" five notebooks were made during séance sessions of the Edelweiss Society as a whole, while two other notebooks document the process of af Klint and Cassel. These notebooks show how Anna Cassel through séances received the spiritual and artistic task to develop the iconography of the series [Fig. 10].[35] This series was

35 These are not the original notebooks. In 1927, when Hilma had become a staunch Anthroposophist, she had extracted the original series of 28 books into two and had destroyed the original

based on the Catholic concept of "the Rose and the Cross." Already in 1898 she had been told to base her program on the concept of "The saga of the rose and the cross" and that she had to draw inspiration from bygone cultures:

> You shall read the saga's – not written by human hand but carved into the finest matter of human life. For this you must know: for he who [has] eyes to see with, there is a living writing in space, a diary of the changing destinies of the world, of the many lives of the individual and a glimpse of this writing you shall see.[36]

The "creed" of *De Fem* expresses the deeply spiritual nature of the group, symbolized by the rose (Mary) and the cross (Christ).[37] In the notebooks it reads:

> *On the steps leading to the altar the steps at the bottom are words, on the steps that follow are thoughts, on the top was a wreath of roses*.
> 1) 3-month novice period: Words (Seriousness, Reliability, Kindness)
> 2) "[3-month novice period]": Thoughts (Discipline, Truth, Love)
> 3) :Rosary[38]

Before séances the group prayed before their altar in the shape of a cross on a base of three steps. The center of the cross contains a glass casket, in which the 5-lobbed "Tudor Rose" was mounted. This rose evolved out of the medieval Christian devotion to Mary in the 12th century. The medieval rose, symbol of love and sacrifice, became incorporated into the building of Gothic churches in the form of rose windows, and from the thirteenth century the rosary (Latin: *rosarium*) appeared, prayer beads in the form of a garland of roses. Cassel must have drawn her inspiration from her youth: her church at the small village of Haraker houses

ones. About the problematic interpretations of these notebooks and the way af Klint claimed artistic genius and bended the historical events to her own Occult worldview, see Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. Childhood 1907. Vision of a new Swedish Christian identity, Amsterdam: Bax Books 2021, 10–17.

36 Martin, Hedvig: Hilma af Klint och De Fem Förberedelsetiden 1896–1907. Unpublished thesis. Södertörn: Södertorn Högskola 2018, 67. Original text: "Du skall läsa urkunderna - ej skrifna af menniskohand men ristade in i den finaste materia af menniskolif. Ty detta må du veta: för den som [har] ögon att se med, finnes en lefvande skrift i rymden, en dagbok öfver verldars skiftande öden, öfver individens många lif och en glimt af denna skrift skall du skåda."

37 On the Radical Pietist basis of *De Fem* see Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm exhibition.

38 Ahlén, Hedvig: Hilma af Klint och De Fem. Förberedelsetiden 1896–1907. Master's thesis Södertörns Hogskola 2018, 54. Original text: *På de trenne till altaret ledande stegen stodo på det nedersta ord, på det därefter tankar, på det öfversta låg en krans af rosor*.
1) 3 månaders novistid: Ord (Allvar, pålitlighet, vänlighet)
2) " ": Tankar (Tukt, sanning, kärlek)
3) :Rosenkransen.

Fig. 11: The madonna with the roses in the Harakers Kyrka, Haraker. Wiki commons.

a unique fifteenth century sculpture of the virgin Mary surrounded by a garland of roses. These roses are organized as a rosary: the sections are divided by the hands and feet of Christ [Fig. 11].

The creative work between 1906 and 1908 culminated in the series *The Ten Largest*. In art history the series is regarded as a representation of the evolution of man – which fits into the Occult-Theosophical reception history of Hilma af Klint – but in reality the series is a symbolic representation of the roots of Swedish religious culture in pre-Protestant Sweden [Fig. 12]. The Ten greatest symbolize the "saga" of Swedish Christianity, "not written but literally carved into matter," and the birth of a new Christianity in the new Swedish state, which was founded in 1905, a year before the series of paintings was conceived. The main iconographical elements are determined by "the rose," agnostic folk culture, the national colors of Sweden (blue and yellow) and by Viking script from the 8^{th}-12^{th} century, the era in which Viking culture was gradually replaced by Catholicism [Fig. 13].

All of the women of the Fem had become member of the Theosophical Society before 1905. They occasionally read *The Secret Doctrine* before they commenced their séances, but in almost all cases it was the Bible. That begs to wonder to what extent Occultism – Theosophy and later Anthroposophy – effectively played a role in the development of the iconography of *De Fem*. Theosophy rather fulfilled

Fig. 12: Anna Cassel & Hilma af Klint, first painting of The Ten Largest, 1907. Wiki Commons.

Fig. 13: Runestone U 871 from Ölsta, Uppland, since 1896 at the Skansen open air Museum in Stockholm, which was frequented by Cassel and af Klint. Wiki Commons. Photo Bengt A Lundberg.

a need to delve deeper and wider in the history of Swedish Christianity. Since the early 1890s Christianity in Sweden was actively discussed as an esoteric religion in which intuition, vision and spirituality were integral elements. Theosophy merely served to become aware of the limitations of the hegemonial Swedish Lutheran doctrine and praxis and to find inspiration in the spiritual, visionary prehistory of Protestantism: in the Catholic era.

8 Conclusion

The relationship between art and Western Esotericism is a very complex one. Since the 1970s some collective scholarly understanding has grown about the research methods and starting points. In analyses the biographical background of an artist definitely is a point of reference in order to be able to determine when an artist got involved in Western Esoteric thought. However, any artist is embedded in his or her social context and the broader cultural context. This also includes mainstream religion. This aspect has not been researched on the same equal level as Western Esotericism. Starting an analysis from the basis of traditional, mainstream religion may lead to better understanding why a specific artist felt more affinity with specific currents within Western Esotericism. These three examples show how (groups of) artists have explicitly drawn inspiration of their specific mainstream religious backgrounds in order to change the traditional iconography into one that would fittingly express the modern "spirit of the times."

Bibliography

Ahlén, Hedvig: Hilma af Klint och De Fem. Förberedelsetiden 1896–1907. Unpublished MA-Thesis, Södertörn 2018

Amishai-Maisels, Ziva: Gauguin's religious themes, New York/Londen: Garland 1985

Bax, Marty: Het web der schepping. Theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan [The web of creation. Theosophy and art in the Netherlands from Lauweriks to Mondrian], Amsterdam: Sun Uitgeverij 2006

—— Nawoord [Postscript], in: Driessen, Hans (transl.). Wassily Kandinsky. Het geestelijke in de kunst, Nijmegen: Vantilt 2017

—— Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm Exhibition. The Consequences, Amsterdam: Bax Books 2020

—— Anna Cassel & Hilma af Klint. Childhood 1907. Vision of a New Swedish Christian Identity, Amsterdam: Bax Books 2021

Bergen, Carl von: Huldine Beamish född Mosander ("Edelweiss"), in: Idun 6/1893 nr. 3 (20 January), 17–19

Berger, Peter L.: A Rumor of Angels. Garden City, New York: Anchor Books [2]1970
Besant, Annie: Esoteric Christianity or The Lesser Mysteries, Midhurst: Canon Gate Books 1901
Blavatsky, Helena P.: Isis Unveiled: a Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology, 2 vols., New York: J. W. Bouton 1877
—— The Secret Doctrine: the Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. 2 vols., London: The Theosophical Publishing Company 1888
Caillet, Albert L.: Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes, 3 vols., Paris: Lucien Dorbon, libraire 1912
Catalogue de la bibliothèque occulte [. . .] de Stanislas de Guaita. Facs. of the catalogue, ed. René Philippon, Paris: Librairie Dorbon 1899
Cranston, Sylvia: HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement, London: G.P. Putnam's Sons 1983
Denis, Maurice: Journal, tome I (1884–1904), Paris: La Colombe 1957
—— Notes d'Art. Définition du Néo-Traditionnisme, in: Art et critique, 23 and 30 August 1890: XXIV. Reprint in: Denis, Maurice: Théories, 1890–1910; du Symbolisme et de Gauguin vers un nouvel ordre classique. Paris: L. Rouart et J. Watelin Éditeurs 1920
Goodrick-Clarke, Nicholas: Helena Blavatsky, Berkeley: North Atlantic Books 2004
Herbert, Eugenia W.: The artist and Social Reform. France and Belgium 1885–1898, New Haven: Yale University Press 1961
Humbert, Agnes: Les Nabis et leur époque, 1888–1900, Genève: Pierre Cailler 1954
Kalnitsky, Arnold: The Theosophical Movement of the Nineteenth Century: the Legitimation of the Disputable and the Entrenchment of the Disreputable, Pretoria: University of South Africa 2009 [http://hdl.handle.net/10500/2108 (09.05.2024)]
Kandinsky, Wassily: Über Kunstverstehen (dated München, September 1912), in: De Kunst 5/1912–1913, 9.11.1912
Kaplan, Jacob Hijman: Psychology of Prophecy. A Study of the Prophetic Mind as Manifested by the Ancient Hebrew Prophets, Philadelphia: J. H. Greenstone 1908
Kröger, Jelka et al.: Le maître caché, Meijer de Haan, Paris: Hazan 2010
L.[ambeek], J.: Onderhoudingen in de bouwkunst, door Viollet-le-Duc, in: Architectura 4/1896: 111–113, 127–29, 132–138, 151–152, 157–158, 160–161, 167–169, 204–206, 209–210
—— Onderhoudingen in de bouwkunst, door Viollet-le-Duc, in: Architectura 5/1897: 7–8, 11–12, 14–15, 24–25, 43, 55, 68–69, 90–91, 99–100, 110–112, 113–115
Lauweriks, Mathieu L. M.: De laatste wandschildering van A.J. Derkinderen voor het Bossche Raadhuis in verband met de kunst van het bouwen, in: De Opmerker 31/1896, 299–301
Lenz, P. Des.: Zur Ästhetik der Beuroner Schule, Wien: Braumüller 1897
Meade, Marion: Madame Blavatsky. The Woman Behind the Myth, New York: Putnam 1980
Moeller, Gisela: Peter Behrens in Düsseldorf: die Jahre von 1903 bis 1907, Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1991
Oka, K.: Scandinavian Piety. The Study on the Spiritual Context of Pietism Revival in 19th Century mainly in Sweden, Thesis Kobe University 2017
Péladan, J.: L'Ordre de la Rose+Croix du Temple et du Graal et ses Salons, in: L'Artiste, 7/1894, 242
Polster, Bernd: Walter Gropius. Der Architekt seines Ruhms, München: Hansen 2019
Silverman, Debora: Van Gogh and Gauguin. The Search for Sacred Art, New York: Farrar, Straus and Giroux 2000
The Invention of Tradition, ed. Eric Hobsbawm / Terence Ranger, Cambridge: Cambridge University Press 1983

Verkade, Willibrord Jan Verkade (Smitmans, Adolf, ed.): Künstler und Mönch, Beuron: Beuroner Kunstverlag 2007

—— Van ongebondenheid en heilige banden. Herinneringen van een schilder-monnik, 's Hertogenbosch: Teulings Uitgeversmaatschappij 1919

Vermeijlen, Albert: De kunst in de Vrije Gemeenschap, in: Van Nu en Straks 1/1894 no. 6/7, 52–56; 1/1894 no. 8/10, 2–9. Also published in: Architectura 2/1894, 229–230; 3/1895, 6–8

Viollet-le-Duc, Eugène-Emmanuel: Restauration, in: Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^{e} au XVI^{e} siècle, Paris: B. Bance 1866

Zander, Helmut: Rezension von Bax, Marty: Het web van der Schepping, in: Journal für Kunstgeschichte 10/2006 no. 4, 395–398

Andreas Krebs

Sakrament und Subjektivität

Der altkatholische Theologe Constantin Neuhaus im Disput mit Rudolf Steiner

Abstract: The article analyses the dispute that developed between Rudolf Steiner and the Old Catholic priest Constantin Neuhaus (1875–1942) about transubstantiation and the sacrament of penance during the Dornach 'Priests' Course' in autumn 1921. The controversial point between Steiner and Neuhaus lies in the fact that Steiner sees the meaning of the sacramental rites he 'renewed' in that they evoke religious experiences; Neuhaus, on the other hand, is concerned with the question whether these rites constitute sacramental acts that are effective in themselves. The dispute might be indicative of affinities as well as differences between Catholicism and Anthroposophy in general: For Steiner, sacraments serve as mediations between the divine and human sphere, and the divine sphere is thereby considered an objective reality. From a Catholic perspective, both of these aspects can be affirmed. Nevertheless, Catholicism differs from an Anthroposophical spirituality precisely where the latter is specifically modern: For Steiner, the context in which the divine can be accessed through the sacraments is the experiencing subject. In contrast to this, for Catholicism, rooted in premodernity, it is the Church that gives access to the divine, and the sacraments are effective – independently of the subject's experience – *ex opere operato*, through the performance of the sacraments as such.

1 Hintergrund und Thesen dieses Beitrags

Die Anthroposophie ist die bekannteste esoterische Strömung im deutschsprachigen Raum. Ihre Ausstrahlung reicht weit über das anthroposophische Milieu hinaus. Man kann vermuten, dass sie auch auf den Katholizismus und die katholische Theologie einen beachtlichen – allerdings untergründigen und oft uneingestandenen – Einfluss ausgeübt hat. So gilt etwa der Benediktiner und Liturgiewissenschaftler Odo Casel (1886–1946) als Begründer einer „Mysterientheologie", die Zusammenhänge zwischen dem Christentum und antiken Mysterienkulten theologisch fruchtbar ma-

Anmerkungen: Den Teilnehmenden der Konferenz „Katholische Esoterik" sowie Helmut Zander und seinem Team sei für Rückmeldungen zur früheren Fassungen dieses Beitrags gedankt, der durch ihre Hinweise wesentlich verbessert wurde.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-010

chen will; sein grundlegendes Werk „Die Liturgie als Mysterienfeier“ erschien 1923.[1] Unerwähnt bleibt darin, dass Rudolf Steiner bereits 1902 ähnliche Ideen vorgetragen hatte.[2] Auch der Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881–1950) bezog sich nicht auf Steiner, als er eine kosmisch-evolutionäre Christologie entwarf – die freilich mit dem anthroposophischen Evolutionsmythos so große Ähnlichkeiten aufweist, dass ein direkter Einfluss naheliegt.[3] Gleichfalls ungenannt bleibt Steiner bei Hans-Urs von Balthasar (1905–1988), wenn dieser an Goethe anknüpft, um die Kantische Erkenntniskritik zu überbieten[4] – ein philosophischen Unterfangen, das Steiner, Herausgeber der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes für die Kürschner-Ausgabe, bereits in den 1880er Jahren unternommen hatte.[5] Und wenn der katholische Philosoph Robert Spaemann (1927–2018) seinen vielbeachteten „Gottesbeweis aus dem Futur II“ formuliert – der die denkerische Notwendigkeit eines Weltgedächtnisses aufweisen will –, wird auf Steiners Ausführungen zur „Akasha-Chronik“ nirgends hingewiesen. Dabei liegen von Balthasars und Spaemanns Verbindungen zur Anthroposophie vergleichsweise offen zutage: Beide setzten sich publizistisch für die Texte Valentin Tombergs ein, eines zum Katholizismus konvertierten Anthroposophen, der auch als Katholik dem Reinkarnationsglauben und der Idee einer spirituellen Weltchronik anhing.[6] Als Quelle theologischer und philosophischer Inspiration musste Steiner dennoch inkongnito bleiben.

Wie kommt es zu solch bemerkenswerter Nähe zwischen Katholizismus und Anthroposophie? Und wo liegen womöglich doch die Bruchstellen zwischen beiden? Da sich die erwähnten Persönlichkeiten nicht offen zu Steiner geäußert haben, ist es schwierig, auf diese Fragen Antworten zu finden. Deshalb soll hier der Fall Constantin Neuhaus betrachtet werden. Bei ihm handelt es sich um einen

1 Casel, Odo: Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg i. Br.: Herder 1923.

2 Steiner, Rudolf: Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte. Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung – Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums, hg. u. komm. v. Christian Clement [SKA Bd. 5], Stuttgart: Frommann-Holzboog 2013.

3 Thiede, Werner: Der kosmische Christus bei Rudolf Steiner und Teilhard de Chardin, in: Evangelische Theologie 72/2011, 461–475.

4 Waldstein, Michael: Hans Urs von Balthasar’s Theological Aesthetics, in: Communio 11/1984, 13–27.

5 Steiner, Rudolf: Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften [GA 1], Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1987; ders., Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller [GA 2], Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2003.

6 Tomberg, Valentin [=Anonymus d’Outre Tombe]: Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, hg. v. Martin Kriele / Robert Spaemann, m. einer Einführung v. Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br.: Herder 1983, erw. Auflage 31993; zur Weltchronik hier Brief XX.

ein weit weniger prominenten katholischen (genauer: altkatholischen[7]) Theologen, über dessen Auseinandersetzung mit der Anthroposophie wir aber Genaueres wissen – weil ein Dialog zwischen ihm und Steiner überliefert ist, der sich während des Dornacher Priesterkurses im Herbst 1921 abspielte.[8] Hierbei versammelten sich Theologen und Studierende der Theologie um Rudolf Steiner mit dem Ziel, eine anthroposophisch inspirierte Kirche, die „Christengemeinschaft" zu gründen. Constantin Neuhaus, christkatholischer Theologe, Pfarrer in Trimbach und langjähriges Mitglied zunächst der Theosophischen, dann der Anthroposophischen Gesellschaft, war unter den Teilnehmenden. Dabei fiel Neuhaus als kritischer Gesprächspartner auf. Wiederholt forderte er Steiner regelrecht heraus und verlangte beharrlich Klärungen zur Eucharistie und zu Fragen der menschlichen Erlösung.[9]

Helmut Zander zieht diesen Dialog heran, um eine protestantisch gefärbte christliche Gnadenlehre mit anthroposophischer Selbsterlösung zu kontrastieren.[10] Mein Beitrag möchte daran anknüpfen, aber das von Zander gezeichnete Bild differenzieren – und zwar sowohl mit Blick auf Steiners Lehren als auch mit Blick auf Konstantin Neuhaus' Christentum. Einerseits scheint mir, dass man Steiners Position in den Priesterkursen nicht ohne Weiteres als Lehre einer „Selbsterlösung" beschreiben kann, obwohl Steiner das Wort gebraucht – allerdings unter der Voraussetzung, dass Selbsterlösung erst durch die „Opfertat" Christi möglich sei. Zudem sind Gnadenvorstellungen in der von Steiner gestifteten Liturgie der Menschenweihehandlung durchaus präsent (Abschnitt 4). Deshalb halte ich es für präziser – zumindest mit Blick auf die Auffassungen, die Steiner für die Christen-

7 Aus dem innerkatholischen Protest gegen die Papstdogmen von 1870 sind in Deutschland, Österreich und der Schweiz die altkatholischen Kirchen hervorgegangen. Sie schlossen sich 1889 mit der niederländischen „Römisch-katholischen Kirche der alten bischöflichen Klerisei", mit der Rom schon 1723 die Gemeinschaft aufgekündigt hatte, zur Utrechter Union der altkatholischen Kirchen zusammen. Dieser gehören heute darüber hinaus die altkatholischen Kirchen Polens und Tschechiens an. Die altkatholische Kirche der Schweiz nennt sich „Christkatholische Kirche". Einen einführenden Überblick zum Altkatholizismus gibt Suter, Adrian: Altkatholische Kirchen, in: Konfessionskunde, hg. v. Johannes Oeldemann, Paderborn: Bonifatius/Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 247–274.

8 Dieser Priesterkurs ist dokumentiert in Steiner, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, Bd. II: Spirituelles Erkennen – Religiöses Empfinden – Kultisches Handeln [GA 343a], Dornach: Rudolf-Steiner Verlag 1993.

9 Im Anschluss an Steiners Vorträge durften Rückfragen gestellt werden, die zusammen mit Steiners Antworten ebenfalls stenografisch festgehalten wurden und in GA 343a in transskribierter Form abgedruckt sind.

10 Zander, Helmut: Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900, in: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900, hg. v. Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer, Wien: V&R unipress / Vienna University Press 2020, 201–237.

gemeinschaft entwickelt – von einem Synergismus zu sprechen, nach dem göttliches und menschliches Handeln bei der Erlösung zusammenwirken müssen. Andererseits hängt Neuhaus' Anliegen zwar mit der Gnadentheologie zusammen, aber nicht in der protestantischen Zuspitzung ‚Rechtfertigung des Sünders durch Gott allein'. Neuhaus ist Katholik (Abschnitt 2). Seine Bedenken gegenüber Steiner drehen sich implizit um die Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*, durch den Vollzug der Sakramente selbst. Hier liegt zwischen Neuhaus und Steiner die eigentliche Differenz. Sie soll im Hauptteil dieses Beitrags (Abschnitt 3 und 4) durch eine genaue Lektüre des Dialogs herausgearbeitet werden.

Was dabei zutage tritt, könnte zugleich eine Fundamentaldifferenz zwischen Katholizismus und Anthroposophie markieren (Abschnitt 5): Im Rahmen eines anthroposophischen Christentums,[11] wie es Steiner in den Priesterkursen entwickelt, dienen Sakramente der rituellen Vermittlung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre; jene göttliche Sphäre wiederum gilt als objektive Wirklichkeit. Beides kann auch aus katholischer Perspektive bejaht werden – eine wichtige Grundlage für die Affinität zwischen Katholizismus und Anthroposophie, wie sie etwa bei den eingangs genannten Autoren anzutreffen ist. Dennoch unterscheidet sich vom Katholizismus eine anthoposophisch geprägte Spiritualität genau dort, wo letztere spezifisch modern ist: Für ein anthroposophisches Christentum ist der *Erschließungszusammenhang* des Sakramentalen – wie der Wirklichkeit des „Göttlichen" überhaupt – das *Subjekt*. Denn an dessen Transformation muss, durch Meditation oder die Feier von Riten, gearbeitet werden, um es an die Schwelle zu „höheren Welten" zu führen. Für den Katholizismus dagegen ist der Erschließungszusammenhang des Göttlichen die *Kirche*, und die Sakramente sind *ex opere operato* wirksam – unabhängig davon, ob sie zur Arbeit des Subjektes an sich selbst beitragen oder nicht. Neuhaus' Abwendung von Anthroposophie und Christengemeinschaft dürfte wesentlich in dieser Differenz begründet gewesen sein. Ihrer grundsätzlichen Natur wegen könnte sie auch über diesen Einzelfall hinaus Erklärungskraft besitzen: Mögen katholische Denker wie Casel, Teilhard de Chardin, von Balthasar und Spaemann auch wesentliche Impulse von Steiner empfangen haben – den Zugang zum Göttlichen an eine Transformation des Subjekts und nicht an die Kirche, ihre Lehre und Liturgie zu binden, wäre für sie undenkbar gewesen.

11 Aus einer beschreibenden Perspektive scheint es mir adäquat, die Christengemeinschaft dem „Christentum" zuzuordnen. Ein systematisch-theologisches Urteil über die Christlichkeit der Christengemeinschaft impliziere ich damit nicht. Differenziert reflektiert wird diese Frage bei von Stieglitz, Klaus: Reinkarnation und Auferstehung. Bedingungen und Grenzen des Dialogs mit Anthroposophie und Christengemeinschaft, in: Religiöser Pluralismus und das Christentum, hg. v. Michael Bergunder, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 125–141.

2 Zur Biographie von Constantin Neuhaus

Wer aber ist Constantin Neuhaus überhaupt? Er wurde am 26. Juni 1875 in Toulouse als Sohn des Armee-Zahlmeisters Edmund Neuhaus geboren.[12] Neuhaus genoss eine römisch-katholische Erziehung, besuchte ein humanistisches Gymnasium und studierte Theologie an den Universitäten Würzburg, Innsbruck und Münster. Nach der Priesterweihe 1901 wurde er in Diasporagemeinden der Diözese Hildesheim eingesetzt. Damit unzufrieden, quittierte er 1909 den Dienst und studierte moderne Sprachen an den Universitäten Leipzig, Toulouse, München und Straßburg. In München kam er in Kontakt mit der reformkatholischen Krausgesellschaft.1911 heiratete er Anna Marie Dobert,[13] mit der er später zwei Söhne und eine Tochter hatte. Zu seiner darauf folgenden, neuerliche Lebenswende gibt es zwei Erzählungen: Nach dem Nekrolog kam Neuhaus über die Krausgesellschaft mit dem Schweizer christkatholischen Bischof Eduard Herzog (1841–1924) in Kontakt. Fritz Neuhaus, ein Enkel von Constantin Neuhaus, berichtet hingegen, sein Großvater sei in München bereits Rudolf Steiner begegnet; dieser habe Neuhaus auf die Christkatholische Kirche hingewiesen. Ganz unwahrscheinlich ist dies nicht, denn Steiner wurde in Einzelkonsultationen nicht selten auch zum Lebensberater, und man kann nachweisen, dass ihm der Altkatholizsmus be-

12 Die folgenden Angaben zu Neuhaus stützen sich, sofern nicht anders vermerkt und durch eigene Recherchen belegt, auf: Constantin Neuhaus. Pfarrer an der Predigerkirche Basel zum Gedächtnis [Nekrolog], Trimbach-Olten: Georg Rentsch 1942, sowie (für Neuhaus' theosophisch-anthroposophische Aktivitäten) auf die biographischen Angaben in GA 342, 249–251 und GA 343, 662. – Im Rudolf-Steiner-Archiv, Dornach, sind fünf Briefe von Neuhaus an Steiner erhalten, die ich ausgewertet habe. Das Material zu Neuhaus im Bistumsarchiv der Christkatholischen Kirche in Bern umfasst zwei umfangreiche, nur rudimentär sortierte Ordner. Ich habe das Material mit Blick auf die hier interessierenden Fragestellungen gesichtet (Neuhaus' Herkunft und Lebensdaten, sein Verhältnis zu Steiner, seine Motivation zum Übertritt in die Christkatholische Kirche, sein dezidiert katholisches Selbstverständnis). – Darüber hinaus konnte ich mit Hilfe von Pfarrer Prof. Dr. Michael Bangert (Basel) zwei Enkel von Neuhaus kontaktieren: Fritz Neuhaus (Hägendorf) und Konstantin Neuhaus (Olten); letzterer hat mir aufschlussreiche Einblicke in sein Familienarchiv gewährt. Beiden sei für die Unterstützung meiner Recherchen herzlich gedankt.

13 Die zivile Trauung erfolgte am 12. April 1911 in Dover, womöglich weil Neuhaus befürchtete, dass ihm als ehemaligem Priester die Zivilheirat in Deutschland erschwert werden könnte (so die Auskunft von Konstantin Neuhaus). Die kirchliche Trauung erfolgte am 30. Oktober 1911 in Straßburg durch den alt-katholischen Pfarrer von Offenburg. Beglaubigte Abschrift einer Eheeintragung, gemäß den Gesetzen über die Eintragung von Geburten, Todesfällen und Heiraten in England, Lörrach, 14. Dezember 1936; Trauschein, ausgestellt in Offenburg am 31. August 1935 (Familienarchiv Konstantin Neuhaus).

kannt war.[14] Darüber hinaus gibt es Gründe anzunehmen, dass man von Neuhaus' zeitweiliger Beziehung zu Rudolf Steiner und seiner Lehre in der Christkatholischen Kirche nichts wusste; da dies vermutlich auch nach seinem Tod so bleiben sollte, konnte der Nekrolog nicht darauf verweisen. Ein abschließendes Urteil über die Zuverlässigkeit der Familienüberliefung ist nicht möglich.[15]

Gesichert ist, dass Constantin Neuhaus 1911 in die Schweiz zog, in den christkatholischen Klerus aufgenommen und im selben Jahr Mitglied der Theosophischen Gesellschaft wurde. Da er moderne Sprachen studiert und in Frankreich gelebte hatte, erhielt er von Steiner bald den Auftrag, das Werk „La langue hébraique restituée" von Fabre d'Olivet (1767–1825) zu übersetzen – einen Kommentar zu den fünf Bücher Mose, der von esoterischen Bedeutungen hebräischer Wörter ausgeht. Neuhaus, zu dieser Zeit von Geldsorgen geplagt, erhoffte sich für das Übersetzungsprojekt auch finanzielle Gegenleistungen.[16] Wie es aussieht, erfüllte sich diese Erwartung nicht, und das Unternehmen scheint unvollendet geblieben zu sein. Eine enge Freundschaft verband ihn mit Hugo Schuster, Theosoph, dann Anthroposoph und ab 1918 ebenfalls christkatholischer Priester.[17] Im Rudolf-Steiner-Archiv findet sich ein Brief von Neuhaus aus dem Jahr 1914, in dem er gemeinsam mit Schuster darum bittet, von Steiner Aufklärung über die Eucharistie und die Eschatologie zu

14 1888 äußerte Steiner aus einer deutschnationalen Haltung heraus: „Man glaube nur nicht, daß dieser Geist des Protestes nur bei den Protestanten, Deutschkatholiken und Altkatholiken lebt, er besteht bei allen aufgeklärten Deutschen, wenn er auch äußerlich nicht zur Schau getragen wird. Denn es ist der Protest des deutschen Herzens gegen fremdes Wesen." Steiner, Rudolf: Gesammelte Aufsätze zur Kultur- und Zeitgeschichte 1887–1901 [GA 31], Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1989, 118.

15 Nach Fritz Neuhaus soll Steiner sogar direkt den Kontakt zum christkatholischen Bischof Eduard Herzog vermittelt haben. Dagegen spricht, dass Constantin Neuhaus in seinem Bewerbungsschreiben um Aufnahme in die Christkatholische Kirche auf Steiner nirgends Bezug nimmt. Stattdessen begründet Neuhaus sein Anliegen mit seiner Ablehnung der Papstdogmen, denen er innerlich noch nie habe zustimmen können: Brief von Constantin Neuhaus an Bischof Eduard Herzog, Straßburg-Neuhof, 13.10.1911, Bistumsarchiv Bern [BABe], Akte Constantin Neuhaus, Amtszeit Bischof E. Herzog (1876–1924).

16 Brief von Constantin Neuhaus an Rudolf Steiner, Trimbach, 21.4.1913, Rudolf Steiner Archiv [RSA] I B von Neuhaus.C 1913-04-21. Neuhaus' finanzielle Sorgen sind auch regelmäßiger Gegenstand seiner Korrespondenz mit Bischof Herzog, bei dem er sich über das schlechte Gehalt beklagt, das seine Gemeinde Trimbach ihm zahle; Neuhaus' Situation scheint sich erst 1927 mit dem Wechsel auf die höher dotierte Pfarrstelle in Basel gebessert zu haben.

17 Zu Hugo Schusters Biographie siehe aus anthroposophischer Sicht Debus, Michael: Schuster, Hugo, in: Kulturimpuls Biographien
(https://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=1229, 23.4.2022).

erhalten.[18] Ob die Audienz gewährt wurde, wissen wir nicht. Doch es fällt auf, dass es genau diese beiden Themen sind – die Eucharistie und die Eschatologie, konkret die Frage nach dem Verhältnis von Bußsakrament, Reinkarnation und Erlösung –, die Neuhaus während des Priesterkurses ansprach. Als er seine Fragen Steiner vorlegen konnte, hatte er diese schon geraume Zeit mit sich herumgetragen.

In den Archivmaterialien, die im Bistumsarchiv der Christkatholischen Kirche einzusehen sind, weist nichts darauf hin, dass man im christkatholischen Umfeld von Neuhaus' Zugehörigkeit zu Theosophie und Anthroposophie wusste. Sein Verhältnis zu Bischof Herzog blieb keineswegs spannungsfrei, und auch in den Gemeinden gab es Auseinandersetzungen:[19] Neuhaus' potenziell konfliktträchtige Beziehung zu esoterischen Kreisen wurde gleichwohl nicht zum Thema. Diesbezüglich war er offenbar um Diskretion bemüht. Als 1914 die anthroposophischen Aktivitäten einer Miss Bannet in Lissach/Baselland allzu öffentlichkeitswirksam wurden und die skeptische Aufmerksamkeit des örtlichen protestantischen Pfarrers auf sich zogen, sah sich Neuhaus genötigt, bei Steiner zu intervenieren:

> Meine Vorhaltungen und Mahnungen, vorsichtiger und zurückhaltender zu sein, schlug sie in den Wind. Ich glaube aber, dass es nun eines Wortes Ihrerseits bedarf, um sie von ihrer Propagandatätigkeit abzubringen.[20]

Allerdings gab es wohl einen kurzen Zeitraum, in dem eine wie auch immer geartete Zusammenarbeit zwischen Anthroposophie und Christkatholischer Kirche im Raum stand.[21] Als 1918 mit Marie Hahn eine prominente Anthroposophin starb, musste eine Bestattungsform gefunden werden. Steiner war bereit, bei dem Be-

18 Constantin Neuhaus an Rudolf Steiner, Trimbach, 30.1.1914, RSA I B von Neuhaus.C 1914-01-30; die Bitte um eine gemeinsame „Audienz" wird wiederholt in einem Schreiben von Constantin Neuhaus an Rudolf Steiner, Trimbach, 27. Mai 1914, RSA I B von Neuhaus.C 1914-05-27.

19 In einem Brief an Bischof Herzog beklagt Neuhaus sich bitter darüber, dass Herzog in solch einem innergemeindlichen Konflikt nicht für Neuhaus Partei ergriffen habe: „Ich nehme hiervon Notiz und lege dieses mit den übrigen Unannehmlichkeiten und Enttäuschungen, die ich im Dienste unserer Kirche erlebte, ad acta". Constantin Neuhaus an Bischof Eduard Herzog, Trimbach 22.4.1920, BABe Akte Constantin Neuhaus, Amtszeit Bischof E. Herzog (1876–1924). – Es soll nicht verschwiegen werden, dass Neuhaus im Zusammenhang derartiger Konflikte auch zu antisemitischen Ausfälligkeiten imstande war, siehe z. B. Brief von Constantin Neuhaus an Bischof Adolf Küry, Basel, 2.2.1931, BABe Akte Constantin Neuhaus, Amtszeit Bischof A. Küry (1924–1955).

20 Constantin Neuhaus an Rudolf Steiner, Trimbach, 30.1.1914, RS I B von Neuhaus.C 1914-01-30.

21 Fritz Neuhaus meint sogar, dass „Fusionsgespräche" unter Einbeziehung des christkatholischen Bischofs Herzog stattgefunden hätten. Dagegen spricht, dass Steiner und die Anthroposophie in Constantin Neuhaus' umfangreicher und regelmäßiger Korrespondenz mit dem Bischof vollständig unerwähnt bleiben. Aus den oben genannten Gründe ist m. E. davon auszugehen, dass die Zusammenarbeit mit Steiner eine persönliche Angelegenheit Neuhaus' und Schusters und in der christkatholischen Kirche unbekannt blieb.

gräbnis zu sprechen, wollte aber selbst kein Ritual vollziehen. Schuster stand schließlich einer Feier nach christkatholischem Ritus vor.[22] Diesen jedoch sollen die Beteiligten, namentlich Steiner selbst, als unzureichend empfunden haben. Nachdem wenig später die Anthroposophin Marie Leyh verstorben war, führte wieder Schuster die Bestattung durch, diesmal allerdings nach einem Ritus aus Steiners Feder.[23] Damit war implizit die Entscheidung getroffen, sich nicht an den Christkatholizismus anzulehnen, sondern eigene, anthroposophisch inspirierte Liturgien und kirchliche Strukturen auszubilden. Neuhaus und sein Freund Schuster wiederum standen nunmehr vor der Frage, ob sie sich selbst an diesem Prozess beteiligen wollten.

Dies zu prüfen, war vermutlich ein wichtiges Motiv für Neuhaus' und Schusters Teilnahme am Priesterkurs des Herbstes 1921.[24] Dort antwortete Steiner auch endlich auf Neuhaus' langgehegte Fragen zur Eucharistie und zur menschlichen Erlösung. Überzeugt wurde Neuhaus jedoch nicht. Nach 1922 wandte er sich von der entstehenden Christengemeinschaft und der Anthroposophie ab. Auch Schuster, der 1925 verstarb, stand für die Kirchengründung nicht zur Verfügung.[25] Neuhaus begann ab1923 eine rege Publikationstätigkeit in der „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift" (IKZ), dem wissenschaftlichen Organ des Altkatholizismus. In diesen Artikeln geht es um die Entwicklung des ökumenischen Dialogs. Dabei sind wiederum zwei Schwerpunktthemen erkennbar: die leibhafte Präsenz Jesu Christi in Brot und Wein und die Erlösung des Menschen.[26] Zeitlebens also setzte

22 In der Christkatholischen Kirche wurden ab 1880 alle Liturgien einschließlich der Messe in der Volkssprache gefeiert.

23 Debus: Schuster. Schuster hat Steiner mit der Übersetzung katholischer Liturgien aus dem Lateinischen zugearbeitet. – Steiner erwähnt das Begräbnis von Marie Leyh in GA 343a, 519 (24. Vortrag, 8.10.1921, vormittags). Zwischen Steiner und Schuster könnte ein herzliches Verhältnis bestanden haben; Steiner bezeichnet ihn während des Priesterkurses 1921 als „unseren Freund" und „unseren lieben Freund" (GA 343a, 420, 519).

24 Hugo Schuster wird auf der Liste der Anwesenden aufgeführt (GA 343a, 648); von ihm sind jedoch keine Fragen überliefert.

25 Neuhaus und Schuster teilten im September 1922 Friedrich Rittelmeyer (1872–1938), der Führungsfigur der entstehenden Christengemeinschaft und ihrem späterer „Erzoberlenker", brieflich mit, dass sie sich nicht an dieser beteiligen werden: GA 342, 250; GA 343a, 662. Dass sie den Brief gemeinsam schrieben, ist möglicherweise ein Indiz dafür, dass Schuster sich ebenfalls, wie Neuhaus, auch von der Anthroposophie ingesamt abwandte. Im anthroposophischen Kontext wurde und wird der Umstand, dass Schuster nach 1922 keinen Kontakt mehr zur Anthroposophie hatte, allerdings auf dessen Krankheit zurückgeführt (Debus: Schuster).

26 Die Texte von Constantin Neuhaus in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift können über das elektronische Generalregister gefunden werden (http://tritt.bizland.com/IKZ3/, 31.8.2022). Die beiden umfangreichsten, sich jeweils über eine Folge von mehreren Artikeln erstreckenden Untersuchungen, die Neuhaus in dieser Zeit veröffentlichte, seien hier genannt: Neuhaus, Constantin: Die

sich Neuhaus mit den theologischen Problemen auseinander, die er auch Steiner vorgetragen hatte.

Dass er dies stets aus einer klar *katholischen* Identität heraus tat, wird nicht zuletzt aus einem Schreiben an den christkatholischen Bischof Adolf Küry (1870–1956) aus dem Jahr 1927 deutlich: Gerade Pfarrer in Basel geworden, bittet Neuhaus darum, weiterhin auch für eine ländliche Gemeinde in Hägendorf verantwortlich bleiben zu dürfen, deren volkstümliche Frömmigkeit er schätzt – im Gegensatz zum städtischen Christkatholizismus, den er nunmehr in Basel vorfindet. Früher habe Neuhaus sich immer gegen die Behauptung verwahrt, der Altkatholizismus sei eigentlich eine Durchgangspforte zum Protestantismus; in Basel allerdings besitze

> dieser Satz nach dem, was ich bisher gehört und gesehen habe, eine gewisse Berechtigung. Wenn die Eucharistie das Herzstück des Katholizismus ist, dann leidet die christkatholische Kirche an einem Herzfehler, weil hier kein eucharistisches Leben herrscht. [...] Ich vermisse hier die katholische Wärme in der Kirche und beim Gottesdienst und leide unter diesen Verhältnissen geradezu physisch.[27]

Man sieht: Constantin Neuhaus war auch im Raum der Christkatholischen Kirche um kritische Worte und Haltungen nicht verlegen.[28] Zudem scheint er weiter ein Suchender geblieben zu sein, der sich auch abseits ausgetretener Wege bewegte; ein Indiz dafür ist seine 1931 erfolgte Aufnahme in die Baseler Freimaurerloge „Zur Freundschaft und Beständigkeit".[29] 1942 starb er als Pfarrer in Basel.

Frage der Aufbewahrung des heiligen Sakramentes in der Kirche von England, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 16/1926, 193–223; 17/1927, 28–50.83–106; ders: Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche, in: Internationale Kirchlichen Zeitschrift 23/1933, 99–118.129–159; 24/1934, 101–126. Die Frage der Aufbewahrung des konsekrierten Brotes hängt mit dem Verständnis der „Wandlung" zusammen. In der zweiten Artikelfolge geht es um die östlich-orthodoxe, tendenziell synergistische und die „Theosis" des Menschen betonende Gnaden- und Erlösungslehre.

27 Brief von Constantin Neuhaus an Bischof Adolf Küry (1870–1956), Basel 2.12.1927, BABe, Akte Constantin Neuhaus, Amtszeit Bischof A. Küry (1924–1955).

28 Auch während des Priesterkurses im Herbst 1921 äußert sich Neuhaus bereits sehr kritisch zum Altkatholizismus: GA 343a, 501 (23. Vortrag, 7. Oktober 1921, nachmittags).

29 Loge zur Freundschaft und Beständigkeit Basel, Brief an Constantin Neuhaus vom 14. September 1931, Familienarchiv Konstantin Neuhaus.

3 Der Disput um die Transsubstantiation

Worum ging es nun in den Disputen zwischen Steiner und Neuhaus? Steiner hatte eine neue Fassung der Messfeier, die sogenannte „Menschenweihehandlung", entwickelt und den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Priesterkurses vorgetragen. Neuhaus, der offenbar genau zugehört hatte, fiel auf, dass Jesus in Steiners Version der *verba testamenti* sagt: „Nehmet hin mit dem Brote meinen Leib", sowie: „Nehmet hin mit dem Weine mein Blut".[30] Neuhaus schloss daraus, dass Steiner die katholische Lehre von der Transsubstantiation zurückweisen möchte, nach der bei der Eucharistiefeier die „Substanz" oder das Wesen von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi gewandelt werde, obwohl alle sinnlich erfahrbaren Eigenschaften von Brot und Wein unverändert bleiben. Stattdessen, so vermutete Neuhaus weiter, will Steiner die lutherische Lehre der Konsubstantiation festschreiben, nach der Christi Leib und Blut *mit* Brot und Wein real gegenwärtig sind. Ob diese Folgerung denn richtig sei, möchte Neuhaus von Steiner wissen. Mit einer derart präzisen theologischen Rückfrage konfrontiert, gerät Steiner ins Schlingern: „Nun, ich weiß nicht", weicht er zunächst aus, „warum Sie geschlossen haben aus der Formel, die ich heute Morgen gegeben habe, daß die Sache so ist, wie Sie voraussetzen".[31] Dabei erinnert die Aufforderung, Christi Leib und Blut „mit" Brot und Wein zu empfangen, tatsächlich an das lutherische Bekenntnis, Leib und Blut Christi seien „in, mit und unter" den Gaben von Brot und Wein gegenwärtig.[32] Um seinen Punkt zu verdeutlichen, beschreibt Neuhaus den Unterschied zur katholischen Lehre:[33]

> Nun hat ja Thomas von Aquin doch diese Lehre dargelegt, daß tatsächlich die Substanzen bei der Transsubstantiation sich ändern. Das ist auch in das Bewußtsein des Volkes übergegangen. [...] In Ihrer Messe heißt es: Empfange mit dem Brote meinen Leib.[34]

Wer genau liest, bemerkt, dass Neuhaus hier unterschwellig schon auf Distanz zu Steiner geht. Dieser tritt nämlich mit dem Anspruch auf, Riten zu „geben", die zwar nicht vollkommen, aber nach Steiners Möglichkeiten „unmittelbar heute

30 Die Formel wird zitiert in GA 343a, 465 (22. Vortrag, 7.10.1921, vormittags).

31 GA 343a, 546 (25. Vortrag, 8.10.1921, nachmittags)

32 Konkordienformel (1577), Art. VII.

33 Die Transsubstantiationslehre wurde erstmals bei der 4. Lateransynode 1215 festgeschrieben (DH 802) und von Trient bekräftigt (DH 1642). Thomas von Aquin behandelt das Thema in Summa theologiae III, quaestio 75. Die altkatholische Utrechter Erklärung von 1889 enthält ein ausdrückliches Bekenntnis zur Realpräsenz (Art. 6), ohne sich jedoch auf die Theorie der Transsubstantiation festzulegen.

34 GA 343a, 547 (25. Vortrag, 8.10.1921, nachmittags). Neuhaus zitiert den Wortlaut aus dem Gedächtnis nicht ganz korrekt.

aus der geistigen Welt heraus geschöpft“ seien.[35] Neuhaus dagegen spricht Steiner unumwunden als Autor „seiner“ Messe an. Erstaunlicherweise akzeptiert Steiner diese Zuschreibung: „Ist Ihre Frage dadurch bedingt, daß ich [sic!] den Ausdruck gebraucht habe ‚Mit dem Brote meinen Leib', ‚mit dem Wein mein Blut'?“[36] Womöglich der Brisanz dieses unwillkürlichen Eingeständnisses bewusst, verlegt Steiner sich sogleich auf einen Gemeinplatz: „Es ist natürlich notwendig, daß hier darauf gesehen wird, daß der Sprachgebrauch selber dasjenige gibt, was gesagt werden muss“.[37] Anders ausgedrückt: Die liturgischen Formeln sollen direkt zu den Hörenden sprechen, ohne der Erläuterung zu bedürfen. Daran schließt Steiner ein weiteres Ausweichmanöver an: Unvermittelt kommt er auf die Schwierigkeiten der Transsubstantiationslehre zu sprechen. Hier ist Steiner offenbar auf vertrautem Gebiet. Treffend benennt er das zentrale philosophische Problem jener Lehre: Dass das Brot (bzw. der Wein) alle seine Eigenschaften als Akzidentien behält – und auch nach der Wandlung von gewöhnlichem Brot (bzw. Wein) nicht zu unterscheiden ist –, dabei aber sein Wesen völlig ändert – indem dieses nun zu Christi Leib (bzw. Blut) wird –, ist im Rahmen der aristotelischen Metaphysik eigentlich unmöglich. Denn für Aristoteles ist das Wesen nichts, das sich *hinter* den sinnlich erfahrbaren Eigenschaften einer Sache verbirgt, sondern etwas, das gerade *in* diesen Eigenschaften kenntlich wird – denjenigen Eigenschaften nämlich, die es zu dem machen, was es für unsere Augen und sonstigen Sinne ist.[38] Doch was möchte Steiner mit diesem Hinweis erreichen? Nach den philosophischen Fallstricken der Transsubstantiationslehre wurde er ja nicht gefragt. Wie um die Verwirrung komplett zu machen, weist Steiner zudem darauf hin, dass auch er selbst schon die Begriffe „Wandlung“ und „Transsubstantiation“ gebraucht habe. Was soll nun gelten? Steiner redet sich darauf hinaus, der immerhin biblisch bezeugte Ausdruck „Dies ist mein Leib“ (Mk 14,22parr; 1Kor 11,24) sei heutzutage missverständlich:

> Nicht wahr, wenn man einfach stipuliert: Dies ist mein Leib – hoc est corpus mei – dann kann man alles Mißverständnis hervorrufen, das einem nur in den Weg treten kann. Die Leute verstehen das nicht.[39]

35 GA 343a, 413 (20. Vortrag, 6.10.1921, vormittags).
36 GA 343a, 413 (20. Vortrag, 6.10.1921, vormittags).
37 Ebd.
38 Aristoteles, Metaphysik 1017b.
39 GA 343a, 548 (25. Vortrag, 8.10.1921, nachmittags).

Zwischen „Dies ist mein Leib“ und „Empfange mit dem Brote meinen Leib“ sei tatsächlich gar kein Unterschied, behauptet Steiner, aber mit den letzteren Worten sei „für den heutigen Menschen die Sache lebendiger zu erfühlen“.[40]

Diese Antwort ist freilich recht schwach – gerade nach Steiners eigenen Prämissen. Wenn Steiner die „Menschenweihehandlung“ spirituell empfangen haben will – ist es da nicht merkwürdig, dass er ausgerechnet bei den *verba testamenti* doch als Autor eingeschritten ist, um sie modernen Menschen „lebendiger erfühlbar“ zu machen? Dies wäre umso verblüffender, als die Menschenweihehandlung, von unmittelbarer Verständlichkeit weit entfernt, für derlei Interventionen noch viele weitere Anlässe geboten hätte. Steiners Position wird schließlich auch dadurch nicht besser, dass er eine unglückliche Analogie bemüht: Man könne sich ausmalen, dass ein Vater seinen Sohn mit den Worten vorstelle: „mit dem, was ich dir da bringe, zeige ich dir meinen Sohn“ – und damit meine, dies *sei* niemand anderes als sein Sohn.[41] Aber gibt es wirklich einen Vater, der so spricht? Wie auch immer: Steiner ist ersichtlich aus dem Konzept geraten. Neuhaus hat ihn bei einer theologischen Bildungslücke ertappt. Die Brot- und Weinformel der Menschenweihehandlung kann sehr wohl lutherisch verstanden werden, auch wenn Steiner noch so eindringlich das Gegenteil behauptet. Die Nähe zu lutherischer Theologie war Steiner an dieser Stelle offensichtlich nicht bewusst.

Freilich legt Neuhaus es geradezu darauf an, Steiner auf die Probe zu stellen. Denn kaum hat dieser die Transsubstantiations-Debatte hinter sich gebracht, stellt Neuhaus eine weitere Frage:

> Hängt der Satz im 1. Korintherbrief 11,30 „Deshalb sind viele unter euch krank und schwach und ein gut Teil sind entschlafen“ zusammen mit der Krankheit und der Heilung durch die Kommunion?[42]

Steiner kennt die Paulus-Stelle und ihren Kontext augenscheinlich nicht; er verweist bloß allgemein auf die Verbindung von Sünde und Krankheit, die er schon zuvor hergestellt hat.[43] Deshalb hilft Neuhaus Steiner auf die Sprünge:

> Nun wollte ich da hinweisen auf die Stelle im 1. Korintherbrief, Kapitel 11, Vers 28: „Ein Mensch prüfe sich aber, und also esse er von diesem Brot und trinke von diesem Kelch.“ Nun geht es weiter: „Denn wer unwürdig ißt und trinkt, der isset und trinket sich selber das

40 GA 343a, 547 (25. Vortrag, 8.10.1921, nachmittags).

41 GA 343a, 548 (25. Vortrag, 8.10.1921, nachmittags).

42 GA 343a, 551 f. (25. Vortrag, 8.10.1921, nachmittags).

43 So z. B. auch in GA 343a, 463 (22. Vortrag, 7. Oktober 1921). Der für Steiner wichtige Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde ist ein heute weithin vergessenes, aber in der christlichen Tradition sehr präsentes Motiv; vgl. u. a. Dörnemann, Michael: Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter, Tübingen: Mohr Siebeck 2003.

> Gericht, wenn er nicht unterscheidet den Leib des Herrn von gewöhnlicher Speise. Deshalb sind viele krank unter euch und ein gut Teil sind entschlafen." – Ist da auch ein Zusammenhang?

Mit der Bibelstelle, die Neuhaus zitiert, wird in der klassischen katholischen Theologie begründet, dass nur getaufte, sich zum katholischen Glauben bekennende Personen an der Kommunion teilnehmen dürfen; andernfalls essen und trinken sie „sich selber das Gericht".[44] Wenn Neuhaus Steiner mit dieser Bibelstelle konfrontiert, geht es also um die Frage, ob Teilnehmende der Menschenweihehandlung ohne weitere Voraussetzungen die konsekrierten Gaben empfangen dürfen – aus katholischer Perspektive eine Frage von Gewicht. Doch Steiner geht darauf nicht ein. „Ich habe auf dies schon hingedeutet", erwidert er:

> Ich sagte einmal: Man muß sich natürlich klar sein darüber, daß jemand, der, sagen wir, mit einer schwachen Konstitution in eine sehr gesunde Gegend kommt, die der Robuste gerade als eine Wonne empfindet, unter Umständen ruiniert wird durch diese gesunde Gegend. Das heißt, daß der Unvorbereitete, also derjenige, der nicht in der richtigen Weise der Heilung sich nähert, gerade, nun, ich möchte sagen, zerfasert, zerstört wird dadurch, daß ihm etwas als Heilung gegeben wird, was ihm erst helfen kann, wenn er es in der richtigen Weise erleben kann.[45]

Abgesehen davon, dass Steiner hier als Theologe keine allzu überzeugende Figur macht, tritt in der Debatte zwischen ihm und Neuhaus auch eine sachliche Differenz zutage. Steiner möchte, dass der moderne Mensch in der Menschenweihehandlung die Sache „lebendiger erfühlen" und „in der richtigen Weise erleben" soll. Hier wird also auf religiöse Erfahrung abgezielt. Dazu passt, dass gemäß Steiners Aussage die Hostie nach der Wandlung von einer Aura umgeben sei – und genau dies durch seine Version der *verba testamenti* ausgedrückt werden soll:

> Lediglich diese Erscheinung, die ich charakterisiert habe, daß die Hostie eine Aura bekommt, daß die Verwandlung auch äußerlich sichtbar wird, das wollte ich in irgendeiner Formel ausdrücken, die eben lebendiger erfaßt werden kann.[46]

Und etwas später:

> Ich glaube, daß ich schon ‚Wandlung' gesagt habe, wenn ich den wirklich realen Vorgang meinte. Als ich selber diese Dinge entwickelt habe, da glaube ich, daß ich das Wort ‚Wandlung' gebraucht habe. Aber wenn ich zum Beispiel sage: ich war in einer Kirche in Italien und sah

44 So argumentiert noch heute Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br.: Herder [10]2016, 699.

45 GA 343a, 552 (25. Vortrag, 8.10.1921, nachmittags).

46 GA 343a, 548 (25. Vortrag, 8.10.1921, nachmittags).

> die Aura nach der Transsubstantiation –, so kann ich das natürlich schon davon sagen, denn da gilt eben der Ausdruck ‚Transsubstantiation'.

Diese Erläuterungen Steiners zeigen: Es ist die Erscheinung der Aura, auf die es ihm ankommt, wenn er gelegentlich selbst von „Wandlung" oder „Transsubstantiation" spricht. Diese Erscheinung wiederum ist eine Erfahrung, die ein Subjekt nach Steiner machen kann, wenn es im Sinne der „Geistesschulung" an sich arbeitet. Und damit sind wir genau dort, wo Steiner und Neuhaus aneinander vorbeireden: Für Neuhaus muss sich, was das Sakrament ausmacht, aus dem Vollzug des Sakramentes selbst erschließen. Das Handeln der Kirche soll als solches wirksam sein. Deshalb interessiert Neuhaus sich so beharrlich für die Frage der Substanz, deshalb vermag ihn der Verweis auf ein „Erfühlen" oder gar auf Steiners Schau nicht zufriedenzustellen. Für Steiner dagegen eröffnet sich das Wesentliche des Sakraments einer Wahrnehmungsfähigkeit des Subjekts, die ins „Übersinnliche" gesteigert ist. Dies „Übersinnliche" stellt für Steiner zwar eine wirkliche Gegebenheit dar; er spricht von der „Aura" als einem „realen Vorgang". Aber *erschlossen* wird dieser Vorgang einem Subjekt, das durch einen Prozess der epistemischen Selbsttransformation hindurchgegangen ist.[47] Steiner geht es letztlich um nichts anderes als diesen subjektiven Erschließungszusammenhang – und ein „Erfühlen", das den Weg dazu bahnt.

4 Der Disput um das Sakrament der Buße

Ganz ähnlich reden Steiner und Neuhaus aneinander vorbei, als sie das Sakrament der Buße debattieren. Im Unterschied zu Zander meine ich nicht, dass Neuhaus sich dabei vor allem am Begriff der „Selbsterlösung" stört. Steiner legt im Priesterkurs dar, die Menschheit sei durch Christi Opfer von der überpersönlichen Sünde, der „Erbsünde", befreit.[48] Ohne diese Opfertat gäbe es keine Erlösung:

---

47 Steiner hat diesen Weg der Selbsttransformation durch Arbeit des erkennenden Subjektes an sich selbst auf unterschiedliche Weise beschrieben. Dabei gibt es deutliche Veränderungen und Weiterentwicklungen: Steiner, Rudolf: Schriften zur Erkenntnisschulung. 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. v. Christian Clement, m. einem Vorw. v. Gerhard Wehr [SKA Bd. 7], Stuttgart: Frommann-Holzboog 2015.– Wie vor allem aus Steiners Vortragswerk ersichtlich wird, geht er zudem von einer historischen und kulturellen Pluralität von „Schulungs-" oder „Einweihungswegen" aus.

48 GA 343a, 221–223 (11. Vortrag, 1.10.1921, nachmittags). Hierin sieht Steiner, wie er im Weiteren ausführt, auch den wahren Kern von Luthers Gnadenlehre (die bewusstseinsgeschichtlich freilich ganz anders zu verorten sei als die augustinische, welche noch unmittelbar in überpersönli-

> Um dieser Erbsünde entgegenzuwirken, meine lieben Freunde, da gibt es keine Selbsterlösung, da gibt es eben nur die Erlösung durch den Christus, die Erlösung durch den Anblick des durch das Mysterium von Golgatha gehenden Christus.[49]

Andererseits müsse aber auch der Mensch das Seine beitragen. Mit Blick auf die persönlichen Sünde bleibe er verantwortlich. Sie müssen durch „Selbsterlösung" in wiederholten Erdenleben ausgeglichen werden. Erlösung von der *überpersönlichen* Sünde durch göttliche Gnade und Erlösung von der *persönlichen* Sünde durch Arbeit an sich selbst greifen nach Steiner also *ineinander*. Insofern stellt seine Lehre, zumindest wie sie im Priesterkurs erscheint, eine Variante des Synergismus dar.[50] So sagt Steiner:

> So, meine lieben Freunde, kann es keine andere Erlösung von der Erbsünde geben als diejenige durch den Christus Jesus; die anderen Sünden sind Folgesünden. Die individuellen Sünden werden von dem Menschen begangen, weil er eben durch die Erbsünde schwach sein kann, zur Sünde hinneigen kann. Diese individuellen Sünden finden ihren Ausgleich in dem, was durch Selbsterlösung erreicht werden muß; sie müssen durch Selbsterlösung im Verlaufe des irdischen oder überirdischen Lebens ausgeglichen werden. Dasjenige aber, was die Ursünde ist, die Mutter aller übrigen Sünden, das konnte nur durch die Erlösungstat des Christus aus dem Menschengeschlechte herausgenommen werden.[51]

Ob dieser Synergismus auch für Steiners Anthroposophie als Ganze gilt, soll hier dahingestellt bleiben. Nach meinem Eindruck hat er seine Ideen ausgesprochen kontextbezogen entwickelt; darin geht er womöglich so weit, dass man gar nicht

---

chen Kategorien habe sprechen können). – Die Unterscheidung zwischen „überpersönlicher" und „persönlicher" Sünde entwickelt eine Unterscheidung weiter, die Steiner erstmals 1914 formuliert: „Wir müssen unterscheiden die Folgen einer Sünde für uns selbst, und die Folgen einer Sünde für den objektiven Weltengang"; für erstere bleiben wir selbst verantwortlich, letztere nimmt Christus auf sich. Steiner, Rudolf: Christus und die menschliche Seele. Über den Sinn des Lebens. Theosophische Moral. Anthroposophie und Christentum [GA 155], Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1994, 176–194 (Christus und die menschliche Seele: 3. Vortrag, Norrköping, 15. Juli 1914), hier 183.

49 GA 343a, 400 (19. Vortrag, 5.10.1921, nachmittags).

50 Zander ist allerdings im Gegenteil der Meinung, Steiner habe ein Entweder-Oder zwischen Gnade und Selbsterlösung behauptet (Zander: Selbsterlösung, 208) und beruft sich dabei auf folgendes Zitat: „Erlösung oder Selbsterlösung, das ist das aut-aut, das eben auftritt" (GA 343a, 334, 17. Vortrag, 4.10.1921, nachmittags). Aus dem Kontext des Zitates wird jedoch deutlich, dass Steiner mit diesen Worten eine *von ihm abgelehnte* Position charakterisiert: „Erlösung oder Selbsterlösung, das ist das aut-aut, das eben auftritt. Man glaubt, man könne die Anthroposophie einfach als unchristlich bezeichnen, weil man meint, sie müsse von einer Selbsterlösung des Menschen sprechen. Nun, die Sache liegt nicht so. Dieses aut-aut ist eigentlich für die Anthroposophie gar nicht so, wie man es annimmt, vorhanden" (ebd.).

51 GA 343a, 401–402 (19. Vortrag, 5.10.1921, nachmittags).

von *der* Anthroposophie, sondern von mehreren Anthroposophien sprechen muss. Wenigstens im Kontext der Christengemeinschaft spielen dabei Gnadenvorstellungen aber eine größere Rolle, als Zander nahelegt. Das Wort „Gnade" taucht auch in der Liturgie der Menschenweihehandlung – auf die Priesterinnen und Priester der Christengemeinschaft, im übrigen „Lehrfreiheit" genießend, verpflichtet sind – mehrfach auf; eine Stelle darin kann man sogar als explizite Zurückweisung der sogenannten Werkgerechtigkeit verstehen:

> Wir können vor Dir nicht Werke tun; wir möchten vor Dir die Sünde besiegen durch Christus, durch den Du, o Vatergott, schaffest, gesundest und durchseelest, durch Christus, durch den Du, im Verein mit dem heilenden Geist, vollziehest die Offenbarung, die Raumesordnung, den Zeitenlauf.[52]

Weil Neuhaus dies alles wohlbekannt ist, zielt seine Frage nicht auf die allgemeine Sünde, die durch Gnade erledigt ist, sondern spezifisch auf die persönlichen Sünden, um die wir uns nach Steiner – durch Christus dazu befähigt – dann doch noch selber kümmern müssen. Und was Neuhaus dabei als Problem aufgeht, ist nicht der Widerspruch zur Rechtfertigung des Sünders durch Gott allein; Neuhaus ist kein Protestant. Was ihm aufgeht, ist ein Problem, das sich für die Wirksamkeit der sakramentalen Buße ergibt: Wenn ich meine persönlichen Sünden bekannt und die Lossprechung dafür empfangen habe, sind meine Sünden dann wirklich von mir genommen – oder sind sie es nicht? *Das* möchte Neuhaus wissen. Steiner erwidert mit einer Bekräftigung seines Synergismus: Dass man eine persönliche Sünde begehe, liege in der Schwäche begründet, welche die allgemeine Sünde herbeiführe. Christus habe uns von der allgemeinen Sünde und der daraus resultierenden Schwäche befreit, womit wir uns nun vor der Aufgabe sähen, auch den persönlichen Teil der Sünde abzutragen. Freilich könne die Kirche auch hier dem Einzelnen gewisse Lasten abnehmen. Steiner bemerkt:

> [S]obald wir von der Kirche reden als einer ernsthaftigen Gemeinschaft, kann auch noch mit Einschluß der Karmaströmung durchaus gelten, daß die Kirche als solche gewisse Dinge mit auf sich nimmt, die der einzelne in seinen Taten tut, wodurch also die Kirche eine Art Kollektivkarma übernehmen würde. Da ist natürlich dann wiederum die Gegenleistung die Zugehörigkeit zur Kirche."[53]

Hier werden der einstmals verbreiteten katholischen Vorstellung, die Kirche verfüge über einen sogenannten Gnadenschatz, neue Begriffsgewänder umgelegt, die aus Karma- und Reinkarnationsideen gewoben sind. Aber das ist Neuhaus

52 Zitiert in GA 343a, 467 (22. Vortrag, 7.10.1921, vormittags).
53 GA 343a, 430 (21. Vortrag, 6.10.1921, nachmittags).

nicht genug. Er insistiert: Ist durch das Sakrament der Buße „das Böse wieder gut gemacht“?[54] Steiner bejaht; doch dann verläuft sich der Dialog in Andeutungen zur „Kraft“, die dabei wirken soll. Was es damit auf sich hat, wird einige Tage später deutlich, als Neuhaus, sich als hartnäckig erweisend, auf seine Frage noch einmal zurückkommt:

> Wenn wir uns von den persönlichen Sünden durch Selbsterlösung befreien müssen, wozu bedarf es da eines sakramentalen Bußaktes? Und wenn doch, wie wirkt dieser sakramentale Bußakt?

Steiner darauf:

> Die persönliche Sünde beziehungsweise der ganz persönliche Teil der Sünde, wie ich das einmal dargestellt habe, muß in Selbsterlösung abgetragen werden. Aber ist es dann nicht möglich, bei etwas, was der Mensch durch sich selbst vollbringen soll, ihm dabei zu helfen? Das widerspricht ja durchaus nicht dem Selbstausgleichen, daß man ihm dabei hilft, daß man seine Kraft stärkt. Da ist also die sakramentale Handlung im wesentlichen das Kraftstärkende.[55]

Weiß Neuhaus nun, ob nach Steiner das Bußsakrament die persönliche Sünde wirklich und wahrhaftig abnimmt oder nicht? Wohl kaum. Ein Jahr später – während des Dornacher Priesterkurses im Herbst 1922, bei dem Neuhaus nicht mehr anwesend ist – wird Steiner deutlicher: „Und es spricht zur Feigheit der Menschen, wenn man sagt: Eure Sünden werden euch abgenommen“.[56] Die persönlichen Sünden bleiben demnach der Selbsterlösung aufgetragen, sie werden durch das Bußsakrament nicht beseitigt. Dank Christus ist die Sünde nicht „zum Tode“; dank Christus *können* die eigenen Verfehlungen – dank Christus *müssen* sie aber auch durch den Menschen selbst „zum Ausgleich“ gebracht werden.[57] Vor diesem Hintergrund besteht die Wirkung des Bußsakraments lediglich darin, den Menschen zu stärken. Und im Kern soll es sich bei diesem „Kraftstärkende[n]“ – das, wie Steiner zu Neuhaus sagt, bei *allen* sakramentalen Handlungen das Wesentliche sei! – wohl um ein inneres Erleben handeln, die sich bei den Empfangenden einstellt und sie unterstützt. Zwar ist das „Kraftstärkende“ für Steiner keinesfalls Einbildung, sondern Realität, aber eben eine Realität, die sich erst durch deren Erfahrung erschließen und wirksam werden kann. Wieder sind wir an dem Punkt, zu

54 GA 343a, 431 (21. Vortrag, 6.10.1921, nachmittags).

55 GA 343a, 640 (29. Vortrag, 10.10.1921, nachmittags).

56 Steiner, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, Bd. III: Vorträge bei der Begründung der Christengemeinschaft [GA 344], Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1994, 155 (13. Zusammenkunft, 19.9.1922). Zander (Selbsterlösung, 201) schlägt diesen Satz irrtümlich dem Gespräch mit Neuhaus zu.

57 GA 344, 155 (13. Zusammenkunft, 19.9.1922).

dem auch die Debatte um die Transsubstantiation geführt hat: Neuhaus geht es um die Wirksamkeit des Sakramentes durch das Handeln der Kirche und den Vollzug des Sakraments als solchen, unabhängig davon, was man dabei erfahren oder erleben mag. Was Steiner evozieren will, ist aber *gerade* dies Erfahren und Erleben. Für Steiner ist und bleibt der Durchgang zum Sakramentalen das Subjekt.

5 Resümee

Damit komme ich zu meinem Resümee. Nähe und Differenz zwischen Neuhaus und Steiner haben womöglich exemplarischen Charakter für Nähe und Differenz zwischen Katholizismus und Christengemeinschaft bzw. Anthroposophie. Eine Nähe liegt darin, dass sakramentalen Vollzügen hier wie dort eine zentrale Bedeutung zukommt, und hier wie dort sollen sie – mehr als bloße Symbole – mit einer göttlichen Wirklichkeit untrennbar verbunden sein. Eine wesentliche Differenz liegt darin, dass die Anthroposophie als Kind der Moderne den *Zugang* zum Sakramentalen über das Subjekt erschließen möchte. Wirksam ist deshalb nicht das Sakrament als solches, sondern die Erfahrung, die es evoziert. Auch wenn der *Gegenstand* dieser Erfahrung als real gedacht wird, bleibt er *ohne* Erfahrung unzugänglich und damit folgenlos. Für den vormodern verwurzelten Katholizismus dagegen kommt Erfahrung erst nachrangig hinzu. Es ist die Kirche, die den Zugang zum Göttlichen eröffnet, und die Sakramente wirken – unabhängig vom Erleben des Subjekts – *ex opere operato*, durch den Vollzug der Sakramente selbst.

Theologiegeschichtlich geht die Vorstellung vom *ex opere operato* auf das vierte Jahrhundert zurück.[58] Ursprünglich trat man damit dem Donatismus entgegen, der die Gültigkeit sakramentaler Handlungen davon abhängig machte, ob der Spender ihres Vollzuges würdig sei.[59] Der allgemeinere Sinn des *ex opere operato* liegt darin, die Beteiligten von überhöhten moralischen oder geistlichen Ansprüchen zu entlasten. Weder Spendende noch Empfangende müssen spirituelle Akrobatinnen und Akrobaten sein. Sie brauchen sich nicht in erhabene Zustände, Stimmungen oder Gedanken zu versetzen. Wird der Ritus korrekt und in der rechten Intention vollzogen, ist er „gültig“. Freilich mag dies mitunter einen lieb-

58 Zur Definition des Begriffes siehe Faber, Eva-Maria: Ex opere operato – ex opere operantis, in: LThK[4], Bd. 3 (1995), Sp. 1085. Den (römisch-)katholischen Gesprächsstand zum Thema während Neuhaus' Lebzeiten kann man entnehmen Faulhaber, L. [Ludwig]: Sakramente, in: LThK[2], Bd. 3 (1937), Sp. 80–90, hier Sp. 83–85.

59 Steiner wird während des Priesterkurses im Herbst 1921 auch auf dieses Problem explizit angesprochen, bleibt darauf aber eine Antwort schuldig: GA 343a, 250 (13. Vortrag, 2.10.1921, nachmittags).

losen Ritualismus begünstigen. Demgegenüber kann ein esoterisch inspirierter Ritus attraktiv erscheinen, der die „übersinnliche“ Welt konkret erfahrbar machen will. Doch was, wenn sich das Versprechen spiritueller Erfahrung nicht erfüllt – und Überforderung und Frustration zurückbleiben?

Bibliographie

[Ohne Autorenangabe:] Constantin Neuhaus. Pfarrer an der Predigerkirche Basel zum Gedächtnis [Nekrolog], Trimbach-Olten: Georg Rentsch 1942

Anonymus d’Outre Tombe [=Valentin Tomberg]: Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, hg. v. Martin Kriele / Robert Spaemann, m. einer Einführung v. Hans Urs von Balthasar, Freiburg i.Br.: Herder 1983, erw. Auflage ^{3}1993

Casel, Odo: Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg i. Br.: Herder 1923

Debus, Michael: Schuster, Hugo, in: Kulturimpuls Biographien, https://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=1229 (23.4.2022)

Dörnemann, Michael: Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter, Tübingen: Mohr Siebeck 2003

Faber, Eva-Maria: Ex opere operato – ex opere operantis, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, Freiburg i.Br.: Herder ^{4}1995, Sp. 1085

Faulhaber, Ludwig: Sakramente, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, Freiburg i.Br.: Herder ^{2}1937, Sp. 80–90

Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i.Br.: Herder, ^{10}2016

Neuhaus, Constantin: Die Frage der Aufbewahrung des heiligen Sakramentes in der Kirche von England, in: Internationalen Kirchliche Zeitschrift 16/1926, 193–223; 17/1927, 28–50.83–106

——— Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche, in: Internationale Kirchlichen Zeitschrift 23/1933, 99–118, 129–159; 24/1934, 101–126

Spaemann, Robert: Der letzte Gottesbeweis, München: Pattloch 2007

Steiner, Rudolf: [GA 1] Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1987

——— [GA 2] Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2003

——— [GA 31] Gesammelte Aufsätze zur Kultur- und Zeitgeschichte 1887–1901, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1989

——— [GA 155] Christus und die menschliche Seele. Über den Sinn des Lebens. Theosophische Moral. Anthroposophie und Christentum, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1994

——— [GA 343a] Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, Bd. II: Spirituelles Erkennen – Religiöses Empfinden – Kultisches Handeln, Dornach: Rudolf-Steiner Verlag 1993

——— [GA 344] Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, Bd. III: Vorträge bei der Begründung der Christengemeinschaft, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1994

——— Schriften. Kritische Ausgabe [SKA Bd. 5]: Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte. Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung – Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums, hg. u. komm. v. Christian Clement, Stuttgart: Frommann-Holzboog 2013

——— Schriften zur Erkenntnisschulung. 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. v. Christian Clement, m. einem Vorw. v. Gerhard Wehr [SKA Bd. 7], Stuttgart: Frommann-Holzboog 2015

Stieglitz, Klaus von: Reinkarnation und Auferstehung. Bedingungen und Grenzen des Dialogs mit Anthroposophie und Christengemeinschaft, in: Religiöser Pluralismus und das Christentum, hg. v. Michael Bergunder, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 125–141

Suter, Adrian: Altkatholische Kirchen, in: Konfessionskunde, hg. v. Johannes Oeldemann, Paderborn: Bonifatius/Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 247–274

Thiede, Werner: Der kosmische Christus bei Rudolf Steiner und Teilhard de Chardin, in: Evangelische Theologie 72/2011, 461–475

Waldstein, Michael: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics, in: Communio 11/1984, 13–27

Zander, Helmut: Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900, in: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900, hg. v. Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer, Wien: V&R unipress/Vienna University Press 2020, 201–237

Ansgar Martins

Katholizismus als esoterischer Sehnsuchtsort

Siegfried Kracauers „transzendentale Obdachlosigkeit“ und die Aporien deutscher Sinn-Suche nach dem Ersten Weltkrieg

Abstract: Siegfried Kracauer (1889–1966) is chiefly known as a film theorist, sociologist, and Marxist critic of mass culture. However, after World War I, he began his literary career with writings on his spiritual quest within the alternative religious milieu. Kracauer yearned for a divine whole that encompassed both the world and the heavens. His interests extended to new religious and esoteric movements and prophetic figures, as well as to Catholicism: „the medieval church“ appeared to him as a harmonious counterimage to the crises of the present. Even though Kracauer's esoteric philocatholicism primarily operated through clichés, it provides insight into the potential affinities between these phenomena. Over the course of the 1920s, Kracauer himself turned away from both and adopted a critical ideological stance rooted in the biblical prohibition of (divine) images.

Die Begriffe Katholizismus und Esoterik funktionieren nicht auf derselben Ebene: Während niemand bestreiten würde, dass es Katholizismus gibt, ist Esoterik ein umstrittener Sammelbegriff, den Esoterikforscher:innen ungern definieren und dessen analytischen Nutzen außerhalb von Esoterikforschung und Journalismus viele anzweifeln. Wo von Esoterik die Rede ist, geht es meist um ‚alternative‘ oder ‚nichthegemoniale‘ Erscheinungen der europäischen (und inzwischen globalen) Religionsgeschichte und Randfiguren der Wissenschaftsgeschichte – wie Mesmerismus und Spiritismus, populäre Astrologie und moderne Theosophie, Freimaurerei, New Age und das unübersichtliche Reich von Alternativmedizin und spiritueller Wellnessphilosophie. Ich verwende hier die Begriffe Katholizismus und Esoterik, um mich einer konkreten historischen Position – Siegfried Kracauers (1889–1966)[1]

1 Vgl. zu Kracauers Wanderungen durch die Weimarer Weltanschauungskulturen Craver, Harry T.: Reluctant Skeptic. Siegfried Kracauer and the Crises of German Culture, New York/Oxford: Berghahn 2017, der Kracauers Verhältnis zu Katholizismus und Protestantismus untersucht, aber seine Beziehung zu Esoterischem sowohl theoretisch ausspart als auch seine Auseinandersetzung mit konkreten esoterischen Prophetenfiguren wie Hermann Keyserling und Rudolf Steiner nicht behandelt. Poley, Jared: Siegfried Kracauer, Spirit, and the Soul of Weimar Germany, in: Revisiting the Nazi Occult. Histories, Realities, Legacies, hg. v. Monica Black / Eric Kurlander, New York: Camden House 2015, 86–102, stuft Kracauers Analyse autoritärer, morbider und dunkler Tenden-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-011

– zu nähern, die zu beiden in einem konfliktreichen Verhältnis steht. Um *Esoterik* geht es im vorliegenden Text im Sinne des „Modern German Occult Revival“:[2] das weite Feld von Lebensreform, Neuromantik und Anthroposophie zu ‚charismatischen‘ Meisterfiguren wie Stefan George und Hermann Keyserling. Zu deren Kreisen und Schulen kam ein beträchtlich größerer, schwer greifbarer Umkreis von spirituellen Suchern, die sich nacheinander oder gleichzeitig mehreren Heilslehren anschließen konnten oder sich nur zeitweilig oder oberflächlich dafür interessierten. Einer davon war Kracauer, der sich als „Wartender“ verstand, als Zaungast ebenso bei Keyserling und Rudolf Steiner wie bei Martin Buber umsah und alle am Ende verwarf. Im selben Zeitraum begeisterte er sich, wie hier zu zeigen ist: nicht zufällig, auch für Katholisches. Um *Katholizismus* geht es also nicht im Sinne kirchlicher Zugehörigkeit – Kracauer war Jude –, sondern als Sehnsuchtsort und Projektionsfläche einer esoterischen Sinn- und Heilssuche. Das imaginäre Idealbild einer dogmatisch festgefügten Ganzheit des Glaubens verursacht zwar bei vielen heutigen Esoteriker:innen Abwehrreflexe, erschien Kracauer aber als Vorbild der religiösen Vergemeinschaftung, die er sich selbst wünschte.

1 Transzendentale Obdachlosigkeit: Kracauer und die Sinnstiftungsversuche nach dem Ersten Weltkrieg

Siegfried Kracauer[3] ist für filmtheoretische, filmgeschichtliche und soziologische Schriften bekannt, mehr noch als Freund und Korrespondenzpartner berühmterer Zeitgenossen wie Walter Benjamin und Theodor W. Adorno. Er war promovierter Architekt, nie direkt universitär angebunden, aber sehnte sich stets nach Philosophie: Er spielte lebensphilosophische, phänomenologische, existenzialistische und marxistische Entwürfe durch, ohne sich je ganz damit zu identifizieren.

---

zen im deutschen Kino als „occult study“ einstuft, insofern es um Irrationales, (Alp-)Träume und Visionen geht, führt aber weder Kracauers Kenntnisnahme des Okkultismus noch okkulte Einflüsse auf die Weimarer Filmgeschichte aus. Fischer, Peter S.: Weimar Controversies. Explorations in Popular Culture with Siegfried Kracauer, Bielefeld: Transcript 2020, 17–66, nutzt Kracauers Texte als Ausgangspunkt für eine eigene Analyse des spiritistischen Milieus der 1920er.

2 Vgl. zur Einführung Treitel, Corinna: A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern, Baltimore/London: Hopkins University Press 2004; Staudenmaier, Peter: Esoteric Alternatives in Imperial Germany, in: Revisiting the Nazi Occult, 23–41.

3 Vgl. im Folgenden Später, Jörg: Siegfried Kracauer. Eine Biographie, Berlin: Suhrkamp 2016.

Aus seinen vielfältigen Arbeitsgebieten ist im Folgenden vor allem eines relevant: Kracauer koordinierte bis zu seiner Flucht aus Deutschland 1933 das Feuilleton der *Frankfurter Zeitung* und entwarf dort im ideenpolitischen Handgemenge eine ideologiekritische Philosophie, zu deren folgenreichsten Ausläufern die kritische Theorie der „Frankfurter Schule" gehört. Erst in seinen letzten Büchern *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality* (1960) und *History: The Last Things Before the Last* (posthum erschienen 1969) formulierte er dann monographisch eine sowohl pragmatistische als auch humanistische eigene Theorie aus, eine Philosophie der „Lebenswelt", deren kontingenten Charakter zu beschreiben nicht eigentlich der Philosophie, sondern Film und Historiographie obliege. Kracauer wurde vom scheinbar Abwegigen, Übersehenen und Verschwiegenen angezogen. Auf diese Weise entstanden Feuilletons über den Aufstieg von Schreibmaschinen und den Untergang von Tintenfässern oder seine frühen Buchprojekte zur Metaphysik von Detektiv-Romanen, über die Kultur der abhängig Beschäftigten in Berlin um 1930 und den Operetten-Komponisten Jacques Offenbach.

Als aufmerksamer Beobachter gesellschaftlicher und geistiger Moden war Kracauer auch „ein hochempfindliches Aufzeichnungsinstrument der geistig-religiösen Strömungen und Tendenzen der Weimarer Republik."[4] Er stritt sich mit Martin Buber und Franz Rosenzweig als Protagonisten einer erneuerten jüdischen Religionsphilosophie ebenso wie mit den Vertretern des rechts-esoterischen „Tat-Kreises", berichtete über katholische Akademikerkongresse und neoreligiöse Bewegungen wie die Anthroposophische Gesellschaft oder Keyserlings „Schule der Weisheit". Nicht zuletzt rezensierte er eine beachtliche Menge Literatur zu all diesen Themen. Kracauers Feuilleton-Berichte über das „Weltanschauungs"-Labyrinth der Weimarer Republik stellen eine in der Religionsforschung bislang kaum genutzte Quelle dar. Auch ich werte im Folgenden weniger seine konkreten zeitgeschichtlichen Analysen als seine eigenen religionsphilosophischen Hintergrundannahmen aus. In dem autofiktionalen Roman *Georg*, in dem Kracauer den eigenen ideologischen Wandlungen der 1920er Jahre ein retrospektives Denkmal setzte, schilderte er ein Ineinander von soziologischer und spiritueller Orientierungslosigkeit. Soziologisch beschrieb er die Struktur einer kapitalistischen Öffentlichkeit, in der sich das nervöse Individuum aus Furcht vor der eigenen Überflüssigkeit auf die Suche nach einer höheren Seins-Ordnung begibt und in der Vielzahl angebotener höherer Ordnungen dann noch umso mehr verliert.[5] Obwohl eine literarische Darstellung natürlich nie als biographisch zuverlässige Quelle gelten kann,

4 Bauschulte, Manfred: Religionsbahnhöfe in der Weimarer Republik. Studien zur Religionsforschung 1918–1933, Marburg: Diagonal 2007, 53.

5 Vgl. zur Einführung in Kracauers kulturpessimistische Position um 1920, die „Sinn-Verlust" als „einziges Thema" umkreisen, Später: Siegfried Kracauer, 52–131; Mülder, Inka: Siegfried Kra-

findet sich darin zumindest Kracauers retrospektiver Eindruck der bürgerlichen Weimarer Esoterik-Szene.

> Die Abende sind im Saal eingesperrt, in dem die Redner reden, viel zu lang, denkt Georg gewöhnlich, und er versteht überhaupt nicht, daß die Leute freiwillig die Vorträge besuchen [...]. Oft finden auch Diskussionen statt, in denen die verschiedensten Redner hintereinander reden, lauter einzelne Reden, die sich gar nicht auf die Hauptrede beziehen, denn jeder der Redner hat schon seine eigene Rede bereit und hört nur sich selber zu, aber er, Georg, muß sie alle mitanhören [...]. Das ist die Öffentlichkeit, diese Massen, diese Reden, diese hellerleuchteten Säle, [...] die ihn von den Abenden trennen, in denen die Menschen frei herumwandern dürfen, ja, jetzt ist er mitten in der Öffentlichkeit, nach der er sich so gesehnt hat, und wird von ihr allmählich zerrieben.[6]

„Zerrieben" zwischen allerlei Gruppen, die Erlösung versprechen, aber am Ende doch nicht einhalten können – Kracauer hatte sie alle selbst besucht, über jede von ihnen in der *Frankfurter Zeitung* geschrieben und fasste sie in *Georg* in einem pittoresken Absatz zusammen:

> Die Anthroposophen möchten übersinnliche Gelüste in ihm erregen, während die Schulreformer bestenfalls sinnlich sind und alles aus dem Kind selber entwickeln wollen, das dann vielleicht niemals zu Dostojewski gelangte, über den häufig Vorträge gehalten werden, durch die er gezwungen wird, zu einem Russen zu zerschmelzen und auf die Erlösung zu warten, freilich nur für kurze Zeit, denn sofort danach vollzieht sich der Untergang des Abendlandes, bei dem er sich wieder verhärten muß, bis endlich Graf Keyserling erscheint, der ihn von neuem aufweicht, weil er sämtliche Gegensätze harmonisch miteinander versöhnt, eine einzige Harmonie, die nur eine Stunde lang vorhält, und so schwankt er verloren übers Meer der Öffentlichkeit.
>
> ‚Man müßte einen Halt haben ...'[7]

Der letzte Ausruf Georgs zeigt die autoritäre politische Grundhaltung, die Kracauer in den frühen 1920er Jahren selbst eingenommen hatte und ab Mitte der 1920er Jahre umso schärfer kritisierte: Es ging nicht um Öffnung, sondern „Halt", um Schutz vor einer Öffentlichkeit, die als weites, kaltes „Meer" erschien und das Individuum ertränkte. Kracauer positionierte sich um 1920 für „echte" Autorität und gegen Individualismus, er gierte nach einem „Meister des Wegs", einem „Führer", dessen „Seele" das „Gemeinwesen einer idealen Verfassung näher

cauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913–1933, Stuttgart: J. B. Metzler 1985, 19–48.

6 Kracauer, Siegfried: Georg, in: ders.: Werke, hg. v. Inka Mülder-Bach, Frankfurt am Main/Berlin 2004–2012, Bd. 7, 257–516, S. 320.

7 Ebd., 320–321.

bringt.“[8] Er lebte so unfreiwillig – und darunter leidend – die Paradoxie des religiösen Suchers aus: Der anti-individualistischen Sehnsucht nach „Halt“ und einer vorgegebenen Ordnung, steht der individualistische Eklektizismus gegenüber, sich auf dem esoterischen Marktplatz nach dem passenden Angebot umzusehen.[9] Kracauers Interessen auf diesem „Weltanschauungs“-Markt umfassten (1.) die durch Stefan George inspirierte *Suche nach Kreis und Meister*, nach einer religiösen Gemeinschaft, deren Zusammensetzung sich an der göttlichen Offenbarung eines großen Einzelnen aufhängt. Als solche Gemeinschaft hatte er die Gemeinde des ‚charismatischen‘ Frankfurter Rabbiners Nehemia Anton Nobel erlebt („er war ja ganz Geist – was die anderen lehren, das *war* er“[10]) – seine kritischen Berichte zu Auftritten Steiners, Keyserlings und Bubers entsprangen zwar derselben Suche, fielen aber enttäuscht aus; (2.) Die pan(en)theistische Idee einer *lebenden Natur*, die sich (3.) im Ideal der *monistischen Vereinigung von Geist und Welt* manifestierte („es gibt einen rational nicht zu bestimmenden Zustand wundersamer Art, in dem man die Kluft nicht mehr fühlt, die den Geist von der Natur trennt“[11]) und die er (4.) in einer synkretistischen Vielzahl mythologischer Bilder wiederzufinden meinte: Der „Zustand wundersamer Art“ war nichts anderes als „den alten Gott Pan zu belauschen“, das „sichtbare Licht“ dieser Welt war zugleich das „Lächeln“ der gnostischen „Sophia“ („Ist das nicht schön?“)[12] und „[a]uch die chassidische Mystik hat (nach Buber) in der Natur die Schechine gesucht und gefunden“.[13] Zwar fügte Kracauer Sophia und Schechina nicht auch noch Maria hinzu, aber das Ganzheitsideal lag auch seinem damaligen Bild von Katholizismus zugrunde. Die Kirche war eine wohlgeordnete, heile Welt, ein „Obdach“, unter dem sich alles Seiende an den ihm göttlich zugewiesenen Platz fügte. Rückblickend fasste er 1947 diese Sehnsucht distanziert zusammen und ordnete die Sehnsucht nach Totalität einer Geschichte der sukzessiven deutschen Faschisierung zu:

> Wer auch immer diese entscheidenden Jahre in Deutschland erlebte, wird sich an die Sehnsucht nach einem geistigen Obdach erinnern, von der die Jungen und die Intellektuellen besessen waren. Die Kirche konnte viele auf ihre Seite ziehen, und der Enthusiasmus, den

8 Kracauer, Siegfried: Das Wesen des politischen Führers [1921], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 211–220, S. 216.

9 Vgl. zur marktförmigen Transformation des sakralen Komplexes und die Geburt neoreligiöser Bewegungen unter diesen Bedingungen Wolfgang Eßbach: Religionssoziologie, Bd. 2: Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, München: Wilhelm Fink 2019.

10 Kracauer, Siegfried an Leo Löwenthal, 24.1.1922, in: dies.: In steter Freundschaft. Briefwechsel, Springe: Zu Klampen 2003, 35.

11 Kracauer an Löwenthal, 16.10.1921, in: dies.: Briefwechsel, 26.

12 Ebd.

13 Kracauer an Löwenthal, 9.3.1922, in: dies. Briefwechsel, 41.

> diese Konvertiten über ihre neu erworbene Sicherheit an den Tag legten, stand in seltsamem Gegensatz zu dem Versuch einer Gruppe junger Männer, die im katholischen Glauben erzogen waren, die kirchliche Politik zugunsten linker Sympathien zu beeinflussen. Es besteht auch kein Zweifel daran, daß das Anwachsen kommunistischer Sympathisanten teilweise das Resultat des Zaubers war, den der orthodoxe Charakter der marxistischen Doktrin auf viele geistig Schutzlose ausübte, die auf der Suche nach einem sicheren Zufluchtsort waren. In ihrer Angst, allein gelassen zu sein, strömten die Leute in Scharen zu Wald- und Wiesenpropheten, die wenige Jahre später in Vergessenheit geraten sollten. Der Anthroposoph Rudolf Steiner war der letzte Schrei dieser Zeit: er ähnelte Hitler darin, daß er eifernd seine verstiegene Weltanschauung in abscheulichem, kleinbürgerlichem Deutsch an den Mann brachte.[14]

Diese „Bewußtseinssphäre" beschrieb Kracauer mit einem aus Georg Lukács' *Die Theorie des Romans* geborgten Ausdruck als geistige, ideelle oder „transzendentale Obdachlosigkeit":[15] ein Begriff, der sowohl epistemische („transzendentale") Unverbindlichkeit als auch die ideologische Krisenhaftigkeit der Moderne bezeichnen sollte. Kracauer verwandte ihn zunächst nach 1921 für seine eigene religiös-existenzielle Gefühlslage, später distanziert als *terminus technicus*, um die historischen und sozioökonomischen Bedingungen zu beschreiben, unter denen eine solche autoritäre Sehnsuchtsstimmung entstehen und breite gesellschaftliche Schichten erfassen konnte. Im Rückblick erschien ihm diese Atmosphäre primär als Vorgeschichte des Nationalsozialismus. Eine solche *reductio ad hitlerum* ist in der Esoterikforschung ebenso unbeliebt wie Kracauers Konstruktion der Weimarer Kinogeschichte als Weg „von Caligari zu Hitler" in der Filmwissenschaft. Das ist insofern verständlich, als weder die deutsche Religionsgeschichte noch die deutsche Filmgeschichte sich in der Vorgeschichte des Nationalsozialismus erschöpft. Aber der Nationalsozialismus brach eben auch nicht plötzlich über Nacht herein, sondern bereitete sich lange vor, auch auf religiösem Gebiet. Nach 1945 war es nötig, die Kulturgeschichte neu zu deuten, um die Möglichkeit einer solchen Katastrophe zu verstehen und vor ihrer Wiederholung zu warnen – und das versuchte neben anderen Kracauer. Das Studium seiner eigenen religionsphilosophischen Texte der frühen 1920er Jahre hilft, die autobiographischen Ambivalenzen dieser Prozesse zu verstehen: Er schrieb darin eben selbst nicht explizit über Esoterik und deutschen Faschismus, sondern über seinen Wunsch nach einer allumfassenden Autorität.

Zu Autoritarismus und Hierarchie als möglichen Parallelen von Esoterik und Katholizismus kommen aber noch weitere Aspekte wie Kracauers damaliges Stu-

14 Kracauer, Siegfried: Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films [1947], in: ders.: Werke, Bd. 2.1, 132.

15 Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Berlin: Paul Cassirer 1920, 23–24.

dium der Phänomenologie hinzu, heißt hier: die philosophische Versenkung in die Gegenstände der sinnlichen Welt. Die phänomenologische Aufmerksamkeit für die Dingwelt hielt Kracauer bis in sein Spätwerk fest. Die wissenschaftliche Moderne habe es versäumt, die Menschen in ein „Sinn"-erfülltes Verhältnis zu ihrer materiellen Umwelt zu bringen. Die rituelle Sinnstiftung, wie sie ihm in der Liturgischen Bewegung begegnete, lehnte er ab, doch letztendlich installierte er an dieser Stelle später seine Theorie filmischer Erfahrung der sinnlichen Realität. Gleichwohl liegt in diesem (jedenfalls im Vergleich zum Protestantismus) eminent *sinnlichen* Zugang zum Religiösen eine Strukturparallele von esoterischer und katholischer Religiosität bei Kracauer oder Lukács – und vermutlich manch anderer Grenzgänger.

2 Das Versickern des Sinnes und die Faszination für die katholische Ordnung des Kosmos

2.1 Georg Lukács über den „Aufbau der transzendentalen Orte"

Die von Lukács übernommene Geschichtsphilosophie der „transzendentalen Obdachlosigkeit", die Kracauer im „Sinn-Vakuum" nach dem Ersten Weltkrieg erfüllt sah, soll beschreiben, wie sich der „Aufbau der transzendentalen Orte", die epistemische Stellung der Menschen zur Welt, zwischen Antike und Moderne verändert. „Ob hier unser Weitergehen (als Steigen oder als Sinken: gleichviel) der Grund des Wechsels ist, oder ob die Götter Griechenlands von anderen Mächten vertrieben wurden: nicht hier ist der Ort darüber zu sprechen."[16] Als ausgemacht gilt nur, dass es sich um eine Zerfallsgeschichte handelt, den Weg von einer vermeintlichen spirituellen Ur-Einheit zum „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit".[17]

Die Details lesen sich wie ein neuromantisches Geschichtsmärchen: Es war einmal, in „seligen Zeiten", dass ein helles Licht den Himmel und das Leben der Menschen erfüllte. Der „Sternenhimmel" bot „die Landkarte der gangbaren und zu gehenden Wege [...], denn das Feuer, das in der Seele brennt, ist von derselben Wesensart wie die Sterne".[18] Mit diesem Ursprungsmythos von einer goldenen Welt des Altertums, „weit und doch wie das eigene Haus",[19] begann nicht nur *Die*

16 Lukács: Die Theorie, 20.
17 Ebd., 168.
18 Ebd., 9.
19 Ebd.

Theorie des Romans (1921), er brachte Kracauers ganzes Werk zum Klingen. Noch sein spätes Hauptwerk *Theory of Film* (1960) antwortete in abgewandelter Form auf diese Vision und spielte auf Lukács' Titel an. Und seine erste Monographie *Soziologie als Wissenschaft* (1922) eröffnete er mit demselben Bild der „sinnerfüllten Epoche": Höherer „Sinn" überflutet die Erde, spannt den Himmel auf und gestaltet das Leben, „es ist überall Gottes voll, selbst der Stein noch zeugt vom göttlichen Wesen".[20] Doch diese Paradiesvorstellung diente nur als Kontrastfolie einer Gegenwart, deren „Sinn" versickert schien und die, deshalb nur, menschlicher Interpretationsanstrengung bedürfe: deshalb also Romantheorie, Soziologie – Wissenschaft. Denn „Philosophie ist eigentlich Heimweh", meinte Lukács mit Novalis, sie drückt die Sehnsucht und Suche nach der verlorenen Ordnung der Welt aus, sie ist ein Symptom dessen, dass das göttliche Obdach der Antike zerfallen ist. In Kracauers Worten „spaltet sich" die Welt

> in die Mannigfaltigkeit des Seienden und das der Mannigfaltigkeit gegenübertretende Subjekt. Dieses Subjekt, das vorher einbezogen war in den Reigen der die Welt erfüllenden Gestalten, entsteigt nun vereinsamt dem Chaos [...,] vor seinem Blick öffnen sich die unermeßlichen Reiche der Realität. Hinausgeschleudert in die kalte Unendlichkeit des leeren Raumes und der leeren Zeit.[21]

Lukács erzählte so den Weg von Homer zu Dostojewski, vom Heldenepos zum krisengeschüttelten Subjekt des modernen Romans. Kracauer interessierte sich weniger für die Literaturtheorie als für die geschichtsmetaphysische Herleitung der an sich selbst und anderen wahrgenommenen spirituellen Orientierungslosigkeit. Lukács beginnt mit antiken Epen und setzt das Versickern der göttlichen Sinn-Einheit mit dem Ende der griechischen Antike gleich. Allerdings faszinierte ihn auch die katholische Kirche, die er als vergeblichen Versuch sah, die „unheilbaren Risse" zwischen Subjekt und Objekt zu überbrücken:

> So ward aus der Kirche eine neue Polis; aus der paradoxen Verbundenheit der in unrettbarer Sünde verlorenen Seele mit der absurden, aber gewissen Erlösung ein beinahe platonisches Hineinleuchten des Himmels in die irdische Wirklichkeit; aus dem Sprung die Stufenleiter der irdischen und himmlischen Hierarchien. Und bei Giotto und Dante, bei Wolfram und Pisano, bei Thomas und Franciscus wurde die Welt wieder rund, übersichtlich und zur Totalität: der Abgrund verlor die Gefahr der tatsächlichen Tiefe.[22]

Was Lukács an der katholischen Kirche faszinierte, war die Vorstellung einer in sich sinnvoll aufgebauten Stufenabfolge vom Himmel zur Erde: Um den irrepara-

20 Kracauer, Siegfried: Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung [1922], in: ders.: Werke, Bd. 1, 8–101, S. 12.
21 Ebd.
22 Lukács: Die Theorie, 20.

blen „Sprung“ in der vermeintlichen vormaligen Ganzheit zu mildern, sei ein hierarchisch gegliederter Übergang erschaffen worden. Die Engelhierarchien des Dionysius Areopagita, die Ordnungen der kirchlichen Hierarchie und die Herrschaftshierarchie der Feudalgesellschaft erschienen Lukács in der Harmonie eines neuplatonischen Sphärenmodells.

2.2 Kracauers Katholizismus oder die „schöne runde Einheitstorte“ des Mittelalters

Schon Jahre vor der Lukács-Lektüre 1921 hatte Kracauer Katholisches in der Gestalt eines seiner philosophischen Lehrer kennengelernt: Max Scheler, der vom Judentum zum Katholizismus konvertiert war und nach Kracauers Urteil [1917] „vom Boden des Katholizismus aus eine tiefgründige Deutung unserer Zeit und des Krieges gibt und zugleich Wege für die Zukunft zu weisen unternimmt.“ Kracauer überzeugte daran die innere Kohärenz: „Wo immer wir auf eine solche Weltanschauung aus einem Gusse stoßen, muß sie uns ein Labsal dünken im Vergleich mit jenem flachen, unerträglichen und sich so breitmachenden Liberalismus unserer Tage, der alles toleriert, weil er an nichts gebunden ist.“[23] „Weltanschauung aus einem Gusse“ war ihm um 1920 das wichtigste Kriterium für spirituelle Satisfaktionsfähigkeit, weil er sich den gewünschten „Sinn“ als Ganzheit erträumte. Auch die katholischen Jugendbünde, die sich nach dem Ersten Weltkrieg aus der kirchlichen Jugendpflege entwickelt hatten, schätzte er aus konservativer Perspektive, denn sie seien weniger individualistisch als sonstige jugendbewegte Strömungen. „Was der Protestant vom Subjekt her sucht und etwa im Bekenntnis zum völkischen Ideal zu finden glaubt, ist dem Katholiken als objektive Heilswahrheit gegeben.“[24] Die religionsphilosophische Grundthese lautet: Eine Religiosität, die aus dem individuellen Wunsch entspringt, bleibe subjektiv und künstlich, weil sie das Absolute erfolglos aus einem Relativen (sich selbst) ableiten wolle. Gott ist demnach entweder ganz da und ganz wahr – oder gar nicht.

Kracauers allmähliche Entfernung von seinem imaginären Katholizismus stellte sich auch als Distanzierung von dem vormaligen Lehrer Max Scheler dar, dessen Buch *Das Ewige im Menschen* er als unfreiwilligen Relativismus charakte-

23 Kracauer, Siegfried: Neue Bücher [1917], in: Werke, Bd. 5.1, 24–29, S. 27–28 [Rez. zu: Scheler, Max: Krieg und Aufbau. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher 1916].
24 Kracauer, Siegfried: Eine Woche der Jugendbewegung [1921], in: Werke, Bd. 5.1, 297–302, S. 300.

risierte: Scheler scheitere daran, eine universalistisch-aufklärerische Vernunft-Theologie mit einer dazu beziehungslosen phänomenologischen Erkenntnistheorie und seinem katholischen Bekenntnis kohärent zu verbinden. So verwickle Scheler sich in argumentative Widersprüche, in denen sich die ontologische Unmöglichkeit seiner Konstruktion des Ewigen zeige.[25] Auch in seinem Scheler-Verriss lobte Kracauer allerdings die „dem katholischen Wesen eigene kontemplative Geisteshaltung".[26]

Mit Lukács konnte Kracauer dieses Katholizismus-Bild 1921/22 zur pessimistischen Geschichtstheorie ausbauen. Während Lukács in der Kirche nur eine Resurrektion der Polis sah, war ein „im Mittelalter" verorteter Katholizismus für den frühen Kracauer das höchste Ideal. „Die katholische Welt des reifen Mittelalters" sei „ein sinnerfüllter Kosmos gewesen, dessen Einheit nicht auf dem Willen der Iche zur Gemeinschaft, sondern auf dem Durchdrungensein einer gläubigen, natürlich gegliederten Menschheit von der geoffenbarten göttlichen Heilslehre beruhte."[27] Der „Gesamtmensch" wurde von einer verbindlichen Tradition, heiligen Vorbildern und einer überindividuellen göttlichen Autorität zusammengehalten – eine statische Welt ohne Bedarf für Individuierung oder Freiheit. Kracauer gestand innerhalb dieser Welt durchaus eine Art von Veränderung oder Entwicklung zu, aber diese war nicht mit Ideen wie allgemeinem Fortschritt oder individuellem Lernen verbunden, sondern entspreche dem Weg durch die Hierarchien von unten nach oben. Das Bild dafür ist die erhabene Höhe des gotischen Doms, dessen „gutes Unendlichkeitsstreben" sich aus der „Enge" des Irdischen „sehnsüchtig" gen Himmel reckt, dessen Fundamente aber in „der vieltürmigen winkligen Stadt" stehen, „in deren Giebelhäusern man sich geborgen fühlt", während sich über ihm „sanft" der Himmel „wölbt", der „mit seligen Gestalten bevölkert ist."[28] Das „Unendlichkeitsstreben" läuft in dieser Welt konfliktfrei ab: Sowohl der Boden als auch die himmlischen „Sphären" bieten Halt und „Heimat". Kracauers Mittelalterwelt besteht aus hübschen, sauberen Städtchen mit pittoresken Giebeln, Erkern und Kirchen, darüber schweben Engel und Heilige durch den allzeit blauen Himmel. Entsprechend zerbrach für Kracauer der „Sinn" im „Abendland"

25 Kracauer, Siegfried: Katholizismus und Relativismus [1921], in: Werke, Bd. 5.1, 309–317 [Rez.: Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen. Bd. I: Religiöse Erneuerung. Leipzig: Der Neue Geist 1921.

26 Kracauer: Katholizismus, 315.

27 Kracauer, Siegfried: Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit [1922], in: Werke, Bd. 5.1, 363–372, S. 365.

28 Ebd., 368.

mit „dem Erlöschen des Katholizismus“,[29] also mit der Reformation als vermeintlichem Anfang von Pluralismus, Individualismus, Unverbindlichkeit und anderen Degenerationserscheinungen. „Aus der sinndurchglühten, organisch miteinander verknüpften Gestaltenvielheit scheidet sich immer deutlicher das Ich als der alleinige Träger aller Substanz ab.“[30] In den „Mittelpunkt der Welt“ gestellt, verlor das „Ich“ seine objektive Verankerung und alles versank im Chaos. Kracauer wusste zwischen *sola scriptura*, dem Erkenntnis-Subjekt der Aufklärung und dem Innerlichkeitsindividualismus der romantischen „Person“ zwar theoretisch zu unterscheiden. Aber er setzte sie aber als Symptome desselben Problems gleich und ließ die ganze Konstruktion in einer als kalt, formal und rationalistisch denunzierten Gegenwart enden. Freiheit war eine Katastrophe.

Dabei blieb – wie auch schon bei Lukács – letztlich unklar, was die ganze Krise ausgelöst habe, ob eine Eitelkeit des Ich am Anfang stand, irgendein heilsökonomischer Mechanismus oder gar nur innerweltliches Geschehen. Der frühe Kracauer formulierte keine Theorie des Sündenfalls und trug keine Geschichtsmetaphysik vor, die den Fall als notwendigen Bestandteil einer Heilsgeschichte zurechtgebogen hätte. Die Reformation stellte zwar den ersten Schritt zum individualistischen Zerfall des „Kosmos“ dar und Kracauer freute sich, wenn „scharfblickende Katholiken […] mit […] gewichtigen Argumenten […] gegen die weltanschauliche Position des deutschen Protestantentums ins Feld“ zogen.[31] Aber auch eine willentliche Restauration der „Kirche“ stand nicht auf dem Plan, denn das wäre ja ein individualistisch-voluntaristischer Akt und somit Teil des Problems statt der Lösung. Von „einer neuen Kirche zu träumen“ sei „vermessen“ und „romantisch“, möglich allein „stilles Warten“ und das „Nichttun der Einkehr, das uns in den Zustand der inneren Bereitschaft versetzt“ sowie die Abwendung vom vermeintlich abstrakten deutschen Idealismus zugunsten der „Zuwendung der ganzen Seele zu der von ihr erfaßbaren echt konkreten Wirklichkeit unseres Lebens“.[32] Gott musste sich schon von selbst neu offenbaren, damit die Menschheit gerettet werde. „Es muß das schon der Liebe von oben überlassen bleiben, die über dem greisen Faust einen runden Himmel ausspannt und ihm […] selige Scharen zum Willkommensgruß entgegensendet.“[33]

Kracauers katholische Sehnsucht bezog ihre Plausibilität nicht aus dem Glauben an die christliche Offenbarung oder der Gewissheit einer neuen, sondern nur aus dem holistischen Ideal einer geordneten Welt – und dieses Ideal funktionierte

29 Kracauer: Soziologie, 12.
30 Kracauer: Deutscher Geist, 366.
31 Ebd., 371.
32 Ebd.
33 Ebd., 372.

als Gegenbild zur als chaotisch und zerrissen erlebten Gegenwart. Schon manche Zeitgenossen beschrieben Kracauers Krisendiagnose und seine Obsession für alles, was „katholisch riecht", als langweilig und repetitiv – am pointiertesten Franz Rosenzweig:

> Und dann erfahren wir zum soundsovielten Male, daß ‚wir' in einer zerborstenen zerbrochenen zersplitterten und chaotischen ‚Zeit' leben, aus der ein ‚religiöses Suchen' sehnsüchtig sich die Finger leckt nach jener großen schönen runden Einheitstorte, die ‚im Mittelalter' ein gütiger Konditor einer ‚gottnahen' Menschheit fertig ins Haus lieferte, zum Weltanschauungsnachtisch.[34]

Die Sehnsucht nach dem „sinnerfüllten Kosmos" eines Fantasy-Mittelalters war aber keine Idee, die Kracauer längerfristig befriedigte.

2.3 Konversions-Anthropologie: *Georg* und das Eigenleben der Parolen

Einen religions- und politikgeschichtlich desillusionierenden Rückblick auf die Weimarer Zeit und die eigene Rolle darin legte Kracauer in seinem bis 1934 verfassten, aber erst posthum veröffentlichten Roman *Georg* nieder. Wie alle autobiographische und autofiktionale Literatur ist sie als historische Quelle für seine Lebens- und Erfahrungsgeschichte mit Vorsicht zu genießen. Aber unabhängig davon, was wir hier über Kracauer als Person lernen, handelt es sich zumindest um eine intelligente Interpretation der Sinn-Sucher um 1920 aus der Sicht eines Augenzeugen. Im letzten Kapitel wirft der vormalige Schüler und Geliebte, Fred (das literarische Pendant des jungen Adorno), der Hauptfigur, Georg, vor, sich ideologisch andauernd umentschieden und insgesamt nichts damit erreicht zu haben:

> Ich erinnere mich, daß du zu einer Zeit stark religiös warst. Später bist du, glaube ich, vom Religiösen abgekommen, und wahrscheinlich hältst du heute wieder wo anders. Du hast dich immer rasch gewandelt, mein Freund, und sicher immer gemeint, deine augenblickliche Wahrheit sei die letzte.[35]

Georg, der gerade seine Anstellung bei der Zeitung aufgrund seiner marxistischen Positionen verloren hat, muss im Stillen leider zugeben, dass das zutrifft. Bevor er am Ende des Romans in der Masse versinkt, über der sich ein Sturm zusam-

34 Rosenzweig, Franz an Martin Buber, 11. Oktober 1922, in: ders.: Briefe und Tagebücher Bd. 1, Dordrecht: Springe 1979, 835.
35 Kracauer: Georg, 511.

menbraut, hat er zahlreiche weltanschauliche Positionen durchlaufen und doch mit keiner von ihnen die Welt verändert, sondern eher die Tragik und Falschheit aller möglichen Weltverbesserer und ihrer Projekte kennengelernt. Auf seiner Reise durch das Weimarer „Weltanschauungs"-Buffet macht Georg auf seiner Suche nach „Ordnung" und „Halt" auch beim Katholizismus Station: „Ich meine nicht irgendeine staatliche Ordnung, sondern eine, die wie der Katholizismus einem Glauben entspringt",[36] erklärt er seiner utopisch-spirituell gestimmten Freundin Frau Bonnet, vermutlich die literarische Version von Margarete Susman, die die Welt verändern und „die Herzen revolutionieren" will („aber wie viele sind schon ganz Herz"?[37]), Georg dagegen meint, es brauche die holistische Ordnungskraft von Dogmen, um den „ganzen" Menschen zu ergreifen. Gesagt, getan – Georg sucht den Jesuitenpater Quirin auf, dessen Vorträge und Predigten ihn inspirieren. Der lebt in einem Haus, das zwar mit Möbeln vollgestopft ist, aber streng und leer wirkt, wird von einer Haushälterin umsorgt und hat ein undurchdringliches Gesicht, das den unsicheren Georg nervös macht.

> Ich bin allein, dachte Georg, und suchte gewaltsam den Pater zu erreichen. Er bekannte, daß er sich danach sehne, einen Glauben zu haben. Er sagte, daß er die Lehren der Kirche bewundere. Er sagte, daß er die Tatsache der Dogmen begreife. Ich stehe außen, versicherte er, ich bin nur von außen. Es war ihm zumute, als ob er an einer Außenwand emporklettere und immer wieder herunterfalle. Der Pater erwiderte: Sie beurteilen die Lage zweifellos richtig. Die Menschen leben in der Anarchie und denken nicht an ihr Heil. Georg empfand einen flüchtigen Stolz darüber, von einem Jesuitenpater bestätigt zu werden, der Glaube war leicht. Pater Quirin lehrte auch an der Universität. Er hatte wunderschöne Hände, die sich nicht regten, und gebrauchte lauter Wendungen, die so unbemerkt hinschlüpften wie er selbst über das Linoleum. In seinen Vorträgen, die für Andersgläubige bestimmt gewesen waren, hatte er ganz ähnlich gesprochen.[38]

Im weiteren Gespräch aber prallt Georg dann ab, weil er sofort doch kritische Fragen hat und die Antworten Pater Quirins ausweichend oder bestätigend ausfallen, statt ihn herauszufordern. Im Verlauf des Gesprächs muss er kurz an seinen jugendlichen Geliebten Fred denken, den er sich gegenüber dem Pater jedoch nicht zu erwähnen traut. Auch daran fällt ihm auf, dass die allumfassende Ganzheit, die er sich vom Katholizismus wünscht, tatsächlich gar nicht alles umfasst und jedenfalls nicht ihn. Am Ende verabschiedet sich Georg hastig und eilt die Treppe hinunter. Die Episode bei Pater Quirin ist aber nicht das Ende von Georgs katholischen Sympathien – im Gegenteil. Als Journalist schreibt er (wie ja auch

36 Ebd., 207.
37 Ebd.
38 Ebd., 325–326.

der reale Kracauer[39]) kurz darauf einen Artikel über Jugendbewegungen und kann sich dabei nur für die katholische erwärmen, während „die Wandervögel mit ihren Klampfen und Bändern, die fortwährend durch die Natur zogen, überall Feuer entzündeten und so jung taten, als hätte niemand vor ihnen gelebt“,[40] ihm unangenehm unverbindlich und viel zu individualistisch vorkommen. Dafür erfährt er starken Gegenwind, erlebt aber in der Redaktion auch die irritierende Situation, dass ihm die eigenen Aussagen plötzlich von anderen vorgehalten werden:

> Aber Herr Krug hatte sich offenbar nicht nur die von Georg angeführten Argumente zu eigen gemacht, sondern sie mittlerweile noch erweitert und ausgeschmückt. Wie ein Glaubenseiferer wetterte er gegen die Gefühlsschwelgerei in der Jugendbewegung, die niemals zu einer Gemeinschaft führen könne, und belehrte Georg über die Vorzüge katholischen Lebens. Der lauschte angestrengt und vergaß aus Höflichkeit, daß er das alles selber vorhin gesagt hatte.[41]

Die Eigendynamik von Argumenten und Überzeugungen, die nie logisch, sondern in Stimmungen begründet sind und erstaunlich wenig mit den Menschen zu tun haben, die sie vertreten, ist eines der zentralen Themen des Romans. Georg findet sich immer wieder in Diskussionen geworfen, in denen er aus einer grundsätzlichen Skepsis heraus zunächst einmal Gegenargumente zu den politischen und religiösen Glaubensbekenntnissen vorbringt, mit denen er konfrontiert ist – und hat diese Bekenntnisse dann im nächsten Kapitel zur Überraschung der Leser selbst verinnerlicht. Unterdessen scheinen alle Idealisten und Ideologen ihren eigenen Ideologien und Idealen performativ zu widersprechen: Niemand verhält sich aggressiver als die Pazifisten, während die Marxisten libertär-avantgardistische Charaktere sind, die gegen bürgerlichen Individualismus polemisieren. Parolen und Phrasen führen in *Georg* ein Eigenleben, das sich über die sie vortragenden Menschen längst hinweggesetzt hat. Die vermeintliche Tiefe der „Innerlichkeit“ ist der Ort der größten Oberflächlichkeit. Mit solchen sprachkritischen Beobachtungen zur Ära der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ nimmt Kracauer diskurstheoretische Intuitionen Foucaults vorweg,[42] schildert aber vor allem die Hoffnungslosigkeit der von ihm porträtierten ideologischen Grabenkämpfe.

---

39 Vgl. Kracauer: Eine Woche der Jugendbewegung, 300.

40 Kracauer: Georg, 328.

41 Ebd.

42 Vgl. Kramer, Sven: Vergesellschaftung in der Sprache. Zu Kracauers Romanen Ginster und Georg, in: „Doch ist das Wirkliche auch vergessen, so ist es darum noch nicht getilgt“. Beiträge zum Werk Siegfried Kracauers, hg. v. Jörn Ahrens / Paul Fleming / Susanne Martin / Ulrike Vedder, Wiesbaden: Springer 2016, 59–79.

3 Der Weg ins Profane

3.1 Kriminalgeschichten als Karikaturen des Absoluten

Kracauers Bruch mit Scheler und sein partieller Distanzgewinn gegenüber der Phänomenologie (auch Husserls) gingen mit neuen Versuchen einher, die metaphysische Sinnlosigkeit seiner Zeit zu beschreiben und führten zunächst zu existenzialistischen Experimenten mit Kierkegaard. Zwischen 1922 und 1925 arbeitete er an einem zu Lebzeiten unveröffentlichten Manuskript über das ‚triviale' Genre der Kriminalromane, deren Handlungsstrukturen und kleinbürgerlich-juristische Moralvorstellung er einerseits als den Herrschaftsbereich der seelenlosen, kalten Ratio identifizierte. Diese gefallene Wirklichkeit sei andererseits zugleich auch eine Karikatur der wahren. Kracauer begründete seine Zeitkritik nun nicht mehr horizontal-geschichtlich, sondern vertikal-metaphysisch: Anstelle des historischen „Sinn"-Verlusts beschrieb er – strukturell neuplatonisch – dessen Versickern auf dem Weg durch die „Sphären" von oben nach unten. *Der Detektiv-Roman. Eine Deutung* interpretierte Kierkegaards „Stadien" der Entwicklung (ästhetisch, ethisch, religiös) als distinkte, aber einander durchdringende ontologische Regionen, in deren unterster, der ästhetischen, sich die Menschheit unter dem Aspekt ihrer Entfremdung vom „Absoluten" bewege. In der höchsten „Sphäre, der ‚religiösen' nach Kierkegaard, in der die Namen sich erschließen, steht das Selbst in der Beziehung zu dem oberen Geheimnis", doch „Gott [...] zerstiebt in den unteren Orten zur bloßen Idee oder entschwindet gar in den Schatten, den wirklichkeitsleere Entitäten und nichtige Relationen werfen". Es sei jedoch möglich, die in dieser Schattenwelt vorfindlichen „Zerrbilder" an ästhetischen Beispielen – wie eben den Detektiv-Romanen – zu kritisieren, „ihre Bedeutung aus den Hüllen" der Schattenwelt zu reißen und sie „so lange zu transformieren, bis sie verwandelt in dem Koordinatensystem hohen Sphärenorts wiederkehren".[43] Diese Transformation war ein epistemischer Vorgang und nicht schon der Vollzug der Erlösung: Die „Gemeinschaft hohen Sphärenorts" könne nicht willkürlich wiederhergestellt werden. Die „Aufhebung" der ganzen Misere „ist vom Menschen aus nicht zu fassen und nicht allein zu bewirken", sondern geschieht erst, „wenn die Zeit sich erfüllet", doch die biblische „Botschaft von ihr [...], sie schimmert, vielfältig gebrochen, in die niederen Regionen herein",[44] scheint in Märchen auf und sogar in den Filmen Charlie Chaplins, wenn dessen Figuren am Ende unverdienterweise doch noch gerettet werden. Diese „Botschaft" entziehe sich umso mehr, je mehr man sie erreichen wolle.

43 Kracauer, Siegfried: Der Detektiv-Roman. Eine Deutung, in: Werke, Bd. 1, 105–209, S. 109.
44 Ebd., 116–117.

Trotz des neuen theoretischen Ansatzes zeigten die Bilder der „hohen Sphäre“, die Kracauer in *Der Detektiv-Roman* entwarf, noch deutlich die philokatholische Ausrichtung seiner Religionsphilosophie: Die Hotelhalle als Warteraum der Vereinzelten präsentierte er etwa als Negativ der „Gemeinde“, die sich auf ein verbindliches liturgisches Zentrum hin ausrichtet. Der Detektiv lebt – hier mochte Kracauer an Sherlock Holmes denken – „[d]em katholischen Priester gleich [...] im Ausnahmezustand des Zölibats, allenfalls von einer Haushälterin betreut, die aber bei seinem Mangel an sexuellen Bedürfnissen nur für die Wäsche, die opulenten Mahlzeiten und die Koffer sich bemühen muß“.[45] Der Status der Ehelosigkeit sei dem Auftrag, die Gemeinschaft miteinander und zum Absoluten zu verbinden, überhaupt angemessen: ein „Zeichen“ von „Verbannung und Heimsendung“.[46]

Kracauer verwies aber im Verlauf der 1920er Jahre immer stärker darauf, dass alle, die versuchten, das Jenseitige direkt zu erreichen, es sicher verfehlten. Hatte er früher darauf gehofft, Gott möge sich neu offenbaren, sah er nun immer mehr menschliche Eigenständigkeit vor. Allein die kritische Beschäftigung mit den Problemen der Gegenwart schaffe die Räume frei, die ermöglichen, dass das Andere eintreten kann. „Denn nur wer in die Wirklichkeit dringt, kann von dem Überwirklichen ergriffen werden“, andernfalls „vernichtete“ er „die Voraussetzungen des Erstrebten“ und „das Messianische [...] verflüchtigte sich, wenn um seinetwillen die Wirklichkeit verflüchtigt würde“.[47] In diesen 1925 verfassten Sätzen aus dem Schlusskapitel deutet sich schon die Entwicklung an, mit der Kracauer in den folgenden Jahren das Profane zur entscheidenden Arena erklärte: Die Fähigkeit, aktuelle gesellschaftliche Konflikte zu adressieren und kritisieren war nun das Kriterium, anhand dessen er über die Relevanz und Legitimität religiöser Überzeugungen urteilte.

3.2 Kracauers Katholiken: Akademiker, Sozial- und Liturgie-Reformer

Der phantastische Charakter von Kracauers Mittelalter-Bild darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sich auch mit real existierendem Katholizismus beschäftigte:[48] Er verfolgte etwas die Aktivitäten von katholischen Intellektuellen wie Romano Guardini und Ernst Michel, die Katholizismus als „Lebensrichtung“ und

45 Ebd., 147.
46 Ebd., 114.
47 Ebd., 206–207.
48 Vgl. Craver: Reluctant Skeptic, 175–181.

„geistige Form“ erneuern wollten,[49] oder berichtete 1923 und 1925 für die *Frankfurter Zeitung* ausführlich über Tagungen des katholischen Akademikerverbands.[50] Der zweiteilige Bericht von der Ulmer Tagung 1923 beschwor die „neu hervorbrechende Lebenskraft der Kirche“,[51] die es verstehe, gegenüber der richtungslosen Gegenwart ein Leben in der geordneten „Mitte“ zwischen Höherem und Diesseits zu entwerfen. Besonders begeistert war Kracauer von dem Religionsphilosophen Romano Guardini, den er als „Führer“ der (von ihm ebenso wie von seinem Romancharakter Georg bewunderten) katholischen Jugendbewegung schätzte und bei dessen Reflexionen zur Liturgie er sich länger beschäftigte. In seiner Rezension zu Guardinis *Liturgische Bildung* (1923) lobte er die Zeitkritik, von der aus Guardini die gemeinschaftsstiftende Kraft katholischer Sozialisation betone. Guardinis Programm war aber schon eine reflexive „Säkularisierungsfolge“: Guardini versuchte nicht zuletzt, der Gefahr einer ‚Erosion‘ katholischer Milieus durch eine erneuerte Messe – und eine komplexe Zeichentheorie religiöser Handlungen – entgegenzukommen, damit die Kirche für Laien wieder attraktiver würde.[52] Kracauer bezweifelte in einem letzten Schritt, „daß das Einwachsen in liturgisches Tun jene Verknüpfungen wieder herstelle, die Guardini meint“,[53] denn solche „Verknüpfungen“ konnte nur Gott selbst knüpfen. Im Bericht zur Tagung des Katholischen Akademikerverbands in Innsbruck 1925 bewertete er die dortigen Vorträge viel kritischer und nach einem neuen Maßstab: der Fähigkeit, sich auf die Analyse gesellschaftlicher Probleme einzulassen.

> Vielleicht kommt es auf religiöser Seite [...] darauf an, ein umgekehrtes sagrifizio del’intelletto zu vollbringen und mitten hineinzusteigen in die profanen Auffassungen, die heute in den Massen mächtig sind, da anders möglicherweise auf eine Umwandlung der sozialen Einrichtungen nie und nimmer zu hoffen sein wird.[54]

49 Vgl. Bröckling, Ulrich: Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens, München: Wilhelm Fink 1993.

50 Vgl. zum Kontext Albert, Marcel: Zwecks wirksamer Verteidigung und Vertretung der katholischen Weltanschauung. Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39, Köln: Libelli Rhenani Bd. 35, 2010; Weiß, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg: Friedrich Pustet 2014, 159–173.

51 Kracauer, Siegfried: Die Tagung der katholischen Akademiker [I], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 674–677.

52 Vgl. Breuer, Marc: Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden: Springer 2012, 349–435.

53 Kracauer, Siegfried: Rezension zu Romano Guardini: Liturgische Bildung. Versuche, Mainz: Deutsches Quickbornhaus 1923, in: Kracauer: Werke, Bd. 5.2, 90–91.

54 Kracauer, Siegfried: Das Religiöse und das Profane. Zur Tagung der katholischen Akademiker, in: ders.: Werke, Bd. 5.2, 289–294.

Religiöse Inhalte als solche vorzutragen, laufe auf Eskapismus hinaus und konserviere damit (wenn auch unfreiwillig) denselben gesellschaftlichen Zustand, der auch einer religiösen Neubesinnung im Wege stehe.

Prägender als die Beobachtung katholischer Verbände war sicherlich Kracauers persönliche Bindung an Katholiken. Wie oben erwähnt dürfte Kracauers phänomenologischer Lehrer Max Scheler derjenige gewesen sein, der ihn auch an eine katholische Philosophie heranführte. Seine Distanzierung von Schelers *Das Ewige im Menschen* 1921 steht denn auch für seine allmähliche Ablösung von Phänomenologie wie Katholizismus, ohne einen glatten Bruch zu markieren: Kracauers spätere sozialphilosophische Essays zeigen seine tiefe Prägung durch phänomenologisches Denken und noch in seiner kritischen Scheler-Rezension unterstrich er seine katholischen Sympathien.[55] Außerdem hatte er sich für seine Kritik an Schelers Buch schon vor der Publikation die Zustimmung eines katholischen Theologen eingeholt: Zu Kracauers religiösen Austauschpartnern gehörte Ernst Michel (1889–1964) – ein prominenter Jungkatholik, der ab 1921 Direktor der Frankfurter Akademie der Arbeit und Herausgeber der linkskatholischen *Rhein-Mainischen Volkszeitung* war.[56] Noch in seinen distanzierten retrospektiven Schilderungen der „transzendentalen Obdachlosigkeit" der Weimarer Republik taucht der namentlich nicht genannte Michel als lobenswerte Ausnahme auf – wie in dem schon zitierten Satz:

> Die Kirche konnte viele auf ihre Seite ziehen, und der Enthusiasmus, den diese Konvertiten über ihre neu erworbene Sicherheit an den Tag legten, stand in seltsamem Gegensatz zu dem Versuch einer Gruppe junger Männer, die im katholischen Glauben erzogen waren, die kirchliche Politik zugunsten linker Sympathien zu beeinflussen.[57]

Für Kracauer war Michel vor allem als Repräsentant eines für Frankfurt spezifischen linken Katholizismus relevant, denn die Verbindung von religiöser Suche, gesellschaftskritischer Zeitbeobachtung und politischem Engagement war auch genau das, was ihm vorschwebte. Gemeinsam mit Tillich und Adorno nahm er freitags regelmäßig an Michels Gesprächskreisen im Café Laumer teil. Das ist vielleicht die im Zitat erwähnte „Gruppe junger Männer", die versucht habe, „die kirchliche Politik zugunsten linker Sympathien zu beeinflussen". Kracauers frühe Texte kommen verschiedentlich lobend auf Michels Haltung zurück. Auch in sei-

55 Vgl. Kracauer: Katholizismus und Relativismus.

56 Vgl. neben Breuer: Katholische Intellektuelle, den Band Weltverantwortung des Christen: Zum Gedenken an Ernst Michel (1889–1964), hg v. Arnulf Groß u. a., Frankfurt am Main: Peter Lang 1996; zu Michels Frankfurter Kontext Lowitsch, Bruno: Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung, Wiesbaden/Frankfurt: Franz Steiner 1980, 36–39, zu Kracauer und Michel vgl. Craver: Reluctant Skeptic, 71, 175–181.

57 Kracauer: Von Caligari zu Hitler, 132.

ner Kritik an Romano Guardinis Liturgie-Konzept referierte er beispielsweise auf den von Michel herausgegebenen Band *Kirche und Wirklichkeit*, weil sich die in diesem Band versammelten Stimmen nicht auf eine „formale" liturgische Erneuerung allein stützen wollten.[58]

Kracauer erwähnt Michel nicht zufällig im Zusammenhang mit der Ära der „Obdachlosen", also den neureligiösen Stimmungen um 1920. Michel war Katholik, aber sein Beispiel demonstriert nicht weniger als Kracauers, wie sehr sich die unterschiedlichen religiösen Bewegungen der Weimarer Zeit berührten. Neben Kracauer und Adorno gehörten Buber und Paul Tillich zu seinen Diskussionspartnern, auch mit im engeren Sinne esoterischen Bewegungen beschäftigte er sich: Konkret schrieb er kritische Texte und hielt Vorträge über Anthroposophie und Christentum – einen davon besprach Kracauer hymnisch in der *Frankfurter Zeitung*, die Druckfassung dieses Vortrags erschien wiederum in der esoterischen Zeitschrift *Die Tat* und führte zu einem hasserfüllten Seitenhieb auf den „Kloaken"-Schriftsteller Michel in einem Vortrag Rudolf Steiners.[59]

Neben der Beschäftigung mit den okkulten Strömungen ist eine weitere biographische Parallele zwischen Kracauer und Michel, dass sie aufgrund ihres politischen Engagements in Konflikt mit den diversen religiösen Milieus gerieten. Kracauer hatte es sich in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre mit den meisten seiner religiösen Bezugspersonen verdorben, weil er ihnen die Verdrängung politischer Probleme vorwarf, Michels Buch *Politik aus dem Glauben* (1926) war der kirchlichen Politik gegenüber so kritisch, dass es sich alsbald auf dem *Index librorum prohibitorum* wiederfand.

58 Kracauer: Rezension zu Romano Guardini: Liturgische Bildung, 91, unter Bezug auf: Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch, hg. v. Ernst Michel, Jena: Diederichs 1923.

59 Vgl. Kracauer, Siegfried: Anthroposophie und Christentum [1923], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 718–720 bzw. Michel, Ernst: Anthroposophie und Christentum, in: Die Tat: Anthroposophisches Sonderheft, Februar 1921, 851–864; Steiner, Rudolf: Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwickelung, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 203, Dornach: Rudolf Steiner 1989, 217–219. Mit Steiner und Kracauer verband Michel auch die zeittypische Apotheose von Goethes Naturphilosophie, vgl. Michel, Ernst: Weltanschauung und Naturdeutung: Vorlesungen über Goethes Naturanschauung, Jena: Diederichs 1920.

4 Folgen: Protestantische und kabbalistische Konstruktionen oder die messianische Kraft des Zerfalls

Kracauers allmähliche Entfernung von katholischen und esoterischen Neigungen in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre erfolgte mit einer negativ-theologischen Begründung, die eine Intensivierung seines jüdischen Selbstverständnisses mit marxistischen Sympathien und einem freundlicheren Blick auf Evangelisches verband. Schon 1924 deutete sich dieser Weg in einem Artikel für das *Gemeindeblatt* der Frankfurter Jüdischen Gemeinde wie folgt an:

> Dieser Atheismus, dieses Trachten, das Positive aus dem Negativen herauszuholen, [ist] nicht ohne weiteres als irreligiös abzutun; es mag vielmehr sein, daß zu solcher gott- und selbstverleugnenden Lehre auch die wahrhaft religiöse Erkenntnis treibt, das richtige Wort sei in dieser sündigen Welt zu früh gesprochen und nur dem in die Sünde Mitverstrickten könne die Rettung gelingen.[60]

Obwohl er in diesem Artikel vor allem einen Überblick zu Entwicklungen bei Katholiken (Michel, Guardini) und Protestanten (Thurneyßen, Barth, Gogarten) gab, setzte er am Anfang und Ende des Textes marxistische Ideologiekritik implizit mit dem jüdischen Namens- und Bilderverbot gleich. Die Marxisten waren ihm nun diejenigen, „die vielleicht aus nicht minder starkem Glauben heraus die heiligen Namen ungesprochen lassen."[61] Im Interesse der „Theologie" handle nur, führte er fünf Jahre später aus, wer sie zunächst „im Rücken" lasse, um ihr durch eine gesellschaftsverändernde Praxis erst wieder den angemessenen Raum zu schaffen. „Erst die Empörung in den Regionen des Materiellen, dann die Kontemplation, die um Himmels willen nicht vom Materiellen ablenken darf."[62] Diese „inverse Theologie",[63] die den Blick von den Mysterien des Himmelreichs abwendet, um in deren Licht Probleme des Irdischen zu erhellen, wurde in den folgenden Jahrzehnten zum Zentralmotiv der sog. „Frankfurter Schule", der sozialphiloso-

60 Kracauer, Siegfried: Zur religiösen Lage in Deutschland [1924], in: ders.: Werke, Bd. 5.2, 154–159, S. 155.

61 Ebd., 159.

62 Kracauer, Siegfried: Zwei Arten der Mitteilung [1929], in: ders.: Werke, Bd. 5.3, 180–187, S. 181.

63 Vgl. für einen philosophischen Kommentar dazu Kern, Alexander: Kritische Theorie ist Inverse Theologie. Über Erkenntnis bei Adorno, in: „Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt". Religion, Metaphysik, Kritische Theorie, hg. v. Dirk Braunstein / Grazyna Jurewicz / Ansgar Martins, Berlin: Neofelis 2018, 61–80, für einen theologischen Liedke, Ulf: Naturgeschichte und Religion. Zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos, Frankfurt: Peter Lang 1997, 429–457.

phischen Tradition der Kritischen Theorie. Auch ein zweites zentrales Motiv lässt sich auf Kracauer, genauer auf dessen Rezeption Lukács' zurückführen: Die Wende zum Profanen entspricht einer positiven Umwertung des Prozesses, den *Die Theorie des Romans* und der frühe Kracauer noch beklagt hatten. Das „Zerfallen der äußeren Wirklichkeit in heterogene, morsche und fragmentarische Teile",[64] also das Zerbröseln des vom „Sinn" zusammengehaltenen „Ganzen" erscheint nun als die Möglichkeit der Emanzipation von repressiven Strukturen – in den Worten von Kracauers Schüler Adorno:

> Ist die Geschichte der schuldhaften Natur die des Zerfalls ihrer Einheit, so bewegt sie zerfallend der Versöhnung sich zu, und ihre Fragmente tragen die Risse des Zerfalls als verheißende Chiffren. Darum bewährt sich Kierkegaards Meinung, daß durch die Sünde der Mensch höher stehe als zuvor.[65]

Diese merkwürdige Affirmation „des Zerfalls" grenzt sich einerseits von klassischen Vorstellungen von Geschichte als Fortschritt oder Entwicklung ab, andererseits von der kulturpessimistischen Ablehnung der Modernisierung. Die „Risse", die der „Zerfall" hinterlässt, sind die Stellen, an denen Emanzipation und Erlösung ihr Werk zu tun hätten. Wie das geschehen soll, wird allerdings höchst selten klar, weil die kritischen Theoretiker sowohl die marxistische Idee der Revolution als auch die theologische der Resurrektion stets auf die eine oder andere Weise hinterfragten und beide eher als Korrektive gegeneinander in Stellung brachten. Kracauer zufolge soll „man [...] der Theologie im Profanen begegnen, dessen Löcher und Risse zu zeigen wären, in die die Wahrheit herabgesunken ist."[66]

Ein naheliegender theologischer Bündnispartner dieses Profanations- und Zerfallspostulats war die kritische Theologie Paul Tillichs aus *Die sozialistische Entscheidung* (1933), die dem Judentum den „Bruch" mit den „Ursprungsmächten" zugewiesen hatte – diese Funktion müsse der jüdische „Geist" auch gegenüber mythologischen Tendenzen im Christentum geltend machen. „Der Geist des Judentums ist darum der notwendige und ewige Feind der politischen Romantik."[67] Kracauer legte im selben Jahr, schon aus dem Pariser Exil, Thesen über die deutsche Judenfeindschaft vor, in denen er eine ganz ähnliche (sachlich fragwürdige)

64 Lukács: Die Theorie, 132.

65 Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen [1933], Gesammelte Schriften, Bd. 2, 198. Auch in Adornos Variante der Zerfallsgeschichte hat der Katholizismus noch die Rolle der – allerdings nur scheinhaften – „Ordnung", vgl. Liedke: Naturgeschichte, 316–322.

66 Kracauer, Siegfried an Ernst Bloch, 27.5.1926, in: Bloch, Ernst: Briefe 1903–1975, hg. v. Karola Bloch u. a., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, Bd. 1. 247–248.

67 Vgl. Tillich, Paul: Die sozialistische Entscheidung [1933], Berlin: Medusa 1980, 30.

Korrespondenztheorie des Antisemitismus formulierte: Die „Zersetzung", vor der sich die an Mythos, Blut und Boden gebundenen Nazis fürchteten, entspreche tatsächlich dem jüdischen Geist, der die Natur sprenge, um die Menschen aus einem Dasein in den Schranken von Rassen und Klassen zu erlösen.[68]

Anstelle Tillichs erschien vor allem in den Jahren nach 1945 der Kabbalaforscher Gershom Scholem als Wahlverwandter, der eine sakrale Tradition mit eingebauter Aufforderung zur Profanisierung beschreibe.[69] Waren nicht laut der lurianischen Kabbala Gottes Funken nach dem Bruch der Gefäße an die menschliche Geschichte gebunden? Hatte nicht der Sabbatianismus eine Auflösung des jüdischen Gesetzes von innen her betrieben, die zur Aufklärung führte? Scholem sah die theopolitische Ausbeutung seiner Forschung durch Adorno und Co zwar nicht nur positiv. Gleichwohl zeigt diese Rezeptionsrichtung – die bis heute einen Mythos von „der jüdischen Mystik" in Geistes- und Literaturwissenschaften am Laufen hält –, dass der Weg ins Profane kein Weg war, der einfach vom Religiösen wegführte, vielmehr eine dialektische Doppelbewegung, in der sich Religiöses materialistischen Anforderungen und Profanes theologischen Zielsetzungen ausliefern sollte.

Die vermeintliche ideengeschichtliche Grundlegung dieser Profantheologie vermuteten alle Beteiligten in Konvergenzen zwischen protestantischen und kabbalistischen Strömungen. Auch Scholem verglich die radikalen Sabbatianer, besonders die Frankisten, mit „Pietisten, Anabaptisten und Quäkern" und deren Rolle für die „Ausbildung der Aufklärung im 18. Jahrhundert"[70] – letztlich ein judaistisches Pendant zu Max Webers berühmter Protestantismus-Kapitalismus-These. Historisch scheint das zweifelhaft. Die Botschaft des Frankismus darauf hinaus, Juden müssten zum Katholizismus konvertieren, um durch die Integration „der Frau" zu *Daat*, zum Wissen zu kommen: de facto ein sexualisierter Kult um die Schwarze Madonna von Częstochowa, die mit der kabbalistischen Schechina und Eva Frank identifiziert wurde. Dieser kabbalistische Marienkult führte wiederum zu einer rituellen und gesellschaftlichen Stärkung der Position von Frauen,[71] die wiederum nicht gerade zu den Kernkompetenzen der katholischen

68 Vgl. Kracauer, Siegfried: Conclusions [1933], in: Werke, Bd. 5.4, 467–472, S. 471.

69 Kracauer, Board-Member der Bollingen-Foundation, traf Scholem auf den durch die Stiftung finanzierten Eranos-Tagungen in Ascona und war für die Förderung von Buchprojekten Scholems durch die Bollingen-Foundation verantwortlich, vgl. Belke, Ingrid / Biebl, Sabine: Nachbemerkung und editorische Notiz, in: Kracauer, Siegfried: Geschichte – Vor den letzten Dingen, Werke, Bd. 4, 435–624, S. 485, 562.

70 Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich: Rhein-Verlag 1957, 330.

71 Vgl. Rapoport-Albert, Ada: Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zvi 1666–1816, New York: Oxford University Press 2011.

Kirche gehört. Neben diesen kabbalistischen und protestantischen Affinitäten Adornos und Kracauers hegten aber andere Protagonisten der Kritischen Theorie, wie Max Horkheimer und Herbert Marcuse, mehr katholische als protestantische Sympathien:

> Hat Nietzsche recht, daß die Reformation das große Unglück der Geschichte war?? Je mehr ich darüber nachdenke, je mehr glaube ich, er hatte recht. Es war nichts wirklich Befreiendes in der Reformation (look at the faces of Luther, Calvin, and the Puritans!!) ... Andererseits hätten wir wohl kaum unter den Borgias leben können: sie hätten uns auch verbrannt – aber vielleicht schneller und weniger methodisch.[72]

Insbesondere nach dem Holocaust erklärten sich die jüdischen Protagonisten der kritischen Theorie nur situativ, ironisch und augenzwinkernd zu Bündnisgenossen christlicher Denominationen. Aber Horkheimer hätte Marcuses Frage bejaht und schien in seiner pessimistischen Spätphilosophie manchmal nah an die kulturpessimistisch-philokatholischen Ansichten des jungen Kracauer zu kommen.[73]

5 Coda: Narzissmus der kleinsten Differenzen

Kracauers in den frühen 1920er Jahre formulierte panentheistische Naturphilosophie und sein Ideal einer mittelalterlichen Kirchenordnung basierten auf einem autoritären Ideal von Totalität, einer harmonischen, geordneten Welt, die keine Konflikte, weil kein Individuum kennt. Sie wird ästhetisch plausibel durch die Gliederung des Kosmos in hierarchische „Sphären", die an neoplatonische erinnern und in denen sich, romantisch-religiös verklärt, die Herrschaftsverhältnisse einer Stände-Gesellschaft spiegeln. Aus Kracauers zeitweiliger Faszination für die-

72 Marcuse, Herbert an Max Horkheimer, 7.1.1956, in: Horkheimer, Max: Briefwechsel 1949–1973, Gesammelte Schriften, Bd. 18, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer 1985, 335.
73 Vgl. etwa Pollock, Friedrich: Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in: Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 14, 172–547, S. 304–305: „*Positivismus und Protestantismus*. Beide laufen auf dasselbe hinaus: Du sollst dich an die Tatsachen halten und Wissen und Glauben streng von einander trennen. [...] Die Reformation ist die erste große Anpassung des Christentums an die Bedürfnisse des Bürgertums. [...] Der Katholizismus nimmt die Lehren des Stifters wenigstens teilweise noch ernst. Die verzeihende Liebe steht bei ihm – wenigstens grundsätzlich – im Mittelpunkt. Die Welt ist irgendwie durch Vernunft erkennbar, ebenso wie das Heil: die Kirche ist die Vermittlerin. Der Protestantismus macht aus dem Christentum eine Karikatur: der Gott, der die Liebe ist, wird zum Deus absconditus." Vgl. zum Kontext Eitler, Pascal: Gott ist tot – Gott ist rot. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt am Main: Campus 2009.

ses Leben in Ganzheit scheint aber nicht nur politische Romantik, sondern auch ein individueller Wunsch nach infantiler Regression zu sprechen: Auffällig ist die Figur der fürsorglichen Haushälterin, die sowohl in *Der Detektiv-Roman* als auch in *Georg* auftaucht und Pater Quirin beziehungsweise den Detektiv als Abbild des Geistlichen in der gefallenen Welt betreut, also eine mütterliche Funktion in deren sexfreien Leben übernimmt. Auch wenn das freilich nicht für alle Katholizismen gilt: Kracauers katholische Sehnsucht war ein regressives Bedürfnis.

Diese retroromantische Glaubens-Utopie ist nicht nur ‚ganz', sondern auch sinnlich: Kracauer interessierte sich für den ‚magischen' Glanz, den so viele in Katholizismus und Esoterik finden. Auch Kracauers Verständnis des modernen Subjekts als protestantischem Geschöpf lässt sich in einem (zugegeben sehr) abgeschwächten Sinne etwas abgewinnen: Esoterik ist hier der Wunsch protestantisierter Subjekte nach dem magischen Glanz von Katholizität. Das dürfte vielen Esoteriker:innen nicht gefallen, die auf Katholizismus allergisch oder aggressiv reagieren und „die Kirche" als dogmatisch-autoritäres Gegenbild des eigenen, selbstverständlich ganz zeitgemäßen Zugangs zum Göttlichen ansehen.[74] Angesichts der ästhetischen Parallelen zwischen Katholizismus und Esoterik (und die lassen sich anhand Kracauers katholisierender Esoterik bzw. esoterischem Katholizismus zumindest illustrieren) mag diese Abwehr-Reaktion aber auch in die Kategorie „Narzißmus der kleinsten Differenzen" fallen – „eine bequeme und relativ harmlose Befriedigung der Aggressionsneigung, durch die den Mitgliedern der Gemeinschaft das Zusammenhalten erleichtert wird."[75] Während die Ganzheits-Ästhetik zu den Parallelen von Esoterik und Katholizismus gehört, lässt sich die Differenz der esoterischen Religiosität zu den kirchlichen, wenigstens im hier relevanten deutschen Kontext nach dem Ersten Weltkrieg, eher soziologisch als doktrinär bestimmen: durch die Art der (Nicht-)Zugehörigkeit. Im Unterschied zum vergleichsweise festgelegten kirchlichen Selbstverständnis fällt der eklektische Charakter von Esoterik auf – ein Durcheinander von „Bewegungen" mit wechselhafter Anhängerschaft, die sich auf einem Weltanschauungsmarkt das je ihre zusammensucht. Kracauer fasst das in seiner Beschreibung der Anthroposophie mit den Worten zusammen, „daß viele Menschen

74 Vgl. beispielsweise Steiner: Die Verantwortung, 45, 216, der auf die oben erwähnte Kritik durch Ernst Michel (vgl. Michel: Anthroposophie und Christentum) reagierte, indem er ausgerechnet den radikalen Reformkatholiken Michel unter Rückgriff auf das Stereotyp der erkenntnisfeindlichen katholischen „Dogmen" abwehrte, wo er Michel nicht gleich als „Kloaken"-Schriftsteller beschimpfte. Zugleich gab es zahlreiche Konversionen von Theosophie/Anthroposophie zum Katholizismus (vgl. Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 1663), auch das dürfte antikatholische Aggressionen in theosophischen Milieus genährt haben.

75 Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur [1930], in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 14, hg. v. Anna Freud, London: Imago 1955, 419–506, S. 474.

vor allem deshalb der *Bewegung* zuströmen, weil sie in ihr eine Entwirrung der Daseinsrätsel erwarten, ohne sich auf das Dogma der *Kirche* stützen oder sich zur *Sekte* verengen zu müssen."[76] Diese Unverbindlichkeit nahm er selbst keineswegs als wünschenswert wahr, sondern als Krise, der er in eine neue ‚Ganzheit' entkommen wollte.

Kracauers Berührungen mit esoterischen Schriftstellern und Kreisen endeten nicht mit den 1920er Jahren: Während seiner New Yorker Jahre war er zunächst Stipendiat, in seinen letzten zehn Jahren schließlich Board-Member der C. G. Jung-nahen Bollingen-Foundation und nahm in deren Auftrag an den Eranos-Tagungen in Ascona teil. Als die Stiftung 1949 für die faschistischen Überzeugungen Jungs angegriffen wurde, war er einer von drei jüdischen Stipendiaten, die sie in einem offenen Brief verteidigten (allerdings ohne Jung zu erwähnen).[77] Kracauers Beispiel zeigt die Flexibilität des ‚esoterischen' Diskurses: die Sehnsucht nach einer Kirche als autoritärer Seinsordnung, die Warnung vor autoritären Tendenzen in religiösen Erneuerungsversprechen und die pragmatische Mitarbeit am religions- und geisteswissenschaftlichen Förderprofil der Bollingen Foundation demonstrieren nicht nur seine eigenen wechselnden politischen und philosophischen Programme, sondern die inneren Widersprüche von Intellektuellen-Religiosität im 20. Jahrhundert.

Bibliographie

Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

Albert, Marcel: Zwecks wirksamer Verteidigung und Vertretung der katholischen Weltanschauung. Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39, Köln: Libelli Rhenani Bd. 35, 2010

Bauschulte, Manfred: Religionsbahnhöfe in der Weimarer Republik. Studien zur Religionsforschung 1918–1933, Marburg: Diagonal 2007

Belke, Ingrid / Biebl, Sabine: Nachbemerkung und editorische Notiz, in Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen, Werke, Bd. 4, 435–624

Bloch, Ernst: Briefe 1903–1975, hg. v. Karola Bloch / Jan Robert Bloch / Anne Frommann / Hanna Gekle / Inge Jens / Martin Korol / Inka Mülder / Arno Münster / Uwe Opolka / Burghart Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985

Breuer, Marc: Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden: Springer 2012

76 Kracauer, Siegfried: Rezension zu Leese, Kurt: Moderne Theosophie. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart. Berlin: Furche 1921, in: Kracauer: Werke, Bd. 5.1, 417–418, S. 418; kursiv: d. Verf. Vgl. zur Anthroposophie als „Bewegung" „jenseits" von „Sekte" und „Anstalt" Zander: Anthroposophie, 418–432.

77 Vgl. Broch, Hermann / Kahler, Erich / Kracauer, Siegfried: Bollingen Foundation, in: The Saturday Review, 3.9.1949, 26, https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1949sep03/Contents/ (22.4.2022).

Broch, Hermann / Kahler, Erich / Kracauer, Siegfried: Bollingen Foundation, in: The Saturday Review, 3.9.1949, 26, https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1949sep03/Contents/ (22.4.2022)
Bröckling, Ulrich: Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens, München: Wilhelm Fink 1993
Craver, Harry T.: Reluctant Skeptic. Siegfried Kracauer and the Crises of German Culture, New York/Oxford: Berghahn 2017
Eitler, Pascal: Gott ist tot – Gott ist rot. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt am Main: Campus 2009
Eßbach, Wolfgang: Religionssoziologie, Bd. 2: Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, München: Wilhelm Fink 2019
Fischer, Peter S.: Weimar Controversies. Explorations in Popular Culture with Siegfried Kracauer, Bielefeld: Transcript 2020
Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur [1930], in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 14, hg. v. Anna Freud, London: Imago 1955, 419–506
Horkheimer, Max: Briefwechsel 1949–1973, Gesammelte Schriften, Bd. 18, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer 1985, 335
Kern, Alexander: Kritische Theorie ist Inverse Theologie. Über Erkenntnis bei Adorno, in: „Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt". Religion, Metaphysik, Kritische Theorie, hg. v. Dirk Braunstein / Grazyna Jurewicz / Ansgar Martins, Berlin: Neofelis 2018, 61–80
Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch, hg. v. Ernst Michel, Jena: Diederichs 1923
Kracauer, Siegfried: Anthroposophie und Christentum [1923], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 718–720
——— Conclusions [1933], in: ders.: Werke, Bd. 5.4, 467–472
——— Das Religiöse und das Profane. Zur Tagung der katholischen Akademiker [1925], in: ders.: Werke, Bd. 5.2, 289–294
——— Das Wesen des politischen Führers [1921], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 211–220
——— Der Detektiv-Roman. Eine Deutung, in: ders.: Werke, Bd. 1, 105–209
——— Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit [1922], in: Werke, Bd. 5.1, 363–372
——— Die Tagung der katholischen Akademiker [I, 1923], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 674–677
——— Eine Woche der Jugendbewegung [1921], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 297–302
——— Katholizismus und Relativismus [1921], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 309–317
——— Neue Bücher [1917], in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 24–29
——— Georg, in: ders.: Werke, Bd. 7, 257–516
——— Rezension zu Kurt Leese: Moderne Theosophie. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart. Berlin: Furche 1921, in: ders.: Werke, Bd. 5.1, 417–418
——— Rezension zu Romano Guardini: Liturgische Bildung. Versuche, Mainz: Deutsches Quickbornhaus 1923 [1924], in: ders.: Werke, Bd. 5.2, 90–91
——— Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung [1922], in: ders.: Werke, Bd. 1, 8–101
——— Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films [1947], in: ders.: Werke, Bd. 2.1
——— Werke, hg. v. Inka Mülder-Bach, Frankfurt am Main/Berlin 2004–2012
——— Zwei Arten der Mitteilung [1929], in: ders.: Werke, Bd. 5.3, 180–187
——— Zur religiösen Lage in Deutschland [1924], in: ders.: Werke, Bd. 5.2, 154–159
Kracauer, Siegfried / Löwenthal, Leo: In steter Freundschaft. Briefwechsel, Springe: Zu Klampen 2003
Kramer, Sven: Vergesellschaftung in der Sprache. Zu Kracauers Romanen Ginster und Georg, in: „Doch ist das Wirkliche auch vergessen, so ist es darum noch nicht getilgt". Beiträge zum Werk

Siegfried Kracauers, hg. v. Jörn Ahrens / Paul Fleming / Susanne Martin / Ulrike Vedder, Wiesbaden: Springer 2016, 59–79
Liedke, Ulf: Naturgeschichte und Religion. Zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos, Frankfurt: Peter Lang 1997
Lowitsch, Bruno: Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung, Wiesbaden/Frankfurt: Franz Steiner 1980
Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Berlin: Paul Cassirer 1920
Michel, Ernst: Anthroposophie und Christentum, in: Die Tat. Anthroposophisches Sonderheft Februar 1921, 851–864
——— Weltanschauung und Naturdeutung: Vorlesungen über Goethes Naturanschauung, Jena: Diederichs 1920
Mülder, Inka: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913–1933, Stuttgart: J. B. Metzler 1985
Poley, Jared: Siegfried Kracauer, Spirit, and the Soul of Weimar Germany, in: Revisiting the Nazi Occult. Histories, Realities, Legacies, hg. v. Monica Black / Eric Kurlander, New York: Camden House 2015, 86–102
Pollock, Friedrich: Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 14, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer 1985, 172–547
Rapoport-Albert, Ada: Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zvi 1666–1816, New York: Oxford University Press 2011
Rosenzweig, Franz: Briefe und Tagebücher, Bd. 1, Dordrecht: Springe 1979
Scheler, Max: Krieg und Aufbau. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher 1916
——— Vom Ewigen im Menschen. Bd. I: Religiöse Erneuerung. Leipzig: Der Neue Geist 1921
Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich: Rhein-Verlag 1957
Später, Jörg: Siegfried Kracauer. Eine Biographie, Berlin: Suhrkamp 2016
Staudenmaier, Peter: Esoteric Alternatives in Imperial Germany, in: Revisiting the Nazi Occult. Histories, Realities, Legacies, hg. v. Monica Black / Eric Kurlander, New York: Camden House 2015, 23–41
Steiner, Rudolf: Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwickelung, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 203, Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989
Tillich, Paul: Die sozialistische Entscheidung [1933], Berlin: Medusa 1980
Treitel, Corinna: A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern, Baltimore/London: Hopkins University Press 2004
Weiß, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg: Friedrich Pustet 2014
Weltverantwortung des Christen: Zum Gedenken an Ernst Michel (1889–1964), hg v. Arnulf Groß / Josef Hainz / Franz Josef Klehr / Christoph Michel, Frankfurt am Main: Peter Lang 1996
Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007

Helmut Zander

Robert Spaemann, Valentin Tomberg und die Reinkarnation. Ein *boundary-work* zwischen Esoterik und Katholizismus

Abstract: Robert Spaemann, philosopher and renowned professor in West Germany after the Second World War, was one of those participants in the public discourse that people listened to even if they did not agree with him. The convinced Roman Catholic was (at times) open to esoteric[1] ideas that came to him from the Anthroposophical milieu in the person of Valentin Tomberg. Spaemann partially appreciated Tomberg's ideas and explored their scope to the point of considering the concept of reincarnation. Spaemann can thus be read as an example of porous boundaries in the Catholic milieu with regard to non-hegemonic ideas.

1 Der streitbare katholische Intellektuelle

Robert Spaemann (1927–2018) war ein Mensch, der in keine Schublade passt.[2] Als streitbarer Philosoph ein *public intellectual*, der politische Debatten in Deutschland begleitete und prägte, als praktizierender römischer Katholik im Streit mit vielen Entwicklungen der Transformation seiner Kirche im 20. Jahrhundert.[3] Als politisch interessierter Zeitgenosse gegen die Atomkraft, als religiöser Mensch Mann einer prononcierten Sprache, der sich auch dann nicht scheute, Klartext zu sprechen, wenn ihm der Zeitgeist ins Gesicht wehte. Als er 1989 die Ehrendoktorwürde der Universität Freiburg im Üechtland erhielt, lautete die Begründung, dass er „ein sehr bedeutender christlich inspirierter Intellektueller, ... der – im Widerspruch zeitgenössisch – die Moderne an ihre nicht selbst gesetzten Voraussetzungen erinnert", sei.[4] Wie schwer es für Freunde wie Feinde war, Spaemann

1 Esoterik begrenze ich im folgenden auf anthroposophische Vorstellungen und namentlich diejenigen Valentin Tombergs und ihre hermetischen Kontexte.

2 Christian Spaemann, dem Sohn Robert Spaemanns, danke ich herzlich für offene Gespräche und die Freigabe von Informationen – wenngleich klar war, dass ich teilweise andere Schwerpunkte der Deutung setzen würde, als er sie für angemessen hält.

3 Die personenbezogenen Informationen in diesem Aufsatz entstammen, sofern nicht nachgewiesen, offenen Informationen aus dem Internet.

4 Brief des Dekans der Philosophischen Fakultät, Evandro Agazzi, an Robert Spaemann vom 31.8.1989, unterschrieben von Otfried Höffe. Die Formulierung dürfte von Höffe stammen, s. das

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-012

für oder gegen sich zu vereinnahmen, dokumentiert ein kursorischer Gang durch seine Positionen in ethischen und politischen Debatten.

Philosophisch verteidigte er das Naturrecht in aristotelischer Tradition, einschließlich seiner teleologischen Ausrichtung. Politisch war er schon in den fünfziger Jahren ein Gegner der atomaren Aufrüstung und gleichermaßen lebenslanger Gegner der friedlichen Nutzung der Atomkraft; auch sein Engagement für die Ökologie gehört in diesen Kontext. Zugleich vertrat er einen Personalismus christlicher Prägung, auf dessen Grundlage er Todesstrafe, Euthanasie, Abtreibung, die Liberalisierung der Sterbehilfe und homosexuelle Ehen ablehnte. Doch zugleich besaß sein Personalismus auch elastische Grenzen, etwa hinsichtlich des Verhältnisses von Menschen und Tieren. Tierversuche hielt er aufgrund der Annahme gradueller Differenzen vielfach für inakzeptabel, gegenüber erweiterten Tierrechten zeigte er sich offen. Die Laissez-faire-Pädagogik aus antiautoritären Wurzeln in ihrer von Rousseau geborgten Anthropologie unterschrieb er nicht, sie war ihm ein Verrat an Aufklärung und Christentum gleichermaßen. In der politischen Philosophie verteidigte er die Demokratie vehement, stellte aber die Geltung eines uneingeschränkten Mehrheitsprinzips infrage. Eine weitreichende Pressefreiheit verfocht er unerbittlich, auch wenn er sich dabei schützend vor rechte Zeitschriften stellen musste. In der Kritik an Übergriffen des Staates konnte er intransigent sein, seine Hochschätzung der Person hat er der etatistischen Autoritätsversuchung vorgezogen. Robert Spaemann agierte, kurz gesagt, prinzipienfest jenseits etablierter und oft stereotyper Zuordnungen, er war ein Kritiker der *political correctness – avant la lettre* (Abb. 1).

Dieser quer zu klassischen Fronten denkende Intellektuelle – ich vermeide Etiketten wie „konservativ“, „traditionalistisch“ oder „reaktionär“ – war auch in religiösen Fragen unberechenbar. Katholisch auf festem Fundament (wie er den Begriff „Fundamentalismus“ verstehen konnte[5]), scheute er gleichwohl die Verbindung mit „esoterischen“ Ideen nicht und konnte sich sogar (zeitweilig) in deren Reinkarnationsvorstellungen hineinbegeben. Genau diesen Punkt gilt es zu verstehen.

Begründungsschreiben vom ihm an den Dekan Fritz Oser vom 8.5.1989; Archiv der Universität Freiburg im Üechtland, Archives intermédiaires de la Faculté des Lettres, Dossier 485.4.

5 Spaemann, Robert: Das Wort sie sollen lassen stahn. Ein Versuch über den Fundamentalismus, in: Die Zeit, 22.12.1989, 47 f.

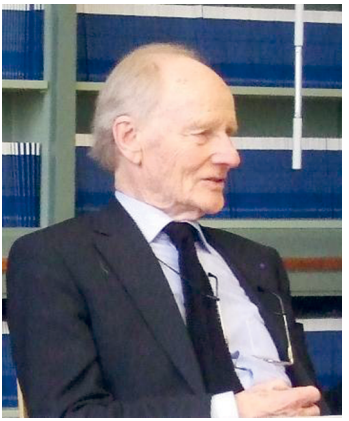


Abb. 1: Robert Spaemann (2010).
Photo: Jörg Noller. Published images, CC BY-SA 2.0 de, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=11995025.

2 Biographische Skizze

Der Beginn von Spaemanns Leben erscheint im Nachhinein wie eine Blaupause für sein traditionelle Grenzen immer wieder überschreitendes Leben.[6] Er war der Sohn der Tänzerin Ruth Krämer (1904–1936), einer Schülerin Mary Wigmans,[7] eine der bedeutenden Vertreterinnen des Ausdruckstanzes des frühen 20. Jahrhunderts, die Korsett und Tutu und die fast militärisch gegliederten Formationen des klassischen Ballett verabschiedet hatte. Sie heiratete den evangelisch getauften Westfalen Heinrich Spaemann (1903–2001), der aber aus der Kirche ausgetreten war und zur Zeit der Geburt des Sohnes Robert als Redakteur der Sozialistischen Monatshefte in Berlin arbeitete. Das Ehepaar trat 1930 in der westfälischen Benediktinerabtei Gerleve in die katholische Kirche ein und ließ den Sohn katholisch taufen. Taufpate war der „Linkskatholik" Walter Dirks, der spätere Herausgeber der „Frankfurter Hefte", ein Gegner der Atomkraft sowie der Nachrüstung Anfang der 1980er Jahre.

1936 war ein Katastrophenjahr für den jungen Robert, der als Neunjähriger seine Mutter verlor. Für seinen Vater begann damit ein neuer Lebensabschnitt, er studierte seit diesem Jahr Theologie und wurde 1942 in Münster zum katholischen Priester geweiht. Nach dem Zweiten Weltkrieg schloss er sich der *Fraternität Jesus Caritas* an, einem Säkularinstitut, das in seiner Spiritualität Charles de Foucauld nahestand. Heinrich Spaemann, der 2001 verstarb, hat den Positionen sei-

6 Die folgenden Informationen aus Spaemann, Robert: Über Gott und die Welt. Eine Autobiografie in Gesprächen, Stuttgart: Klett-Cotta 2012.
7 Ebd., 13.

nes Sohnes nicht immer zugestimmt, Spaemann bezeichnete das Verhältnis zu seinem Vater als „nicht immer konfliktfrei“.[8]

In der Schulzeit brachte Robert Spaemann eine Hitler-Karikatur fast in einen Konflikt mit der Gestapo,[9] die Familie war NS-kritisch; für Spaemann war dies ein Hintergrund seiner Bereitschaft, auch gegen den Mainstream überzeugungsfest zu bleiben. Aus seiner Familie kannte Spaemann aber auch poröse Grenzen zwischen hegemonialen und nichthegemonialen Vorstellungen. Seine Großmutter, die Mutter von Ruth Krämer, hatte den Wartegg-Test angewandt, eine Methode zur Analyse psychischer Einstellungen, bei der man wenige Striche in einem Quadrat zu einem Bild vervollständigen soll, um – so der Anspruch – ein Persönlichkeitsprofil zu erhalten. Sie hat Ehrig Wartegg, der dieses Verfahren 1939 entwickelte, auch persönlich gut gekannt.[10] Wartegg hatte Kurse in der „Schule der Weisheit“ Hermann Keyserlings besucht und dort auch die Interpretation des Buches *I Ging* durch Richard Wilhelm kennengelernt, auf den die Strichmuster zurückgehen dürften.[11] Der Vater von Spaemanns Mutter war, last but not least, Theosoph gewesen und seine Mutter zeitweilig von der Reinkarnation überzeugt;[12] man kann vermutlich von einer Offenheit gegenüber Phänomenen in diesem Haus sprechen, die man heute als „esoterisch“ qualifizieren kann.

Nach dem Krieg studierte Robert Spaemann Philosophie, Geschichte, katholische Theologie und Romanistik in München, Fribourg und Paris. Bei seiner intellektuellen Formierung dürfte der Münsteraner Kreis des Philosophen Joachim Ritter eine wichtige Rolle gespielt haben. Verteidigung und Kritik an Moderne und Aufklärung griffen ineinander, „liberalkonservativ“ hat der Politikwissenschaftler Jens Hacke die Ausrichtung dieses Kreises mit einer glücklich-ambivalenten Formulierung genannt. Die intellektuelle „Unzurechenbarkeit“ Spaemanns zeichnete diesen Kreis insgesamt aus. Der „konservative“ Philosoph Günter Rohrmoser fand sich neben dem „linken“, der SPD angehörenden späteren Bundesverfassungsrichter Wolfgang Böckenförde, während Carl Schmitt, der „Kronjurist“ des Dritten Reiches, dem Kreis nicht angehörte, aber in den intellektuellen Debatten präsent war, manchmal auch physisch. Viele der Mitglieder des Kreises besetzten später Lehrstühle, und fast alle übten auf die intellektuelle Kultur der Bundesrepublik in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg beträchtliche Wirkungen aus. Um nur exempla-

8 credo Magazin, Juni 2013, S. 82, zit. nach https://de.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Spaemann (6.6.2024).

9 Ebd., 37 f.

10 Mitteilung von Christian Spaemann.

11 Roivainen, Eka: A Brief History of the Wartegg Drawing Test, in: Gestalt Theory 31/2009, H. 1, 55–71, S. 56 f.

12 Spaemann: Über Gott und die Welt, 264.

risch einige Vertreter aus dem engeren Ritter-Kreis zu nennen: Böckenförde in der Begründung der Werte des Grundgesetzes jenseits der positivistischen Normsetzung, Rohrmoser als politischer Verfechter christlicher Werte in der politischen Kultur, der Philosoph Karlfried Gründer mit Joachim Ritter als *Spiritus rector* des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, Hermann Lübbe als liberaler Philosoph, der gleichzeitig Staatssekretär in Nordrhein-Westfalen gewesen war. In diesem Zirkel lernte Spaemann vermutlich auch den späteren Verfassungsjuristen Martin Kriele (s. u.) kennen.[13]

Spaemanns Studentenzeit mündete 1952 in eine Dissertation bei Ritter über den französischen Philosophen und Politiker Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754–1840), der so wenig in eine Schublade passt wie Spaemann selbst. De Bonald war Meisterdenker eines katholischen Royalismus und angesichts der *terreur* der Französischen Revolution auch ein Vordenker der Dialektik der Aufklärung, der schließlich ein Begründer der Soziologie wurde. Spaemanns Vorbehalte gegenüber einem radikalen Konstruktivismus in der Philosophie waren in diesem Buch bereits formuliert. Zehn Jahre später, nach vier Jahren als Lektor im Kohlhammer-Verlag und Assistent am Institut für Pädagogik in Münster, wurde er mit einer Arbeit über François Fénelon habilitiert, dem Erzbischof von Cambrai, politischen Philosophen und Freund der Madame Guyon, die eine Spiritualität innerer Erfahrung vertrat und im Zentrum eines europaweiten Netzes von mystikinteressierten Frauen und Männern stand. Spaemann interpretierte Fénelons Theologie der *amour pur* als eine Erkenntnistheorie, in der die „spontane" Erfahrung immer durch Reflexion formiert sei – eine Position, die sich als Vermittlung von „häretischer", subjektiver Unmittelbarkeit und „petrifizierter", großkirchlicher Lehre lesen lässt.

Die wissenschaftliche Karriere führte Spaemann auf Professuren für Philosophie an den Universitäten Stuttgart, Heidelberg und schließlich nach München, wo er nach zwanzigjähriger Tätigkeit 1992 emeritiert wurde. Auch in München zeigte sich die enge Verbindung zwischen wissenschaftlicher Philosophie und katholischer Prägung, wissenschaftspolitisch etwa in der Berufung des französischen Arabisten und Philosophen Rémi Brague, auch er praktizierender Katholik, auf die Guardini-Professur in München. Spaemann war auch federführend an der Einrichtung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover beteiligt, das 1988 gegründet wurde und in seiner Anfangsphase stark von seinen philosophischen Vorstellungen (unter anderem in Kooperation mit Reinhard Löw und Peter

13 Mitteilung von Christian Spaemann.

Koslowski) geprägt war und als Scharnierstelle zwischen allgemeiner und katholischer Philosophie gedacht war.[14]

Spaemann war mit Cordelia Steiner[15] verheiratet, die ihrerseits eine grenzgängerische Biographie besaß. Die als Jüdin geborene Frau war als Studentin ebenfalls in die katholische Kirche eingetreten. Sie hatte Erzählungen, Gedichte und Übersetzungen christlicher Literatur geschrieben und war mit dem österreichischen Literaturpreis für Kurzprosa ausgezeichnet worden. In der Öffentlichkeit wurde sie nicht zuletzt wahrgenommen, als sie das neue Gesang- und Gebetbuch der katholischen Kirche (das „Gotteslob" aus dem Jahr 2013) angesichts der Streichung traditioneller Lieder kritisierte. Nach ihrem Tod im Jahr 2003 beerdigte sie ein Priester der Petrusbruderschaft. Robert und Cordelia Spaemann hatten drei Kinder,[16] darunter Susanna Möller-Spaemann, Pianistin und Musikpädagogin, und den Sohn Christian Spaemann, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie.

Dissertationsschrift und Habilitation bildeten den Aufschlag zu einer lebenslangen Beschäftigung Robert Spaemanns mit Religion und Theologie, und dies mit philosophischen und politischen, nicht zuletzt kirchenpolitischen Absichten. Als Philosoph suchte er beispielsweise die Vernunftgemäßheit der Gotteserkenntnis zu begründen. Dabei ging er in seiner Naturphilosophie davon aus, dass die Naturgesetze nicht die Welt erklärten, sondern im Gegenteil der erklärungsbedürftige Gegenstand seien. In seinem religionsbezogenen zivilgesellschaftlichen Engagement verteidigte er, ebenfalls beispielsweise, die Religionsfreiheit für Muslime – und zeigte zugleich ein gewisses Verständnis für das Minarettverbot in der Schweiz aus dem Jahr 2009.

Seine persönliche religiöse Haltung war eng mit katholischen Identitätsdebatten verknüpft, in die er sich unter Nutzung seiner Beziehungen zu kirchenleitenden Katholiken einschaltete. Er stand über lange Jahre als Wissenschaftler mit Joseph Ratzinger in Kontakt, noch bevor dieser als Benedikt XVI. Papst wurde. Auch dessen Vorgänger, Papst Johannes Paul II., hat er einige Male zu Gesprächen getroffen, wovon, auch öffentlich sichtbar, die Einladungen zu den sommerlichen Debatten in Castel Gandolfo Zeugnis ablegten. In seiner liturgischen Praxis fühlte er sich zunehmend im tridentinischen Ritus zu Hause. In Stuttgart, wo Spaemann Mitglied im Pfarrgemeinderat einer katholischen Gemeinde (ohne tridentinischen Ritus) war, sei er in Stuttgart-Feuerbach einmal in einen Gottesdienst der Piusbruderschaft gekommen, der ihn tief berührt habe. „Das Herz erwärmte sich" und „in Tränen aufgelöst" sei er gewesen. Im katholischen Gottesdienst nach der Lit-

14 Kruip, Gerhard / Thies Christian: 1988–2008. 20 Jahre Forschungsinstitut für Philosophie Hannover. Personen – Publikationen – Aktivitäten. Dokumentation, Manuskriptdruck Hannover 1988; https://fiph.de/downloads/Dokumentation-20-jahre-fiph.pdf?m=1570629995& (27.3.2023).

15 http://www.kath-info.de/cordelia.html (27.3.2023).

16 https://katholisches.info/2018/12/11/zum-tod-von-prof-robert-spaemann/ (6.6.2024).

urgiereform habe er demgegenüber – nicht zwingend, aber oft faktisch – eine „Profanierung“ und „Banalisierung“ sowie ein „Infragestellen fundamentaler Glaubenswahrheiten“ vorgefunden.[17] In der alten Messe hingegen komme man in eine ganz andere Atmosphäre, man trete „in einen anderen Raum“, den „Raum der Gottesverehrung“.[18] Aus solchen Formulierungen spricht eine hohe emotionale Beziehung zu dieser Form des Gottesdienstes und eine Unzufriedenheit mit den alltäglichen Gottesdiensten der nachkonziliaren Liturgie.

Spaemann war dann Mitinitiator und zeitweilig zweiter Vorsitzender der 1990 gegründeten Vereinigung *Pro Missa Tridentina* und engagierte sich seit 1988 bei der Etablierung der Petrusbruderschaft, die sich von der rechtlich von Rom getrennten („schismatischen“) Piusbruderschaft gelöst hatte; für sie hielt er auch Gastvorträge in deren Priesterseminar in Wigratzbad.[19] Dieser Gemeinschaft habe Robert Spaemann einen angemessenen Ort auf Augenhöhe in der Kirche sichern wollen.[20] Spaemann verband mit seinen Aktivitäten auch das Ziel, die alte, „gregorianische“ Messe als gleichberechtigte anzuerkennen und so deren Anhängern und Anhängerinnen einen Platz in der Kirche zu sichern.[21] Eine ähnlich emanzipatorische Forderung stellte er auch an den Umgang mit dem Werk Tombergs (s. u.). Bis in seine letzten Lebensjahre besuchte er regelmäßig den Sonntagsgottesdienst der Petrusbruderschaft in seinem Wohnort Stuttgart.

Seine Beziehung zu den römischen Päpsten nutzte er auch, um der Trappistenabtei Mariawald in der Eifel 2008 ein päpstliches Privileg zu erwirken, das es ihr erlaubte, zum vorkonziliaren Ritus zurückzukehren. Spaemann engagierte sich dort zudem in der Unterrichtung der Mönche, die seit 2010 im Hausstudium zu Priestern ausgebildet wurden[22] (unter anderem gemeinsam mit dem Exegeten Klaus Berger, der als protestantischer Theologe unterrichtet hatte, in pectore allerdings nach seinem Übertritt zum Protestantismus Katholik geblieben war). Aber die Option, in Mariawald zwei Riten zu nutzen, die Reformliturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils aus dem Jahr 1963 und die vorkonziliare in der letzten Fassung vor der vatikanischen Liturgiereform, führte zur Spaltung der Mönchsgemeinschaft, in der vor allem die Minderheit der Jüngeren dem tridentinischen Ritus folgte, und schließlich zur Schließung des Klosters ein Vierteljahr vor Spaemanns Tod.

17 Kaut, Stefan: Fragen an Robert Spaemann. https://gloria.tv/post/g7X84wp219ZJ4QsSnmwRA78zb#1815 (Minuten 2'30–6) (27.3.2023).

18 Ebd., Minute 15'30–16.

19 https://petrusbruderschaft.de/pages/themen/bruderschaft/professor-spaemann.php (27.3.2023).

20 Mitteilung von Christian Spaemann.

21 Kaut: Fragen an Robert Spaemann, Minute 18–19.

22 http://www.orden-online.de/news/2010/01/30/semesterbeginn-abtei-mariawald-hat-wieder-ein-hausstudium/ (27.3.2023).

3 Valentin Tomberg und die anthroposophische Esoterik

1989 wurde eine Dimension bei Robert Spaemann sichtbar, die bei aller prismatischen Vielfalt seiner Biographie angesichts seiner Katholizität nicht unbedingt erwartbar war: Er fungierte als einer der Herausgeber der *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot*, einem 1980 zuerst auf Französisch erschienenen und neun Jahre später in einer deutschen Übersetzung als *Die großen Arcana des Tarot* verlegten esoterischen Werk.[23] Der Autor war im internen Kreis immer bekannt gewesen und wurde schnell publik: Valentin Tomberg (1900–1973).[24] In Estland protestantisch getauft, fand er als Erwachsener zur Anthroposophie und besaß leitende Funktionen in der estnischen und baltischen Landesgesellschaft. Aus dieser Zeit brachte er eine tiefe Prägung durch die Weltanschauung Rudolf Steiners (1861–1925) mit, die ihn lebenslang begleitete. Mitte der 1940er Jahre stand er kurze Zeit der orthodoxen Kirche nahe, wandte sich aber schließlich der katholischen Kirche zu, in der er die letzten Jahrzehnte seines Lebens verblieb. In Tomberg kreuzten sich ein Selbstverständnis als katholischer Christ und Esoteriker. In seinem *Opus magnum*, den *Großen Arcana des Tarot*, beanspruchte Tomberg, einen Weg zu spiritueller Erkenntnis zu eröffnen. Er benutzte dazu die Bilder der Tarot-Karten und applizierte Vorstellungen Steiners. Dieses Buch schrieb er als Katholik, der seine anthroposophische Vergangenheit weder eliminieren wollte noch konnte. Die darin eingewebte hybride Struktur spiegelt sich etwa in der Grundkonzeption, die auf der Konzeption einer Initiation und einem fast evolutionär gedachten Wachstum der Erkenntnis ruhte, zwei Anliegen, die das spiritualitätspraktische Zentrum von Steiners Theosophie und späterer Anthroposophie bilden. Diese Entwicklungslogik beinhaltete sowohl bei Steiner als auch bei Tomberg die Überzeugung der Reinkarnation. Auch das ausgesprochen metaphorische Denken in ästhetischen Analogien, welches eine epistemische Grundlage des Tarot-Buches bildet, dürfte von Steiner beeinflusst sein. Am Ende sollten eine tiefe Schau und ein höheres Wissen, eine neue Gnosis, stehen.

23 Vgl. Tomberg, Valentin (unter dem Pseudonym: Anonymus d'Outre-Tombe): Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot / par un auteur qui a voulu conserver l'anonymat. Avant-propos de Hans Urs von Balthasar, Paris 1980; deutsch: Tomberg, Valentin (pseudonym unter: Anonymus d'Outre-Tombe): Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar, hg. v. Martin Kriele / Robert Spaemann, Basel: Herder 1983–1989.

24 Zur Biographie vgl. Heckmann, Liesel: Valentin Tomberg – Leben, Werk, Wirkung, 3 Bde., Schaffhausen: Novalis 2001–2016; zu den ersten Bänden meine Rezension in der Neuen Zürcher Zeitung, 26.9.2006, 45.

Bemerkenswert sind im Blick auf die katholische Kirche die Umstände der Publikation und die Kontexte dieses Buches, weil in ihnen ein esoterisch-katholischer Überlappungsraum sichtbar wird. Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland wurde es von Verlagen herausgegeben, die ein dezidiert theologisch-katholisches Teilprofil besaßen, Aubier Montaigne in Frankreich und Herder in Deutschland. Aber ein Detail der deutschen Publikation indiziert eine verlagsinterne Spannung: Das Buch erschien nicht im traditionellen Verlagsort Freiburg im Breisgau, sondern in Basel, weil der Verlagsleiter Hermann Herder eine Publikation im Stammhaus in Freiburg nicht habe durchsetzen können.[25]

Nicht nur bemerkenswert, sondern irritierend war für viele katholische Leser die Riege der Herausgeber und Verfasser von Vorworten: Hans Urs von Balthasar und Robert Spaemann, dazu Martin Kriele. Von Balthasar (1905–1988) war ein aus Luzern stammender Priester, der als Vertreter einer „ästhetischen", stark mit Analogien arbeitenden Theologie – hier beeinflusst von Erich Przywara, dem Begleiter der Parapsychologin Gerda Walther in die katholische Kirche[26] – im 20. Jahrhundert eine immense Wirkung in der katholischen Kirche entfaltete. Er trat 1929 ins Noviziat der Jesuiten ein und spielte im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils eine wichtige Rolle. Papst Johannes Paul II. erhob ihn in den Kardinalsrang, aber von Balthasar starb zwei Tage vor der Aufnahme ins Kardinalskollegium. Seine Prägung durch spiritualistische Traditionen – unter denen ich Theologien auf der Grundlage des Anspruchs auf innere Erfahrung verstehe – ist nicht von seiner Begegnung mit der Protestantin Adrienne von Speyr (1902–1967) zu trennen, der Frau des Baseler Historikers Werner Kaegi, die nicht zuletzt im Rahmen der Begleitung durch von Balthasar in die katholische Kirche konvertierte. Sie beanspruchte, fast lebenslang Offenbarungen erhalten zu haben, die für von Balthasar eine existenzielle Bedeutung besaßen und deren Publikation er vorantrieb; seinem Baseler Kollegen, dem reformierten Dogmatiker Karl Barth, den er in dessen Baseler Haus auf dem Bruderholz besuchte, hat er diese Bände geschenkt. Gemeinsam mit von Speyr gründete von Balthasar 1944 ein eigenes Säkularinstitut, die Johannesgemeinschaft. Aber daraus erwuchsen Konflikte mit dem Jesuitenorden, der ihn nicht für die Tätigkeit in dieser Neugründung freistellen wollte und wo man den Stellenwert der Offenbarungsansprüche von Speyrs

25 Mitteilung von Christian Spaemann. – Theophil Herder-Dorneich (1898–1987), der Vater Hermann Herders, ein bekennender Katholik, dokumentierte seinerseits schon Interessen, die elastisch mit dem orthodoxen Rand des Katholizismus umgingen. In der von ihm gestifteten Vaterunser-Kapelle in Buchenbach (Schwarzwald) etwa verweisen darauf die Nutzung des Sator-Quadrats sowie die Sonnenuhr, deren Basis den Spruch trägt: „Ruh' in der Mitte deiner Bewegung / Gleich der Sonne / Du Mensch Sprache Gottes."

26 Dazu in der Einleitung S. 6.

kritisch sah. Ihre Überzeugungen gingen über die Optionen hinaus, mit denen die damalige Theologie etwa von Karl Lehmann, Karl Rahner und Joseph Ratzinger – der Tombergs *Arcana* ebenfalls schätzte[27] – das Feld außergewöhnlicher religiöser Erfahrungen erweitert hatten.[28] 1950 trat von Balthasar aus dem Jesuitenorden aus.

Vor diesem Hintergrund lässt sich von Balthasars Vorwort zu Tombergs *Méditations* als theologische Reflexion deuten, in der er die Grenzen der katholischen Orthodoxie austestete. In seinem Vorwort ordnete er Tomberg als Christen ein, der eine „fast erdrückende Fülle echter, fruchtbarer Einsichten" vorgelegt habe.[29] Von Balthasar wusste, dass Tomberg auf hermetische Literatur zurückgegriffen hatte, ihm war auch bewusst, dass neben anderen Esoterikern des 19. Jahrhunderts Rudolf Steiner im Hintergrund stand,[30] sonnenklar war ihm weiterhin, dass Tomberg mit zentralen Vorstellungen der katholischen Dogmatik widersprach: „Er mag zuweilen von der Mitte weg einen Schritt zu weit nach links tun (wenn er zum Beispiel die Lehre von der Reinkarnation als wenigstens christlich erwägenswert hinstellt)" – doch gleichwohl suche er „immer und mit großer Gewissenhaftigkeit den Mittelweg christlicher Weisheit einzuhalten".[31] Tomberg hatte seinerseits die Vereinbarkeitsprobleme der Reinkarnation mit vielen Theologumena gesehen, etwa mit der Auferstehungslehre, und gerade diese Konfrontation mit der Feststellung zu entschärfen gesucht, dass die Reinkarnation nur eine „Vorbereitung zur Auferstehung" sei.[32] Von Balthasar faszinierten nun vermutlich zwei Dimensionen an Tombergs Werk: Zum einen dessen Nutzung von Bildern als Signaturen der geistigen, göttlichen Welt; dies dürfte seiner ästhetischen Theologie entgegengekommen sein. Zum anderen dürfte ihm Tombergs Suche nach der „wahren Gnosis" nahegestanden haben. Diese Unterscheidung zwischen hilfreicher und nutzloser, wahrer und falscher Erkenntnis ist ein Klassiker der christlichen Theologiege-

27 Mitteilung von Christian Spaemann.

28 Vgl. Seewald, Michael: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br.: Herder 2018, 246–257. Zu Rahner und Lehmann s. Rahner, Karl / Lehmann, Karl: Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 22/1a, bearb. von Peter Walter / Michael Hauber, Freiburg i. Br.: Herder 2013, 109–160 (zur Verfasserschaft Lehmanns s. ebd., XII–XIV); zu Ratzinger s. Weimann, Ralph: Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn u. a.: Schöningh 2012, etwa 312.

29 Balthasar, Hans Urs von: Einführung, in: Tomberg, Valentin: Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar, Bd. 1, hg. v. Martin Kriele / Robert Spaemann, Basel: Herder 1983, IX–XV, S. XV.

30 Ebd., XII.

31 Ebd., XV.

32 Tomberg, Valentin: Lazarus, komm heraus. Vier Schriften von Valentin Tomberg. Mit einer Einführung von Robert Spaemann, Basel: Herder 1985, 71.

schichte, mit deren Ansprüchen sich auch von Balthasar schon angesichts seiner Akzeptanz der Neuoffenbarungen Adriennes von Speyr auseinandersetzen musste.[33] Zugleich war ihm klar, dass er mit seinem Vorwort bohrende Fragen auslösen würde, nicht zuletzt angesichts der Reinkarnationsüberzeugungen Tombergs, die, wie er aufgrund seiner Beziehung zu Martin Kriele mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit gewusst haben dürfte, in Steiner wurzelten.

Martin Kriele (1931–2020) bildete wohl die Brücke, über die Spaemann mit Tombergs Werk in Kontakt gekommen war und gehörte ebenfalls in die osmotische Zone von Katholizismus, Spiritualismus und Esoterik. Er war an der Universität Köln Ordinarius für Öffentliches und Staatsrecht, lange Zeit Mitglied der SPD und Richter am Verfassungsgerichtshof des Landes Nordrhein-Westfalen. In Köln kam er mit dem anthroposophischen Milieu in Berührung. So war etwa sein Kollege Ernst von Hippel (1895–1984), Professor für Öffentliches und Völkerrecht, 1930 aus der evangelischen Kirche aus- und der anthroposophischen Christengemeinschaft beigetreten und trotz seiner NS-Nähe Ordinarius in Köln geworden. Er hatte Tomberg den Weg zur Promotion in Köln gebahnt.[34] Kriele trat 1960 der Anthroposophischen Gesellschaft bei und lernte wohl hier Valentin Tomberg kennen, dessen Nachlassverwalter er wurde. Unter dem Einfluss von Tomberg und Spaemann[35] trat er 1968 in die katholische Kirche ein. An seiner fortbestehenden Überzeugung von der Reinkarnation – Kriele war weitaus stärker als Spaemann und nachhaltig von esoterischen Vorstellungen geprägt und konnte sich als „Anthroposoph und Katholik“ bezeichnen[36] – dürfte kein Zweifel bestanden haben,[37] aber im Rahmen seiner Aufnahme in die katholische Kirche, die stärker vom pastoralen als dogmatischen Motiven geprägt war, sei ihm keine radikale Distanzierung von seinen anthroposophischen Überzeugungen abgefordert worden.[38] Seine esoterischen Vorstellungen teilte auch Krieles zweite Frau, Alexa Michalsen, die sich als „Engel-Dolmetscherin“ bezeichnete und beanspruchte, Engel (gegen Honorar) zu channeln und mit Toten zu kommunizieren.[39]

33 Vgl. Mongrain, Kevin: Rule-Governed Christian Gnosis. Hans Urs von Balthasar on Valentin Tomberg's Meditations on the Tarot, in: Modern Theology 25/2009, 285–314, S. 292.

34 Kriele, Martin: Anthroposophie und Kirche. Erfahrungen eines Grenzgänger, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder 1996, 173.

35 Mitteilung von Christian Spaemann.

36 Redaktionsartikel, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 50/1987, 106 f., S. 106; Kriele: Anthroposophie und Kirche, 299 f.

37 Kriele: Anthroposophie und Kirche, 65–80, 103.

38 Ebd., 125, 105.

39 Pöhlmann, Matthias: Beruf: „Engel-Dolmetscherin“. Alexa Kriele und ihr „Haus der Christosophie“, in: Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen, hg. v. Michael N. Ebertz / Richard Faber, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, 59–66.

In diesem Milieu entdeckte Spaemann durch die Vermittlung Krieles die Schriften Tombergs – und kann gleichzeitig in Stuttgart enger mit dem anthroposophischen Milieu in Kontakt. Auf der Suche nach einer Schule für seine Kinder sei er von dem schwachen Profil einer katholischen Schule enttäuscht gewesen. Hingegen habe ihn das Engagement und die pädagogische Idee der Waldorfschule beeindruckt, nicht hingegen die Anthroposophie als Weltanschauung – deshalb seine Kinder auf eine solche Schule geschickt.[40] Spaemann war von dem charismatischen Tomberg und seinem Text beeindruckt, vielleicht gar fasziniert. In seinem Vorwort zu den *Großen Arcana* baute er 1983 seine Brücke zu Tomberg mit einem hermeneutischen Interpretationsangebot. Tomberg biete Exerzitien, die keine Konkurrenz zu Wissenschaft oder Glauben seien, sondern ein Instrument, mit dem „eine bestimmte Art des *Sehens* ... eingeübt" werde.

> Es handelt sich um ein Sehen von Urphänomenen und von wesentlichen Ähnlichkeiten. Dieses Sehen kann und soll weder die Wissenschaft noch den christlichen Glauben ersetzen. Es liegt vielmehr der Wissenschaft ebenso wie dem Glauben als deren gemeinsame Wurzel zugrunde. ... Das Sehen von Ähnlichkeiten geht aller Wissenschaft voraus.[41]

Tomberg sei ein Weg,

> die *eine* Kirche, die Kirche der Apostel, die Kirche des menschgewordenen Gottes allen Weisheitssuchern, Hermetikern, Theosophen, Anthroposophen, als ihren wahren geistigen Lebensraum zu erschließen.[42]

Spaemann vermied hier eine Beschäftigung mit den Inhalten des Tombergschen Werks, sondern legte Wert darauf, ihn als Methode, sozusagen neutral, zu erschließen: Ähnlichkeit als eine Verwandtschaft, die tiefere Zusammenhänge erschließe als die kritische Philologie und die seit Descartes zu Unrecht verschwunden sei.[43] Ein theologischer Methodenkonflikt, auf den Spaemann nur andeutend eingeht, lag damit auf den Tisch. Die historische Kritik, die seit den 1940er Jahren und schließlich nach dem Zweiten Vatikanum auch in der katholischen Kirche ein grundlegendes Instrument der Exegese geworden war, hat genau diesen Typ der Analogie, der auf ästhetischen oder sogar eidetischen Ähnlichkeiten beruhte und über Jahrhunderte einen festen Platz in der Auslegung der Bibel gehabt hatte, marginalisiert. Dahinter standen aus Sicht der Quellenkritik massive Probleme: Die

40 Mitteilung von Christian Spaemann.

41 Spaemann, Robert: Vorwort des Herausgebers, in: Tomberg, Valentin: Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar, Bd. 1, hg. v. Martin Kriele / Robert Spaemann, Basel: Herder 1983, V–VIII, S. V.

42 Ebd., VII.

43 Spaemann: Über Gott und die Welt, 218.

Ähnlichkeit von Phänomenen sagt nicht zwingend etwas über ursprüngliche Intentionen und die Kontexte eines Textes aus, und zudem eröffnet die auf Ähnlichkeit gegründete Deutung den Interpreten relativ leicht die Projektion von Wahrnehmungen in den Gegenstand. Die Bestimmung des Stellenwertes der historisch-kritischen und der analogiebasierten Deutung produzierte letztlich mit der Dominanz der historischen Kritik unentwegte Aushandlungsprozesse, vielleicht muss man auch sagen, Abgrenzungskämpfe. Spaemann fand eine weitere Seelenverwandtschaft mit Tomberg in der Reflexion über eine nachgerade unmittelbare Wirkungen einer geistigen Welt, der Annahme einer „Einwirkung geistiger Mächte auf das Gehirn", und zwar als „materielles Ereignis" auf der „mikrophysikalischen Ebene".[44]

Die Gemeinsamkeiten dürften auch in beider Liturgieverständnis hineingereicht haben. Tomberg hatte die vorkonziliare katholische Liturgie als Ort der Präsenz des Heiligen wertgeschätzt und dürfte darin ein Attraktivitätsmoment des Katholizismus gesehen haben. Sie faszinierte ihn nicht nur als ästhetische Liturgie, sondern auch als Zeichensystem, die in ihrer materiellen Präsenz – dem Raum, den Farben, den Gerüchen, der Lichtregie – sowie in ihren Handlungen und Texten auf eine höheren Wirklichkeit verweise. Tomberg von den Folgen des Zweiten Vatikanums enttäuscht, konsequenterweise blieb er zur Liturgiereform des Konzils auf Distanz – wie auch Spaemann, der den alten Ritus den neuen vorzog.

Aber die Beschäftigung mit Tomberg bedeutete für Spaemann nicht nur den Austausch mit gleichgesinnten intellektuellen Katholiken wie von Balthasar und Kriele – Ratzinger müsste man wohl in manchen Aspekten seiner Theologie dazurechnen – über Fragen der Epistemologie oder der Deutung der Religionsgeschichte. Spaemann bemühte sich auch um die Verbreitung der *Arcana*, in Stuttgart organisierte er einen Lesekreis.[45] Damit wurde er fast unvermeidlich in das Feld anthroposophisch-katholischer Konflikte, die eine lange Geschichte besitzen, hineingezogen.[46] In der Anthroposophie sind traditionell Konflikte vorgebucht, wenn Mitglieder den Anspruch erheben, eine „höhere Erkenntnis" auf Augenhöhe mit Steiner zu besitzen oder eigene Offenbarungen reklamieren. Hier lag ein Grund für die Kontroversen zwischen Tomberg und der Anthroposophischen Gesellschaft, insbesondere mit Marie Steiner, Rudolf Steiners Ehefrau. Derartige Auseinandersetzungen ziehen sich bis in die Gegenwart hinein, wie man am Bei-

44 Spaemann, Robert: Evolution und Hermetik – Gedanken zum zehnten Brief des „Tarot", in: Valentin Tomberg – Leben, Werk, Wirkung, Bd. 2, hg. v. Ramsteiner Kreis Trier, Schaffhausen: Novalis 2000, 255–269, S. 267.

45 Mitteilung von Christian Spaemann.

46 Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019, 37–39.

spiel Judith von Halles, die beanspruchte, die im katholischen Christentum verbreiteten Stigmata zu besitzen, nachvollziehen kann.[47] Auch die Anhängerinnen und Anhänger Tombergs entgingen diesem Konfliktstrudel nicht. Es gibt Berichte über inneranthroposophisches Mobbing, frustrierte Austritte und Hinwendungen zur katholischen Kirche, wo man hoffte, eine spirituelle Heimat zu finden – und dies auch oft tat.[48]

4 Reinkarnation

Aber einen nachgerade dramatischen Schritt weiter ging Spaemann zwei Jahre später 1985 in einem Vorwort zu Tombergs Buch *Lazarus, komm heraus.* Darin findet sich folgender Satz: „Mindestens von einem Menschen bezeugt jedenfalls das Neue Testament, daß er sich zu einem weiteren irdischen Leben reinkarniert hat: von Lazarus.“[49] Damit überschritt er eine Grenze, an der von Balthasar den klaren Schnitt gegenüber Tomberg gemacht hatte[50] und die in der Geschichte des hegemonialen Christentums praktisch immer geschlossen geblieben war. Die Widersprüche etwa mit christlichen Erlösungskonzeptionen, die gegenüber Selbsterlösung Elementen extrem zurückhaltend sind, oder mit einer Anthropologie, die selbst in den Varianten, wo sie die Existenz einer Seele annimmt, einen anthropologischen Dualismus ablehnt, sind weitreichend. Zu den Ausnahmen gehört allerdings die von Rudolf Steiner 1924 im anthroposophischen Geist gegründete *Christengemeinschaft*, die die Existenz einer „Wiederverkörperung“ postuliert und Selbsterlösungselemente kennt. Das Verhältnis von philosophischer Reflexion und existenzieller Überzeugung bleibt bei Spaemann aber in einer explorativen Grauzone. Sein Sohn Christian Spaemann erwägt, Robert Spaemann könnte die Vorstellung ventiliert haben, dass sich eine Seele an die andere anschließe, vielleicht wie im buddhistischen Konzept des bedingten Entstehens, „ohne dass die Einzelseele zurückkommt“.[51]

Das Thema war Spaemann damals so wichtig, dass er mit Johannes Paul II. in Castel Gandolfo das Gespräch über Reinkarnation suchte. Der ausschlaggebende

47 Ebd., 98–101.

48 Ebd., 87, 190–192.

49 Spaemann, Robert: Einführung, in: Valentin Tomberg, Lazarus, komm heraus. Vier Schriften, Basel: Herder 1985, 11–15, S. 14.

50 Dazu im Blick auf die minoritäre Geschichte alternativer Lehren Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 1999; zur Christengemeinschaft siehe den Beitrag von Andreas Krebs in diesem Band.]

51 Mitteilung von Christian Spaemann.

Grund sei, so Spaemann in einem autobiographischen Text aus dem Jahr 2012, die Bitte von „zur katholischen Kirche konvertierten Anthroposophen“ – sehr wahrscheinlich darunter Kriele – gewesen, vom Papst eine Antwort zu erbitten, „ob man als Katholik Reinkarnation glauben dürfe“.[52] Spaemann interpretierte sein Anliegen pastoral: Man könne bei einem Eintritt in die katholische Kirche derartige Überzeugungen nicht von heute auf morgen ablegen, dies brauche Zeit, wie auch in einer Biographie bei dem Verhältnis zu seiner eigenen Mutter. Vermutlich war dies auch ein Plädoyer konkret im Blick auf Kriele.[53] Über seine eigene Nähe zu der Vorstellung einer Reinkarnation schwieg er in diesen veröffentlichten Passagen vom Papstgespräch. Die Antwort des Papstes habe gelautet, dass die Reinkarnationsvorstellungen mit den christlichen Glauben nicht vereinbar seien.[54] Aber dann nahm das Gespräch in Spaemanns Darstellung eine pastorale Wende. Der Papst habe in seiner Zeit als Philosophieprofessor einen Katholiken gekannt, der an Reinkarnation geglaubt habe und täglich zur Kommunion gegangen sei. In seinen weiteren Erläuterungen gab Johannes Paul zu bedenken, dass für den Menschen Dinge spannungsvoll oder unvereinbar seien, manchmal etwa die Güterabwägung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die genau das für Gott nicht seien. In dieser Spannung kann man das Verhältnis von dogmatischer Orthodoxie und pastorale er Praxis gespiegelt sehen. Am Ende, so zitiert Spaemann den Papst, werde „Gott am Ende jedem Menschen im Tiefsten seines Wesens gerecht werden und das ist sowohl seine Gerechtigkeit wie seine Barmherzigkeit“. Schließlich habe der Papst das Gespräch mit den Worten beendet: „Viele Fragen, wenig Antworten.“[55] Dies wäre eine klassische theologische Lösung: das Aushalten der Spannung zwischen dogmatischer Eindeutigkeit und den Unschärfen der Lebenswelt. Im Prinzip positionierte sich der Papst klar, um dann doch zu signalisieren, dass in einer Biographie die theologische Dogmatik nur gebrochen existiere.

Um dieses Gespräch hatte sich in den Jahren, bevor Spaemann diese Äußerungen veröffentlichte, eine muntere Legendenbildung entwickelt. Dabei kam es zu eigentümlichen Allianzen von Anthroposophen auf der einen Seite und innerkatholischen Papstkritikern, die in Johannes Paul II. einen häretischen Papst oder sogar eine Art Antichrist sahen auf der anderen. Als ein Indiz wurden Verbindungen zu Anthroposophen in seiner Zeit, als er in Krakau Theater spielte, genannt, als Beleg gilt auch ein Bild mit den beiden Bänden von Tombergs *Großen Arcana* im Besitz des Papstes (Abb. 2).

52 Spaemann: Über Gott und die Welt, 263.
53 Mitteilung von Christian Spaemann.
54 Spaemann: Über Gott und die Welt, 263.
55 Ebd., 265.

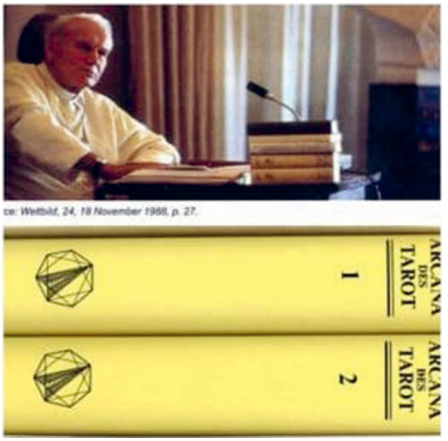


Abb. 2: Valentin Tombergs *Große Arcana des Tarot* auf dem Schreibgisch von Papst Johannes Paul II. Unter der Photographie ist angegeben: „Weltbild 24, 18. November 1969, p. 27“. Sollte die Datierung „1969“ kein Versehen sein und stimmen, wäre das Photo eine Fälschung, da zu diesem Zeitpunkt die deutsche Ausgabe der *Arcana* noch nicht publiziert war. Allerdings ist das Photo unscharf, eine Prüfung deshalb schwierig. https://weltgeschehen.info/die-okkulten-wurzeln-des-karol-wojtyla/ (6.6.2024).

Der Kronzeuge ist der Anthroposoph Pietro Archiati, der katholische Theologie studiert hatte (und nach manchen Biogrammen Priester gewesen sei), sich dann aber zu einem überzeugten Anhänger Steiners wandelte. Ihm habe Robert Spaemann von dem Gespräch berichtet, wovon Archiati wiederum eine Aufzeichnung angefertigt habe, die in vielen Einzelheiten mit Spaemanns Darstellung übereinstimmt.[56] Aber an signifikanten Punkten weicht die Darstellung Archiatis ab, etwa in der Reinkarnationsfrage. „Finden wir“, so der Papst in Archiatis Worten, in der Bibel „Äußerungen, die eindeutig gegen die Reinkarnation sprechen? Nein. Finden wir Äußerungen, die eindeutig dafür sprechen? Auch nicht. Obwohl vielleicht die Schrift eher in Richtung Nicht-Reinkarnation zu interpretieren ist.“ Die Klarheit der Ablehnung der Reinkarnation ist damit gestrichen. Und dann folgt die Geschichte mit dem katholischen und reinkarnationsgläubigen Krakauer Professor, mit dem, so Spaemann nach Archiati, der Papst sich selbst gemeint habe, um zu dokumentieren, dass in der Kirche Platz für Menschen sei, „die wie ich

56 Das Gespräch zwischen Archiati und Spaemann wird von Archiati auf den Dezember 1987 datiert. Archiatis Aufzeichnungen habe der Verantwortliche für die Website „Weltgeschehen.info“, Herbert Böttcher aus Häusern im Schwarzwald, der bei Karol Wojtyla „okkulte Wurzeln“ zu finden meint, von Archiati erhalten und zitiert daraus lange Passagen.

[Robert Spaemann, HZ] von Reinkarnation überzeugt sind". Letztlich kommt es, wie in verschwörungsverliebten Milieus oft, zu einem klassischen Fehlschluss: Aus der Existenz einer Sache (hier: dem Gespräch Spaemanns mit dem Papst über Reinkarnation) wird auf dessen große theologische Bedeutung geschlossen; dass die Aussage des Papstes auch eine pastorale Ausrichtung gehabt haben könnte, wird nicht erwogen.

Und was dachte Robert Spaemann „wirklich"? Der eingangs dieses Kapitels zitierte Satz seiner Deutung der Lazarus-Perikope als „bezeugtem" Faktum sieht wie eine Klarstellung mit grundsätzlichem Anspruch aus, so klar, wie Spaemann meist argumentierte und so unangepasst, wie er oft sein konnte – nun als Anhänger der Lehre von der Wiederverkörperung. Zugleich ist diese Argumentation theologisch ausgesprochen schwachbrüstig, die Probleme, die in den christlichen Theologien seit der Antike diskutiert werden – dualistische Anthropologie, das fehlende neutestamentliche Seelen-Konzept, Tendenzen zur Selbsterlösung, die nicht vorhandenen Erinnerungen der Reinkarnierten –, ging Spaemann fast nicht ein, auch nicht auf die in der historisch-kritischen Exegese unübersteigbaren Hürden, die Lazarus-Perikope (Joh 11,17–44) reinkarnatorisch zu deuten. Aber einmal mehr liegen die Dinge nicht so einfach, wie es scheint, wenn man sich seine Argumentation im Detail anschaut. Überraschenderweise regte Spaemann eine Diskussionsabstinenz an und meinte, Tombergs Auffassungen über Reinkarnation seien zwar „mit Aufmerksamkeit zu lesen", aber dann empfahl er, „sich bei ihnen dann weiter nicht aufzuhalten, schon gar nicht über das Für und Wider dieser Auffassung nachzugrübeln".[57] Dann jedoch holte er sich Rückendeckung bei dem französischen Existenzphilosophen Gabriel Marcel (1889–1973), mit dem er sich 2012 in einem biographischen Interview als „freundlich verbunden" bezeichnete[58] und der, einem jüdischen Elternhaus stammend, in die katholische Kirche konvertiert war und „die Reinkarnationslehre für eine plausible Hypothese zur Deutung empirischer Tatsachen hielt",[59] so Spaemann, und der gemeint habe, „daß der Theologe nicht für oder gegen die Reinkarnation Partei zu ergreifen habe".[60] Begleitet wird Spaemanns konfessorischer Satz der neutestamentlich „bezeugten" Reinkarnation dann durch die Einschränkung, für Tomberg sei sie „eine persönliche Erfahrung. Als solche, als eigene Erinnerung an frühere Erdenleben ist sie nicht durch Theorien widerlegbar"; und: „Es gibt kein definitives Kriterium, geträumte

57 Spaemann: Vorwort [zu: Tomberg: Lazarus, 1985], 13 f.
58 Spaemann: Über Gott und die Welt, 100; s. auch 104.
59 Spaemann: Vorwort [zu: Tomberg: Lazarus, 1985], 14.
60 Marcel zit. nach ebd., 14.

von wirklicher Erinnerung zu unterscheiden.“[61] Das lässt sich so lesen, dass die „bezeugte“ Reinkarnation in die Subjektivität der „persönlichen Erfahrung“ zurückgenommen und so relativiert wird. Für derartige Deutungen gelte, so weiter Spaemann: „So könnte es gewesen sein.“[62] In diesem Deutungsrahmen verliert Spaemanns Äußerung massiv an Verbindlichkeit, sie lässt sich als persönliche Äußerung deuten, die man auch anders lesen kann – und bleibt in einer ungelösten Spannung mit der neutestamentlich „bezeugten“ Reinkarnation.

Aber die Dinge dürften in einer quellenkritischen Perspektive nochmals komplizierter liegen, weil Spaemanns Position wohl nicht statisch war. Gehen wir ins Jahr 1985, ist Spaemanns Reinkarnationsaffirmation in der Lazarus-Deutung klar, wenngleich mit dem subjektiven Deutungsvorbehalt versehen. Dass er zu diesem Zeitpunkt an Reinkarnation geglaubt hat, legen auch die zwei Jahre später gemachter Äußerungen gegenüber Archiati nahe, die man allerdings unter einem Vorbehalt lesen muss: Archiati vermeinte Reinkarnationsvorstellungen überall zu finden, weil er Verbündete für seine eigenen Überzeugungen suchte. Ein Vierteljahrhundert später, 2012 erzählte Spaemann, nun 85 Jahre alt, die Geschichte erneut. Jetzt sprach er nicht mehr von seinen eigenen Überzeugungen, vielmehr war aus dem Gegenstand seines Glaubens eine Frage geworden, die andere Menschen, katholisch gewordene Anthroposophen, betraf. Aus der auch existenziellen war eine ausschließlich pastorale Frage geworden – jedenfalls in dem uns zur Verfügung stehenden Text, der natürlich keinen Blick in Spaemanns *forum internum* freigibt. Mir scheint, und hier wird es spekulativ, dass Spaemann 1985 an eine Form der Reinkarnation geglaubt hat, wohlwissend, dass er damit nicht in die Konsenstradition seiner katholischen Kirche passte. 25 Jahre später äußerte er sich distanzierter und hatte wohl – und auch diese Annahme ist spekulativ – von der Reinkarnationsidee wieder Abstand genommen, möglicherweise wollte er aber auch in der Öffentlichkeit eine „orthodoxe“ Position dokumentieren. Seine Vereinnahmung als katholischer Reinkarnationsanhänger in orthodoxen anthroposophischen Zirkeln wird ihm nicht entgangen sein.[63] Auffällig ist jedenfalls, dass er auf die Reinkarnationslehre in später publizierten philosophischen Texten offenbar nicht mehr zurückgekommen ist. Die Lazarus-Interpretation liegt wie ein relativ einsamer Stein in Spaemanns intellektuellem Garten. Es spricht per saldo viel dafür, dass die Annahme einer „bezeugten“ Reinkarnation für Robert Spaemann nur in einer Phase seines Lebens bedeutsam war und er sie

61 Ebd.

62 Ebd.

63 S. etwa die Widergabe von Archiatis Aufzeichnungen durch Michael Heinen-Anders unter dem Titel „Papst Johannes Paul II und die Reinkarnation“ am 16.5.2005, unter Rückgriff auf die Zeitschrift Der Europäer 9/2005, H. 7, 3–5.

am Ende des Lebens wieder abgelegt hat. Das wäre erneut der Robert Spaemann, den man auch aus seinen philosophischen und politischen Überlegungen kennt: ein Denker, der in kaum ein Raster passt.

Was heißt all dies für Spaemanns biographische Motive? Wie kann man sich den Weg dieses streitbaren Katholiken und Professors für Philosophie in die Welt von Valentin Tombergs esoterischem Katholizismus vorstellen? Grundlegende gemeinsame Kontexte und Interessen liegen auf der Hand: Tomberg und Spaemann kamen aus Milieus, in denen Überschreitung von weltanschaulichen Grenzen keine Ausnahme war – und beide haben das, wenngleich mit unterschiedlichen institutionellen Konsequenzen – in ihrem Leben praktiziert. Beide besaßen auch ein Interesse an innerer Erfahrung, Tomberg über seine Begegnung mit Rudolf Steiner, bei Spaemann sichtbar etwa in seiner Beschäftigung mit Fénelon. Gemeinsam war ihnen auch das Interesse an einer ästhetischen Liturgie, die beanspruchte, die Präsenz des Heiligen spürbar zu machen – darin teilten sie die Kritik an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Damit standen sie durchaus nicht im intellektuellen Abseits, den Vorwurf der Entsakralisierung, gekleidet in eine soziologische Analyse, hatte auch der Psychoanalytiker und Soziologe Alfred Lorenzer artikuliert.[64] Schließlich teilte Spaemann zumindest in diesen Jahren mit Tomberg die hohe Wertschätzung von Zeichen und das Denken in Analogien, das „zu eigenem Eindringen in die unendlich strukturierten Tiefendimensionen der Wirklichkeit“ anleite.[65]

Aber zu der Ideengeschichte gehört auch eine ganz praktische soziale Realität. Robert Spaemanns eigener Weg in den anthroposophischen Kosmos war kein Ergebnis seiner familiären Vorgeschichte, wie man angesichts der esoterisch angehauchten Atmosphäre in seinem Elternhaus denken könnte, oder einer intellektuellen Annäherung an die anthroposophische Weltanschauung, die Spaemann vermutlich als philosophische Herausforderung nicht schätzte. Vielmehr lebte er in Stuttgart, der heimlichen Hauptstadt der Anthroposophie in Deutschland, wo man der Anthroposophie und ihren Praxisfeldern, in denen sie ihre Stärken ausspielen kann, leicht begegnet.

64 Lorenzer, Alfred: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1981, die allerdings auf die theologische und kulturelle Krise (etwa der Reinheitsvorstellungen) des alten Ritus nicht eingeht.

65 Spaemann: Vorwort [zu: Tomberg: Lazarus, 1985], 13.

5 Katholizismus und Esoterik im philosophischen Kontext

Warum also gab es Spaemanns esoterischen, genauer gesagt, esoterisch eingefärbten Katholizismus? Der Weg dorthin, näherhin zu Valentin Tomberg, war polysem, unter anderem eröffnet von einer mystisch geprägten Theologie und einer Offenheit gegenüber allem, was ihm engagiert gelebt und eine plausible Alternative zu bieten schien. Im Hintergrund stand eine Familie, in der er sowohl eine weltanschauliche Festigkeit (wie gegen den Nationalsozialismus) als auch eine Offenheit für „unorthodoxe" Strömungen (wie hinsichtlich der Wartegg-Methode) vorfand. Auch Spaemanns Zugehörigkeit zum Tridentinischen Ritus in seinen letzten zwanzig Lebensjahren, die bei einem Philosophen in besonderem Maße überraschen mag, liegt nicht so weit weg, und war sicher nicht nur, wenngleich auch, Teil eines Heimatgefühls. Wie auch bei Tomberg spielten hier Ästhetik, zeichenhaftes Handeln, symbolistische Sprache und die Epistemologie der Ähnlichkeit eine zentrale Rolle. Wenn man zudem die Dimension des emotionalen Erlebens in dieser Liturgie berücksichtigt und einbezieht, dass religiöse Erfahrung in seiner familiären Umgebung eine wichtige Rolle spielte – sein Vater war ein im katholischen Milieu geschätzter Verfassers spiritueller Literatur –, aber auch bei Spaemann selbst, etwa in seiner Habilitationsschrift über Fénelon, dann verliert seine hermetisch-spiritualistisch-liturgische Praxis viel von ihrem Irritationspotenzial.

Bei alledem war Robert Spaemann kein Mann, der sich durch Denkverbote einschränken ließ. Seine prinzipienfeste, vielfach als „konservativ" etikettierte Haltung täuscht über diese neugierige, explorative Seite seines Denkens. Auch Tomberg war eine solche Entdeckung, dessen Überzeugungen zumindest teilweise von der klassischen katholischen Theologie weit entfernt lag – und auf die sich Spaemann einließ, vielleicht sogar von ihr fasziniert war. Die Übernahme von – oder das Sich-Einlassen auf? – reinkarnatorische Vorstellungen bleibt in diesem Zusammenhang vielleicht überraschend, weil sie so enorm weit wegliegen vom theologischen Konsens praktisch aller christlichen Traditionen. Aber möglicherweise ist sie eben als ontologisches Statement überschätzt und Spaemanns suchende Subjektivität unterbewertet. Und man muss wohl auch einem in die Wolle gefärbten Philosophen wie Robert Spaemann zugestehen, dass es existenzielle Reflexionen gibt, die nicht in das Gehäuse einer lange durchdachten intellektuellen Identität passen.

Hier gilt es, keinen klassischen biographiehistorischen Fehler zu machen und das, was wir über ein religiöses Leben punktuell wissen, zu generalisieren und der Sehnsucht nach konsistenten Klärungen für brüchige Lebensläufe leichtfertig nachzugeben. Dies dürfte für Spaemanns Reinkarnationsvorstellungen gelten. Er hat da-

raus kein zentrales Thema seiner religiösen Vorstellungen gemacht und ist nach der Publikation der Lazarus-Äußerung auf dieses Thema offensichtlich nicht zurückgekommen. Es gibt Themen im Leben, nicht nur bei Robert Spaemann, die zeitweilig eine Plausibilität erlangen und sich dann doch nicht nachhaltig etablieren; die Vorstellung einer Reinkarnation, die er bei Tomberg kennenlernte, ist dafür ein Beispiel. doch unabhängig davon blieb ihm die Attraktivität Tombergs erhalten. Noch 2010 konnte er ihn in einem Interview freihändig zitieren: „Ich denke mit Valentin Tomberg: ‚Liebe ist das Wirklichwerden des anderen für mich.'"[66]

In einem größeren Kontext lässt sich Spaemann als Beispiel eines Katholizismus interpretieren, der mit konstitutiv offenen Grenzen lebte und Differenzen gegenüber dem dogmatisch eingeforderten Konsens *innerhalb* der Grenzen des Katholischen aushandelte. Hier bildeten hermetische, esoterische traditional-hochkirchliche Vorstellungen keine separierten Gruppen aus, wie oft im Protestantismus, sondern blieben in die Textur einer katholischen Dogmatik eingewebt – wenngleich sie nicht zum Mainstream gehörten. Der Umgang mit Reinkarnationsvorstellungen bei Spaemann, aber auch bei Kriele macht darüber hinaus deutlich, dass derartige Vorstellungen zwar keinen Platz im kirchlichen Konsensraum besaßen, aber auch nicht zwingend sanktioniert wurden, sofern sie als persönliche Überzeugung gelten konnten. Häufig korreliert in solchen Milieus damit die Offenheit für neue Offenbarungen, so bei von Balthasar (Adrienne von Speyr) und Kriele (Alexa Michalsen), und letztlich besitzt Tombergs Werk für Spaemann eine strukturell vergleichbare Stellung. Im Protestantismus findet man Ähnliches in pietistischen Strömungen, aber eher selten im Mainline-Protestantismus (s. o. in der Einleitung, Kap. 3).

Letztlich verbindet all diese Personen die Suche nach einem Umgang mit dem Historismus, der durch kulturelle Kontextualisierung und die Aufdeckung von Geschichtlichkeit Religion relativierte. Mit der Rezeption Tombergs griff Spaemann in diese Zwillingsdebatte von Historismus und Esoterik ein. Der Historismus drohte in den Augen vieler seiner Kritiker seit der frühen Neuzeit mit seiner schärfsten Waffe, der historisch-kritischen Methode, die idealistische Grundlage der Theologie, die Denkbarkeit der „Realpräsenz" des Heiligen und den Anspruch auf die Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung zu zerstören. Die Antwort von Esoterikern wie Rudolf Steiner, Tombergs Mentor, lautete, man müsse – immer die Folgen der historischen Kritik vor Augen – den schwankenden Boden der Geschichte verlassen und Sicherheit in dem „übersinnlichen", unveränderbaren kosmischen Speichergedächtnis in den „höheren Welten" suchen. Als Antidot galt eine im Blick der okzidentalen Tradition radikale Uminterpretation von Kosmologie und

66 https://www.welt.de/welt_print/debatte/article8033918/Die-Liebe-ueberwindet-alles.html (27.3.2023).

Anthropologie: In diesem Kosmos, in dem Geist und Materie letztlich nur unterschiedliche Aggregatszustände der gleichen Substanz bezeichneten, wurde der Mensch in seinem Innersten göttlich und selbsterlösungsfähig gedacht. Genau dies wurde in der Reinkarnationslehre als Möglichkeit transportiert, der neuplatonischen Theorie folgend, wie sie in hermetischen Schriften übermittelt wurde.

In ebendiese Debatte mischte sich Spaemann ein, der sowohl in der Tridentinischen Messe als auch in Tombergs Schriften auf Elemente dieser neuplatonischen Tradition traf. Ein wichtiger Baustein der zugehörigen Erkenntnistheorie war die auch von Spaemann aufgegriffene Option, von Ähnlichkeiten auf Zusammenhänge zu schließen. In dieser Tradition hat sich Tomberg selektiv bedient und Spaemann wiederum selektiv bei Tomberg. Psychologisch spielte die Einbeziehung von Erfahrung mit ihrem „Gefühl" der Unmittelbarkeit (von der Spaemann natürlich wusste, dass es sie im strengen Sinn nicht geben konnte) hinein, und auch hier verfügten die alte Messe und Fénélon sowie Tombergs „Übungen" über eine signifikante Schnittmenge. Die vorvatikanische Messe, an der Spaemann so viel lag, und die Tombergsche Esoterik besaßen vor diesem Hintergrund mehr Gemeinsamkeiten, als es die dogmatische Scheidung in „Orthodoxie" und „Häresie" zulässt. Die Theologie der Realpräsenz Gottes in der Eucharistie, wo „geistige" und „irdische Welt" in der Perspektive einer aporetischen Theologie „unverbunden und ungetrennt" zusammensind, überhaupt die Liturgie als semiotische Repräsentation, nicht zuletzt das Versprechen einer asymptotischen Annäherung an das Sakrale können als paradigmatische Elemente dieses Typs eines esoterischen Katholizismus gelesen werden. Spaemann gehört damit in eine intellektuelle Suche nach einer Spiritualität, die auf dem Boden des Historismus diesen überwinden wollte: auf der Suche nach „realer Gegenwart" und einer Religion „nach der Religion", die (ausschließlich) auf historischer Kritik beruhe.[67]

Diese Möglichkeit beanspruchte Spaemann im Rahmen seines philosophischen Horizontes zu plausibilisieren und in seiner spirituellen Praxis umzusetzen – vermutlich. Die ästhetische, symbolgeladene Sprache Tombergs und die ebenso über ästhetisch ausdrucksstarke Optionen verfügende tridentinische Liturgie sollten mutmaßlich in eine neue, durchaus kritisch reflektierte „Unmittelbarkeit" mit Gott führen, wobei Spaemann die Grenzen der katholischen Trationen perforierte, ohne sie zu verlassen. Vor diesem Hintergrund ist Spaemanns Beschäftigung mit Tomberg Teil einer fundamentalen Grenzdebatte zwischen großkirchlicher, namentlich katholischer Tradition und dem, was man eine (anthroposophische) Esoterik nennen kann.

67 Steiner, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? ([1]1989), München/Wien: Hanser 1990; Wasserstrom, Steven: Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton: Princeton University Press 1999.

Bibliographie

Balthasar, Hans Urs von: Einführung, in: Tomberg, Valentin: Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar, Bd. 1, hg. v. Martin Kriele / Robert Spaemann, Basel: Herder 1983, IX-XV

Heckmann, Liesel: Valentin Tomberg – Leben, Werk, Wirkung, 3 Bde., Schaffhausen: Novalis 2001–2016

Kaut, Stefan: Fragen an Robert Spaemann; https://gloria.tv/post/g7X84wp219ZJ4QsSnmwRA78zb#1815 (27.3.2023)

Kriele, Martin: Anthroposophie und Kirche. Erfahrungen eines Grenzgänger, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder 1996

Kruip, Gerhard / Thies, Christian: 1988–2008. 20 Jahre Forschungsinstitut für Philosophie Hannover. Personen – Publikationen – Aktivitäten. Dokumentation, Manuskriptdruck Hannover 1988; https://fiph.de/downloads/Dokumentation-20-jahre-fiph.pdf?m=1570629995& (27.3.2023)

Lorenzer, Alfred: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1981

Mongrain, Kevin: Rule-Governed Christian Gnosis. Hans Urs von Balthasar on Valentin Tomberg's Meditations on the Tarot, in: Modern Theology 25/2009, 285–314

Pöhlmann, Matthias: Beruf: „Engel-Dolmetscherin". Alexa Kriele und ihr „Haus der Christosophie", in: Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen, hg. v. Michael N. Ebertz / Richard Faber, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, 59–66

Rahner, Karl/Lehmann, Karl: Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 22/1a, bearb. von Peter Walter / Michael Hauber, Freiburg i. Br.: Herder 2013, 109–160

Redaktionsartikel, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 50/1987, 106 f.

Roivainen, Eka: A Brief History of the Wartegg Drawing Test, in: Gestalt Theory 31/2009, H. 1, 55–71

Seewald, Michael: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br.: Herder 2018

Spaemann, Robert: Einführung, in: Valentin Tomberg, Lazarus, komm heraus. Vier Schriften, Basel: Herder 1985

——— Evolution und Hermetik – Gedanken zum zehnten Brief des „Tarot", in: Valentin Tomberg – Leben, Werk, Wirkung, Bd. 2, hg. v. Ramsteiner Kreis Trier, Schaffhausen: Novalis 2000, 255–269

——— Über Gott und die Welt. Eine Autobiografie in Gesprächen, Stuttgart: Klett-Cotta 2012

——— Vorwort des Herausgebers, in: Tomberg, Valentin: Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar, Bd. 1, hg. v. Martin Kriele / Robert Spaemann, Basel: Herder 1983, V-VIII

——— Das Wort sie sollen lassen stahn. Ein Versuch über den Fundamentalismus, in: Die Zeit, 22.12.1989, S. 47 f

Steiner, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? (11989), München/Wien: Hanser 1990

Tomberg, Valentin [pseudonym unter: Anonymus d'Outre-Tombe]: Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar, hg. von Martin Kriele und Robert Spaemann, Basel: Herder 1983–1989

——— [pseudonym unter: Anonymus d'Outre-Tombe]: Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot / par un auteur qui a voulu conserver l'anonymat. Avant-propos de Hans Urs von Balthasar, Paris 1980

——— Lazarus, komm heraus. Vier Schriften von Valentin Tomberg. Mit einer Einführung von Robert Spaemann, Basel: Herder 1985
Wasserstrom, Steven: Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton: Princeton University Press 1999
Weimann, Ralph: Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn u. a.: Schöningh 2012
Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019
——— Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 1999

Autorinnen und Autoren

Karl Baier, Ao. Univ.-Prof. i. R., Professorial Research Fellow, Institut für Religionswissenschaft an der Universität Wien.
Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Mesmerismus, alternativ-religiöse Bewegungen vom späten 18. bis zum 20. Jahrhundert, moderner Yoga, Psychedelik.

Jüngste Veröffentlichungen: Lavaters Anomalistik, in: Der bekannteste Unbekannte des 18. Jahrhunderts. Johann Caspar Lavater im Kontext, hg. v. Christian Soboth / Friedemann Stengel, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2023; Die Magnetische Isis. Natur im Denken Franz Anton Mesmers, in: Von der Physikotheologie zum Vitalismus? Transformationen des Verhältnisses von Naturforschung und Religion im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, hg. v. Thomas Ruhland / Friedemann Stengel, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2024; Intentionality and Non-Intentionality in Jung's Active Imagination, in: Intentional Transformative Experiences, hg. v. Sarah Perez / Bastiaan van Rijn / Jens Schlieter, Berlin/Boston: De Gruyter 2024; Phallizismus, Ehereform und ritualisierter Sex. Eine alternativreligiöse Konstellation des 19. Jahrhunderts, in: Taking Seriously, Not Taking Sides. Challenges and Perspectives in the Study of Religions, hg. v. Lukas Pokorny / Astrid Mattes, Paderborn: Brill Schöningh 2024.

Francesco Baroni, Lecturer in the History of Western Esotericism at the University of Lausanne.
Current research interests: Western esotericism since the 19th century (Christian esotericism, perennialism, New Age movements, transpersonal psychologies); the Catholic Church's engagement with spiritualism, occultism, and theosophy in the 19th and 20th centuries.

Recent publications: Storia dell'esoterismo e storia delle religioni. Mappatura di un campo di ricerca e prospettive teoriche, in: Egeria. Rivista di Scienze Religiose, 16/2022, 59–79; The Philosophical Gold of Perennialism. Hans Thomas Hakl, Julius Evola and the Italian Esoteric Milieus, in: Religiographies, 2/2023, Nr. 1, 39–58; Roberto Assagioli and Parapsychology, in: R. Assagioli, Psychosynthesis and Parapsychology, 2nd ed., Oslo: Kentaur Publishing 2023, 9–32; Magnetic Occultism in Mid-Nineteenth-Century Italy: Mesmerism as a Science of the Soul in the Writings of Francesco Orioli and Taddeo Consoni, in: Laboratorio dell'ISPF, 21/2024; The Vatican's Mediums. The Strange Case of Pope Pius IX and the Spiritualistic Experiences of the Archbishop of Rennes, in: Religion (forthcoming).

Marty Bax, Dr. der Kunstgeschichte, Amsterdam, Niederlande.
Aktuelle Forschungsschwerpunkte: methodische Fragen zum Zusammenhang zwischen abendländischer Esoterik, Pietismus und Katholizismus; Provenienz-Expertin für die Conference on Jewish Material Claims Against Germany/World Jewish Restitution Organization Looted Art and Cultural Property Initiative, gefördert von der Stiftung Erinnerung Verantwortung Zukunft (EVZ) und Bundesfinanzministerium (BMF), zur Plünderung von Büchern und Archiven von Juden, Freimaurern und ähnlichen „Friendly Societies", esoterischen und jesuitischen Organisationen und politisch engagierten Gruppen im Nationalsozialismus durch den Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg (ERR) 1940–1945 in den Niederlanden.

Jüngste Veröffentlichungen: mit Helmut Zander: Hilma af Klints abstrakte Malerei und die Interferenzen von Pietismus und Esoterik, in: Viktoria Vitanova-Kerber / Helmut Zander, Anthroposophieforschung. Forschungsstand – Perspektiven – Leerstellen, Berlin/München/Boston: De Gruyter Oldenbourg 2023, 79–81; Hilma af Klint. Vom radikalen Pietismus zur Anthroposophie, in:

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-013

Viktoria Vitanova-Kerber / Helmut Zander, Anthroposophieforschung. Forschungsstand – Perspektiven – Leerstellen, Berlin/München/Boston: De Gruyter Oldenbourg 2023, 110–140; ‚A passion for Jewish literature'. The antiquarian bookshop of Louis Lamm, in: Looted. Personal stories about the looting and restitution of Jewish cultural property, ed. Julie-Marthe Cohen / Mara Lagerweij, Amsterdam: Rijksmuseum/Joods Museum 2024, 212–244 (Holländische Ausgabe: 'Een vurige liefde voor Joodse literatuur'. Het antiquariaat van Louis Lamm, in: Beroofd. Persoonlijke verhalen over de roof en naoorlogse restitutie van Joods cultuurbezit, ed. Julie-Marthe Cohen / Mara Lagerweij, Amsterdam: Rijksmuseum/Joods Museum 2024, 212–244); Plunderland. Boeken voor Alfred Rosenberg 1940–1945, Amsterdam: Bax Books 2024 (Englische Ausgabe: Book Plunder – Alfred Rosenberg in the Netherlands 1940–1945 wird Ende 2024 von der Claims Conference veröffentlicht im Netz in https://errproject.org/looted_libraries_nl.php zusammen mit annotierten Listen identifizierter Personen und Institutionen erwähnt in den Unterlagen des Einsatzstabes Reichsleiter Rosenberg in den Niederlanden).

Dr. Bernadett Bigalke, Juniorprofessorin für Religionswissenschaft an der Universität Leipzig
Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Katholizismus im 19. und 20. Jh., Esoterik im 19. und 20. Jh., Religion und Medizin, lived religion: Körper, Gender, Emotionen

Jüngste Veröffentlichungen: mit Jasmin Eder und Sebastian Schüler: Runner's High: Conceptual diffusion of peak-experience in the US Human Potential and Jogging movements, in: Religion and Academia Reframed: Connecting Religion, Science, and Society in the Long Sixties, hg. v. Andrea Rota, Leiden: Brill 2023, 176–199; „Mir langt der Heiland": Vorstudie zu religiös begründeter Nahrungsabstinenz im modernen Katholizismus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 30/2022), Nr. 1, 22–59.

Giulio Dalla Grana, Ph.D.
Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Beziehungen zwischen politischer Macht und religiöser Autorität, esoterische Einflüsse in der politischen Ideengeschichte, heterodoxes Christentum in der Frühen Neuzeit und der Neueren Geschichte, romantischer Nationalismus und Geheimbünde.

Jüngste Veröffentlichungen: Fight and Contemplation. The Towianists amid the European Revolutions of 1848, in: The Polish Journal of the Arts and Culture 17/2023; Andrzej Towiański between Catholic Esotericism and Political Messianism, in: Religiographies 2/2023; Od Mazziniego do Towiańskiego: pokrewieństwa i rozbieżności rewolucji religijnej, in: Towianizm. Fenomen i dziedzictwo, hg. V. Ewa Hoffmann-Piotrowska / Karol Samsel, Warschau: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2023.

Dr. Andreas Krebs, Prof. für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie, Universität Bonn.
Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Alt-katholische Theologie und Ökumene, Queere und post-anthropozentrische Theologie, Glaube und Kirche in der säkularen GesellschaftJüngste Veröffentlichungen: Der innerkatholische Kampf um die Wende zum Subjekt. Von Kant und Hermes über Günther zum Altkatholizismus, in: Georg Hermes (1775–1831), seine Anhänger und Gegner. Katholische Theologie im 19. Jahrhundert, hg. v. Benjamin Dahlke / Klaus Unterburger, Münster: Aschendorff 2024, 359–377; Gott queer gedacht, Würzburg: Echter 2023; Das Tier stammt vom Menschen ab. Ambivalenzen des Evolutionismus Rudolf Steiners, in: Vom Affen zum AnthropoceneÜbermenschen und zurück. Theoretische, historische und literarische Ansätze über

Evolution und Regression, hg. v. Stefano Franchini / Thomas Ruster [animate theologies 2], Freiburg i.Br.: wbg Academics 2023, 183–198.

Dr. Ansgar Martins, wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Bern und Jerusalem.
Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Kontroversen um jüdische Bibelübersetzungen des 20. Jahrhunderts, Antisemitismus und/als Religion, Logik und Ästhetik von Verschwörungstheorien.

Jüngste Veröffentlichungen (Auswahl): Esoterik und politische Bildung, hg. v Ansgar Martins / Philipp Kranemann, Frankfurt: Wochenschau 2024; Verpasste Chancen. Siegfried Kracauer und die kritische Theorie, in: Zwischenwelten der kritischen Theorie. Beiträge zu Systematik und Geschichte, hg. v. Felix Brandner / Till Seidemann, Baden-Baden: Karl Alber 2024, 53–68; Theodizeeprobleme der Esoterik: Anthroposophische Verschwörungstheorie vom Ersten Weltkrieg zur Corona-Pandemie, in: Conspirituality: Esoterisches Verschwörungsdenken und die Covid-19 Pandemie, hg. v. Nadine Frei u. a., Bielefeld: Transcript (im Druck).

Leonardo Rossi, Postdoctoral Researcher at the Ruusbroec Institute of the University of Antwerp (Belgium).
Current research interests: religious studies, particularly the history of contemporary Italian Catholicism. His research interests focus on popular devotions, beliefs and practices of the faithful, material culture (bodies and relics), contested sanctity and 'living saints', mystical phenomena, and their reception in late modern and contemporary society.

Recent publications: with Paolo Cozzo: Perception of the Sacred in the Suffering Body: Stigmata and Stigmatics in the 19th and 20th Centuries, Archivio Italiano per la storia della pietà, 36/2023.

W. Schmidt-Biggemann, von 1986 – 2018 Professor für Geschichte der Philosophie und der Geisteswissenschaften an der Freien Universität Berlin.
geboren 1946; Gastprofessuren in Prag, Princeton, Cambridge, Kopenhagen, Philadelphia und Tel Aviv. Inhaber der Comenius-Medaille und der Goldenen Medaille der Karls-Universität Prag, des Hamann Preises und der Friedrich Senior-Professur.

Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Philosophie- und Philologiegeschichte besonders in der Frühen Neuzeit, Politische Theologie, Geschichte der christlichen Kabbala.

Jüngste Veröffentlichungen: Geschichte der christlichen Kabbala 4 Bde, Stuttgart: frommann holzboog 2012–2014; Geschichte Wissen. Eine Philosophie der Kontingenz im Anschluss an Schelling, Stuttgart: frommann holzboog 2014; Gott, versuchsweise. Eine philosophische Theo-Logie, Freiburg i. Br.: Herder 2018; Der Dämon des 19. Jahrhunderts. Anatomie eines überforderten Säkulums, Stuttgart: frommann holzboog 2021; Vom Glanz des göttlichen Wortes. Dimensionen spekulativer Bibelauslegung, Freiburg i. Br.: Herder 2024.

Tine Van Osselaer is associate professor in the history of spirituality, devotion and mysticism at the Ruusbroec Institute.
Current research interests: religion and gender, religion and medicine, the history of emotions, and, more recently, the mediatisation of religion and the history of pain.

Recent publications: The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800–1940, Leuven: Leuven University Press 2013; with Andrea Graus, Leonardo Rossi and Kristof Smeyers: Between Saints and Celebrities. The evotion and promotion of stigmatics in

Europe, c. 1800–1950, Leiden: Brill 2020. Her new book, on the wave of Marian apparitions in 1930s Belgium, will be published next year.

Viktoria Vitanova-Kerber, Doktorandin in Religionswissenschaft und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Fribourg (Schweiz).
Aktuelle Forschngsschwerpunkte: Religion und Nationalismus im östichen Europa; Esoterik und alternative Religiosität im östlichen Europa, Sozialismus und Esoterik im 20 Jahrhundert in Bulgarien.

Jüngste Veröffentlichungen: mit Helmut Zander: Anthroposophieforschung. Forschungsstand – Perspektiven – Leerstellen, Berlin/Boston: De Gruyter 2023; A Symbiosis of Religious Affections and State Socialism: Bulgaria's Foreign Cultural Policy of the Late 1970s, in: The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series 17, 1/2023; Baba Vanga's Afterlife in Russia: Reception, Construction, Instrumentalization, in New Age in Russia, 29/05/2023 https://newageru.hypotheses.org/?p=7200; Social and Functional Dimensions of Esotericism in Late-Socialist Bulgaria, in: Baltic Worlds 14/ 2021, vol. 4, 56–67.

Alberto Alfredo Winterberg, Ph.D.
Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Koptisch-Katholischen Kirche, Wissenschaftsgeschichte der Koptologie, Rezeption des Gnosis-Begriffes im 19. und frühen 20. Jahrhundert.

Jüngste Veröffentlichungen: Valentinus redivivus? The reception and reimagination of Gnosticism within the French Gnostic Churches, Groningen: University of Groningen 2024. Between Rome and Girga: The Coptic Catholic Identity of Rufa'il al-Tukhi, in: Pharaonen, Mönche und Gelehrte. Auf dem Pilgerweg durch 5000 Jahre ägyptische Geschichte über drei Kontinente. Heike Behlmer zum 65. Geburtstag, hg. v. Diliana Atanassova u. a., Wiesbaden: Harassowitz 2023.

Helmut Zander, Prof. em. für Religionswissenschaft an der Universität Fribourg.
Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Vergleich langfristiger Entwicklungen von Religionskulturen, spiritualistische Kodierung des Christentums, Geschichte der Anthroposophie.

Jüngste Veröffentlichungen: Religion und Politik in Christentum und Islam. Kulturelle Grammatiken, Pfaddispositionen, Entwicklungswahrscheinlichkeiten, Berlin/Boston: De Gruyter 2024; Rezension der Bände 10, 12 und 13 der kritischen Ausgabe der Werke Rudolf Steiners, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 118/2024, 498-504; Anthroposophische Ökonomie, in: Handbuch Religion und Wirtschaft", hg. v. Martin Lutz u. a. (= Handbücher zur Wirtschaftsgeschichte), Berlin/Boston: De Gruyter (im Druck).

Index

Abendland 340
Abraham 40, 44
Absolutes/Relatives 339, 346
Abu Mena 24
Adam 35, 37, 39 f., 43
Adorno, Theodor W. 332, 342 f., 348–351
Affettata santità (pretended holiness) 61 (note 9), 63–64, 71 (note 49), 72 (note 54), 80 (note 81), 86 f.
Affre, Denys-Auguste 220 f., 233, 235
Ágreda, Maria de 3
Aiello, Elena 61 (note 9), 63 (note 19), 86
Albera, Lorenzo 226 f., 230, 236
Alexander I. (tzar) 183, 185
Altkatholische Kirche ↗ Christkatholische Kirche
Anaxagoras 43
Animal magnetism ↗ Magnetismus; Mesmer
Anthroposophie ↗ Christengemeinschaft; Neuhaus, Constantin; Steiner, Rudolf; Waldorfpädagogik
Anthroposophie 13, 18, 116 f., 332–334, 336, 349, 366, 369 f., 373, 377, 380
Antisemitismus 351 f.
Antonelli, Giacomo 224
Apokalypse 156, 169
Archiati, Pietro 374 f.
Aristoteles 36, 43
Armando, David 218
Arndt, Johann 12
Arnold, Gottfried 1, 164 f.
Art Nouveau: Dutch 278, 288; French 278
Assmann, Aleida 194
Assmann, Jan 192–194, 207
Atheismus 350
Atonement ↗ Sühne
Aufklärung 4, 5, 142, 144, 150 f., 153, 166, 168, 174
Autobiographie 333 f., 342–344
Autorität 334–336

Baader, Franz von 171 f., 184
Baier, Karl 110
Balthasar, Hans Urs von 6, 312, 314, 367, 371 f.
Banneux 5
Barone, Francesco 223 f., 226 f., 230, 232, 234, 239
Baroni, Francesco 212
Bartenhauser, Elisabeth 62 (note 12), 77–79, 83 (note 87), 85 f.
Barth, Karl 367
Bauer, Walter 212
Bauermeister, Mary 6
Bazel, Karel de 287–293
Bender, Hans 6
Benedikt XIV. (Papst) 4, 95, 364
Benedikt XVI. (Papst) 20, 106, 370 f.
Benjamin, Walter 332
Bernardi (family) 223, 227
Bernardi, Giuseppe 227 f., 233
Berosus 44
Bersano Begey, Maria 215
Besant, Anni 8, 283
Betrug ↗ Fraud
Bewegung 354 f.
Biagini, Maria Luisa 70 (note 43), 87
Bilderverbot 350
Bishops ↗ Clergy
Blavatsky, Helena Petrovna 281, 293, 297
Böhme, Jacob 15, 164–166, 216, 280
Bollingen-Foundation 355
Bolshevism 279, 282
Bordoni, Maria 63 (note 21), 80 f. (note 81), 86
Böttcher, Herbert 374
Bovieri, Giuseppe 225, 230, 237
Brague, Rémi 363
Brentano, Clemens 4
Bricaud, Jean 190–192, 200–205, 207 f.
Brucker, Jacob 1
Bruxa (Hexe) 97 f.
Buber, Martin 332 f., 335, 349
Bußsakrament 324–328

Cäcilia (Heilige) 177, 179–183
Cadolini, Ignazio Giovanni 252 f., 256
Café Laumer (Frankfurt) 348
Cano, Melchior 17
Canonico, Tancredi 223, 231 f.
Canori Mora, Elisabetta 67

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111325125-014

Carloni, Maria Teresa 72 (note 52), 88
Carmagnola, Luigi of 227 f., 233
Caroli, Gian Francesco Nazareno 255–258
Casel, Odo 311 f., 314
Cassel, Anna 303–307
Castilla, Teresita 24
Celibacy ↗ Zölibat
Champollion, Jean-François 50
Chaos 338
Chaplin, Charlie 345
Chassidismus 335
Chiuso, Tomaso 218 f.
Christengemeinschaft 313 f., 317 f., 328, 369, 372
Christkatholische Kirche 313, 315–319
Church Fathers 189 f., 200, 204 f., 207
Clement of Alexandria 212
Clergy 68–85, 211, 217 f., 231, 235 f.
Codex Askewianus 198
Colberg, Ehregott Daniel 1, 19
Consoni, Taddeo 262–267, 270
Conversion ↗ Konversion
Copertino, Joseph de 3
Coptic Studies 189, 198
Cuypers, Pierre 288 f.

Da Costa, Alexandra Maria 97 f.
Dal Pozzo, Enrico 267–269
Dalla Grana, Giulio 216
De Angelis, Vincenzo 71
De Berulle, Pierre 99
De Ferrari, Giacinto 225, 229 f., 232–236, 238, 267–269
De Meester, Conrad 107 f.
De Montfort, Louis-Marie Grignion 103, 106
Deificatio 119 f.
Desanctis, Luigi 227
Descrtes, René 52
Detektiv 345
Deutschkatholiken 5
Deviancy (religious) 59, 61, 64, 80, 81, 278, 280; ↗ Dogma, ↗ Orthopraxy
Dewonkonski, Stefan Aleksander 229
Differenzierung/Segmentierung 12, 17
Dirks, Walter 361
Divine message 66, 76, 80
Dogma/Dogmen 5, 9 f., 12, 23, 61 f., 68 f., 205, 222, 234 f., 343, 354 f., 368 f, 373, 379 f.; ↗ Deviancy
Doinel, Jules 190 f., 196, 199–201, 208
Dom 340
Duker, Abraham G. 216
Duński, Edward 219–222, 224, 229
Dürckheim, Karlfried Graf 7

Eckartshausen, Karl von 168
Eclecticism 280
Edelweissförbundet 302 f.
Église Gnostique 196, 199 f., 208
Einweihung 137, 141
Emanation 338, 345, 353
Emanzipation 351
Emmerich, Anna Katharina
Emmerich, Anna Katharina 4, 66, 105 f., 111. 115, 120
Empedokles 43
Endzeit 169, 181
Enlightenment ↗ Aufklärung
Ennemoser, Joseph 4
Eranos 355
Erlösung 313–314, 324–326, 334, 345, 351
Erythreische Sibylle 44
Eso/Exo-Unterscheidung 135–139, 143 f., 146, 148–150, 152–154, 161, 184 f.
Esoterik 7–11, 136, 151, 156 f., 165, 185
Eßbach, Wolfgang 22
Eucharistie-Bewegung 101
Eudisten 99
Eva 39
Existenzialismus 345

Faber (dean, Dechant) 59–61, 62 (note 13), 82 (note 84), 86
Faivre, Antoine 2, 216
Fascism 278 f., 282, 286
Fatima 5
Faust ↗ Goethe
Fegefeuer 98, 102, 111 f., 123
Fem, De 278, 301–307
Fénelon, François 363, 377 f.
Fichte, Johann Gottlieb 145 f.
Ficino, Marsilio 33 f., 49
Fiechtner, Anna 77

Film/Filmwissenschaft 336
Finet, Georges 108
Fino (family) 223
Forni, Giacinto 223, 226 f.
Forschungsinstitut für Philosophie (Hannover) 363
Fortschritt 337, 340, 351 f.
Foucault, Michel 344
Foucher, Simon 49 f.
Fourier, Charles 217
Foyers de Charité 106
Francesconi, Angelo 80
Franck, Sebastian 16
Frank, Eva 352
Frank, Jakob Joseph 4
Frankfurter Schule 333, 350–352
Frankfurter Zeitung 333 f., 346, 349
Franz I. (Kaiser) 150, 178
Franz Joseph I 80
Franz von Sales 99 f.
Franziskaner/Franziskanerrinnen 103
Franziskus (Papst) 106
Französische Revolution 146, 152, 166
Fraud 63, 81, 84
Frauen 13 f., 59–134
Freemasonry ↗ Freimaurerei
Freimaurerei 3 f., 144–152, 191, 286
Frühromantiker 139, 141 f., 148
Furtner, Marie 96

Gajola, Giacinto of 227 f., 233, 239
Galen, Clemens August Graf von 106
Galgani, Gemma 72 (note 53)
Galles, Maria 62 (note 15), 81 f.
Gallini, Clara 219
Gambara, Lucrezia 63 (note 23 and 24)
Ganzheit 335, 339–342, 351, 354
Gastaldi, Lorenzo 236, 239
Geheimgesellschaften 138, 140–142, 144, 147, 150, 153, 160, 165, 168, 185
Geheimnis 40, 42, 49, 55 f.
Geist 335
Gemeinschaft 335, 340, 344 f., 354
Genette, Gérard 195
Genta, Giovanni 226
George, Stefan 332, 335
Gerber, Johannes 5
Geschichtstheorie 19 f., 156 f.
Gesellschaft apostolischen Lebens 100
Geyer, Sara 109
Geyser, Josef 53
Gioberti, Vincenzo 237
Giovine Italia 219, 223, 225, 236
Globalisierung 13, 23 f.
Gnade 17
Gnosis 335
Gnostic Catholic Church 191 f., 194, 202, 208
Gnosticism 190, 192, 196, 204 f., 207
Göbel, Anna Maria 59 f., 62 (note 13), 82 (note 84), 83, 86
Goethe, Johann Wolfgang 349; Faust 341
Görres, Joseph 4, 220
Gossler, Heinrich 83
Gott, Götter 335, 337 f., 341 f., 345–347, 352
Grace ↗ Gnade
Gregorius XVI (pope) 217, 221
Griechenland (Antike) 337 f.
Grimani, Domenico 34
Grün, Anselm 7
Guardini, Romano 346 f., 349 f.
Guénon, René 20
Guyon, Madame de 15

Halle, Judith von 116 f., 123, 372
Hanegraaff, Wouter 1 f., 12
Hauffe, Friederike 109
Hecht, Victoria 70 (note 46), 88
Heiligkeit 95 f., 106
Heiligsprechung 106
Heilsgeschichte 36, 39, 53, 56 f.
Heilsökonomie 114
Heimat 340
Hell's punishment, temporality 226, 228, 230, 235, 238 f.
Hellsehen 109, 167, 170, 179
Herder-Dorneich, Theophil 367
Hermeneutics 279
Hermes Trismegistos 2 f., 26, 43, 45–47, 51
Hermetik 1, 8, 12, 18, 370
Herz-Jesu-Verehrung 92 f., 101, 103.
Herz-Marien-Kult 101
Herzog, Eduard 315, 317
Hesiod 41, 43, 48
Hierarchy 338–340, 345, 353; ↗ Clergy

Himmel 337 f., 340 f., 350
Hippel, Ernst von 369
Historismus 21 f., 379 f.
Hitler, Adolf 336
Hofbauer, Klemens Maria 171, 174, 176
Höffe, Otfried 359
Hohenlohe, Fürst Alexander 179, 183
Holy Office 63 (note 17), 64 (note 25), 71–75, 80, 82–84, 247–251, 259, 267–269
Holzem, Andreas 111
Homer 338
Homer 41, 43, 48
Homosexualität 342
Horkheimer, Max 353
Horoszkiewiczówna, Walentyna 215
Hube, Józef 219, 221
Hus, Jan 235
Huxley, Aldous 54–56

Idealismus 341
Imitatio Christi 92, 94, 102, 110, 120
Imitatio sanctorum 92
Index Librorum Prohibitorum 349
Individuum 333 f., 338, 334, 341, 344, 353
Inedia 95
Inkarnation 99
Innerlichkeit 341, 344
Innovation 26
Inquisition ↗ Holy Office
Intercessio 101
Isacche, Angela and Teresa 80
Italian Spiritic Society 219
Itter, Andrew 212

Jacques Gadille 237
James, William 54–56
Jansenism 225, 238
Jełowicki, Aleksander 219 f.
Jesuiten 103, 367
Jesus Christus 38 f., 43, 56
Joachim von Fiore 156, 167, 169
Johannes Paul II. (Papst) 212, 364, 372–374
Johannesgemeinschaft 367
Judaism ↗ Juden
Juden/Judentum 4, 231–257, 279, 282, 332, 335, 338, 350–352; ↗ Kabbalah
Jugendbewegung(en) 339, 343 f., 347
Jung, Carl Gustav 355
Jungkatholizismus 348
Jung-Stilling, Johann Heinrich 167, 172, 184
Justinus 158

Kabbalah 2 f., 9, 335, 352
Kaegi, Werner 367
Kajsiewicz, Hieronim 219–222, 233
Kalembka, Sławomir 218
Kandinsky, Wassily 279
Karmeliter 100, 107
Katharina von Siena 91
Katholischer Akademikerverband 347
Keyserling, Hermann 332–335
Kienker, Anna Marie 96
Kierkegaard, Søren 345
Kingsford, Anna 24
Kircher, Athanasius 3, 8
Klint, Hilma af 303–307
Kolbe, Maximilian 106
Konfessionalisierung 15
Konversion/Konvertiten 339, 342 f., 348, 352, 354
Koropeckyj, Roman 214
Körper 21
Koslowski, Peter 363 f.
Kracauer, Siegfried 331–355
Krämer, Ruth 361
Krebs, Andreas 18
Kriele, Martin 363, 367, 369 f., 373, 379
Krise 336, 338, 341
Krishnamurti, Jiddu 286
Krüdener, Barbara von 216
Kulturkampf 104
Kulturpessimismus 338, 342, 351

La Salette 5
Labouré, Catherine 5
Lacordaire, Henri 237
Laien 347; ↗ Clergy
Lama, Friedrich Ritter von 68, 85, 87
Lambertini, Prospero ↗ Benedikt XIV
Lambruschini, Luigi 221
Lamennais, Félicité de 237
Lami, Marlis 212, 214
Lateau, Louise 105

Lateau, Louise 74, 86
Laurant, Jean-Pierre 216
Lauweriks, Mathieu 287–294
Lavater, Johann Caspar 168
Lazaristen 99
Lazzeri, Maria Domenica 70 (note 45), 75 f., 88
Lebensreform 332–334
Leibniz, Gottfried Wilhelm 49 f., 53
Lenz, Desiderius 293
Leśniowska, Franziska Gräfin 135, 173, 175 f., 178 f., 181, 183
Lessing, Gotthold Ephraim 144–146, 152
Lévi, Eliphas 5
Lidwina von Schiedam 91
Liebe 341
Lingua Adamica 36 f., 39, 51, 56 f.
Linus 41, 43
Lipa 24
Liturgische Bewegung 337, 347, 349
Lobeck, Christian August 51
Logos 35–40, 43 f., 48 f.
Lorber Jakob 6, 15
Lorger, Anna Magdalena 111
Lourdes 5
Löw, Reinhard 363
Lubac, Henri de 217
Lukács, Georg 336–341, 351
Luther, Martin 165, 353

Macchi, Vincenzo 225, 226 f., 234
Madonna von Częstochowa 352
Magie 14, 18, 137, 160, 163, 171
Magnetismus, animalischer 139, 167, 168, 169–173, 177, 243–271; ↗ Ennemoser; Mesmer
Maistre, Joseph de 151, 216
Maitland, Edward 24
Malevich, Casimir 283
Malfatti, Johann von 176 f.
Malusa, Luciano 237
Mancini, Marianna 63 (note 22), 80 f., 86
Manzini, Clemente 227 f., 232 f., 235, 238 f.
Marcel, Gabriel 375
Marcuse, Herbert 353
Marella, Giovanna 72, 86
Marian apparitions ↗ Marienerscheinungen
Mariani, Felice 80
Mariavite Church 237
Mariawald, Kloster 365
Marienerscheinungen 2, 5 f., 10, 24, 61, 70 (note 43), 77, 80
Marienkult 352
Marpingen 5
Marques, Tiago Pires 98
Martina, Giacomo 218
Marxismus 336, 344, 350 f.
Mary ↗ Madonna von Częstochowa; ↗ Marienerscheinungen
Massignon, Louis 5
Materialismus 350
Mattarelli, Palma 71, 83, 87
Mayblin, Maya 126
Mazzini, Giuseppe 217
Medjugorje 5
Meister 335
Mesmer, Franz Anton / Mesmerism 10, 13, 15, 110, 114 f., 118, 123, 137, 139, 150, 160, 166–172, 174, 177, 178 f., 181, 185, 191, 218 f., 220, 226, 234; ↗ Animal magnetism, Somnambulismus
Messianismus 346
Metempsychosis ↗ Reincarnation
Methusalem 40, 44
Michalsen, Alexa 369, 379
Michel, Ernst 346, 348–350, 354
Mickiewicz, Adam 213, 222 f., 233
Millenarismus 156, 166
Mitchell, Jon 125
Mittelalter 340
Modern German Occult Revival 332, 334
Moderne 337, 351
Mondrian, Piet 282
Monismus 120, 335
Montalembert, Charles de 237
Monticelli, Antonio 254, 255
Moriconi, Ester 63 (note 17 and 18), 86
Mörl, Maria von 4, 66, 120
Moses 41, 46–48
Mrazek, Bertha 71, 88
Musaeus 41, 43
Mysterien 136–149, 153–156, 158–162
Mysterienreligion 141, 148, 153, 161 f.

Mysterium 137, 147 f., 153, 157, 161, 185
Mysticism/Mystik 22, 94–101, 106 f., 113, 115, 118, 120–122, 138, 141, 150, 160, 162–164
– (epi-)phenomena 61 (note 9), 63 (note 21), 68, 71, 75–77, 79, 83
– Enthusiasm for 62, 64, 68–70, 77
– False mysticism (also alleged m.) 63, 65, 72; ↗ Fraud

Narzissmus 354
Nassl, Anna 103
Nationalsozialismus 336
Natur 335, 351
Nees van Esenbeck, Christian Gottfried Daniel 5
Neo-Gothic 286 f.
Neoplatonism 1, 8, 20, 380
Neuhaus, Constantin 18, 315–318
Neumann, Therese 68, 74, 86, 105 f., 113, 115, 118, 120
Neuromantik 337
Newman, Barbara 113
Nikolaus von Kues 34
Noah 39–41
Nobel, Nehemia Anton 335
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 337
Novalis 141

Obst, Helmut 110
Occultism (French) 295 f., 298 f.; ↗ Anthroposophy; Rose+Croix; Theosophie
Od 6
Offenbach, Jacques 333
Offenbarung 341, 345
Offenbarung 38, 42, 46, 48 f., 55
Oratorianer 99
Origenism 228, 233, 235, 239
Orpheus 41, 43, 46 f.
Orthodoxy ↗ Dogma
Orthopraxy 14, 21, 61 f., 65, 84
Ovid 47

Palazzolo, Maria Iolanda 217
Pan 335
Pantheismus 335
Parish 68–85; ↗ Clergy
Parmenides 43, 48
Pasqually, Casa Martinez de 3
Passionisten/Kongregation vom Leiden Jesu Christi 100
Paul III (pope) 73
Paul vom Kreuz 100
Paulus (Apostel) 102
Pelczar, Józef Sebastian 212
Pererius, Benedictus 49
Perichoresis/circumincessio 121
Peruzzi, Agostino 253, 254
Péteau, Denis 49
Peterkiewicz, Jerzy 237
Petersdorff, Dirk von 161
Petrusbruderschaft 364 f.
Peyrous, Bernard 108
Pfarrei ↗ Parish
Pfister, Barbara 70 (note 47)
Phänomenologie 337, 345, 348
Philo von Alexandrien 45 f.
Philosophia perennis 20
Physica Mosaica 47 f.
Pianciani, Giovanni Battista 250, 260–262
Pico, Giovanni 34 f.
Pietismus 16 f., 110
Pigoń, Stanisław 214, 216, 220
Pio (da Pietrelcina), Padre 3
Pius IX (pope) 67 (note 37), 80, 88, 218, 229, 231, 233, 246–248, 250 f., 256, 269
Plato 41, 43, 47
Platon 142, 160, 163
Plotin 35, 44
Polish Democratic Society 219
Pollock, Friedrich 353
Polythetic method 8 f.
Porphyrios 35, 44
Premoli, Orazio 221 f.
Priesching, Nicole 96
Private revelations ↗ Privatoffenbarungen 16
Privatoffenbarungen 16
Profanes 345–352
Proklos 35, 44
Prophecies 14, 67, 71, 80
Protestantismus 1, 11, 13, 15 f., 18 f., 22, 341, 350–353; ↗ Konfessionalisierung; ↗ Pietismus; ↗ Pietismus; ↗ Reformation; ↗ sola scriptura
Przywara, Erich 6, 367

Puységur, Marquis de 167
Pythagoras 43, 46, 52, 160, 163

Ratzinger, Joseph ↗ Benedikt XVI.
Ravina, Filippo 224–228, 232–234, 236
Reformation 341, 351 f.; ↗ Protestantismus
Reichenbach, Karl von 6
Reimarus, Hermann Samuel 22
Reincarnation/Metempsychosis 119, 215, 228–230, 235, 238 f., 368 f., 372–378, 380
Relativity of status ↗ Statusrelativität
Religionsgeschichte 14
Religionswechsel ↗ Konversion
Remonde, Nicolas 50
Restoration 217–219
Reuchlin, Johannes 34
Revolution 350 f.
Rhein-Mainische Volkszeitung 348
Ringbom, Sixten 279
Rintelen, Joachim von 53
Rittelmeyer, Friedrich 318
Ritter, Joachim 362 f.
Roberti, Benedetto 224 f., 236
Roberti, Enrico 70 (note 43)
Robin, Marthe 93, 106–108, 112, 114
Roman Catholic (Church) 190 f., 196 f., 200–202, 206, 208
Rose+Croix, Salon de 295 f., 298
Rosenzweig, Franz 333, 342
Rosmini, Antonio 237
Ruoppolo, Germano 72 (note 53)

Sabbatianismus 352
Saint-Martin, Louis Claude de 3, 151 f., 156, 171, 216 f., 220
Salesianerinnen 99
Sanctum Officium ↗ Holy Office; Index Librorum
Santuari, Michelangelo 70 (note 45), 75 f.
Schechina 335, 352
Scheler, Max 339, 348
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 4
Schlegel, Friedrich 135–188
Schleiermacher, Friedrich 138, 141
Schlobach, Jochen 166
Schnitzelbauer, Therese 77
Schnorr von Carolsfeld, Ludwig Ferdinand 173, 176–183
Scholem, Gershom 352
Schöpfung passim 33–58
Schule der Weisheit (Hermann Keyserling) 333 f.
Schuster, Hugo 316–318
Schwarze Madonna ↗ Madonna von Częstochowa
Scovazzi, Giovanni Battista 223, 225
Sechi Nin, Antonio 70 (note 44), 83 (note 90)
Secularization 284 f.
Seele 337 f.
Seelenwanderung ↗ Reincarnation
Seewald, Michael 9 f.
Selbsterlösung 18, 324 f., 375
Self-Realization Fellowship 116
Semenenko, Piotr 219–223, 230, 232–234, 236
Semiotic ideology 117
Serra, Maria Rosa 70 (note 44), 83 (note 90), 87
Setai Hoshikaim 24
Shelter churches (Catholic) 284
Sherlock Holmes 346
Sibour, Marie-Dominique-Auguste 222 f.
Siccardi Laws 218
Sievernich 5
Sikora, Adam 215
Simon, Richard 22
Simulatio 94
Sinn 337 f., 340, 351
Skrzynecki, Jan 214, 219
Smolikowski, Paweł 219 f., 233
sola scriptura 16 f.
Somnambulismus 109 f., 167 f., 170–184, 248–269
Somnambulismus 168, 173 f., 183 f.
Sophia 36–38, 57, 335
Spaemann, Christian 359, 364, 372
Spaemann, Cordelia 364
Spaemann, Heinrich 361 f.
Spaemann, Robert 6, 312, 314, 359–382
Spee, Friedrich von Langenfels 56
Speyr, Adrienne von 367 f., 369, 379
Sphären 345
Spinoza, Baruch de 22
Spiritualism/Spiritismus 114, 174, 218 f., 223, 234, 244, 248, 250 f., 259–261, 270
Spiritualismus (Pneumatologie) 12
Statusrelativität 25
Stein, Edith 6, 106

Steiner, Cordelia ↗ Spaemann, Cordelia
Steiner, Rudolf 6, 8, 18, 117, 312, 332, 335 f., 354, 377
Stellvertretung 102; ↗ Sühne
Stempfle, Karl 70 (note 46)
Steuco, Agostino 20, 33–58 passim
Stifft, Andreas Joseph von 177 f.
Stigmatisation 10, 16, 18, 59–88, 106 f., 112, 115, 117
Stockhausen, Karlheinz 6
Stransky, Christine von 173 f., 178
Straub, Anna Barbara 110
Stroumsa, Guy G. 212
Strube, Julian 216
Subjekt und Objekt 338 f., 341
Sühne 16, 18 f., 96, 100 f., 103, 122 f.
Sulpizianer 99
Sünde/Sündhaftigkeit 337, 350 f.
Sündenfall 337 f., 341, 351
Supernaturalismus 94
Susman, Margarete 343
Swedenborg, Emanuel 216
Symbolism (French) 296 f.
Synergismus 314, 324–326
Szpotański, Stanisław 216
Szymanowska, Celina 213

Taigi, Anna Maria 67, 87
Tat, Die (Zeitschrift) 333, 349
Taubenberger, Theresia 77–80
Teilhard de Chardin, Pierre 312, 314
Teresa, Mutter (Anjezë Gonxhe Bojaxhiu) 106
Tertiärorden/Dritter Orden 100, 103
Thales 43, 48
Theologia Prisca 33–35, 49
Theophrast 43
Theosophie 5 f., 8, 10, 13, 23 f., 316, 362, 366, 370; ↗ Anthroposophy; Blavatsky; De Bazel; Lauweriks; Mondriaan
Therese von Lisieux 100
Thomasius, Jacob 278
Tillich, Paul 348 f., 351
Tolkien, John Francis 7
Tolkien, John Ronald Reuel 7
Tomberg, Valentin 366–380
Totenkult 98
Totenritual 97
Towiański, Andrzej 211–239
Tradowsky, Peter 116
Transsubstantiation 320–324
Transzendentale Obdachlosigkeit 336–339
Tridentinische Messe 365, 371, 377 f., 380
Tridentinum 95
Trinität 37, 42–45

Ultramontanismus/Frömmigkeit 4f., 67, 92, 96
Unia (family) 223
Uroffenbarung 148, 157–161, 174
Ursprung/Ursprungsmythos 337 f., 351 f.

Vahâna Lodge ↗ De Bazel; Lauweriks; Mondriaan
Valentinian 200, 204, 207
Valentinianism 190, 204, 208
Valentinus 190, 200, 204
Van Osselaer, Tine 96, 112
Ventura, Gioacchino 237
Verweyen, Johannes Maria 6
Viatte, Auguste 219
Vignon, Pierre 107
Vintras, Pierre-Michel-Eugène 219, 237
Vinzenz von Paul 99
Viollet-le-Duc, Eugène 290 f.
Vita angelica 92
Volksmission 100
Vrancken, Paul 71 (note 48)

Waldo, Peter 235
Waldorfschulen 13, 370
Walther, Gerda 6, 367
Wandervogel 344
Wartegg, Ehrig 362, 378
Warten (neue Kirche) 341, 346
Weber, Franz 70 f. (note 47), 86
Weber, Max 352
Weimarer Republik 332–337
Weintraub, Wiktor 216
Weinzierl, Pfarrer Mathias 74 (note 59), 77–79, 81, 83 (note 87), 86
Weisheit passim 33–58
Weiskircher, Juliana 115
Welt 338, 340 f.
Weltgeschichte 137, 139, 156 f., 159, 164, 167, 168–170, 185

Wilhelm, Richard 362
Willermoz, Jean-Baptiste 3 f.
Willmann, Otto 51–55
Windischmann, Carl Joseph Hieronymus 4, 172
Winter, Theresia 83, 88
Wissenschaft 338
Women Frauen
Wyclif, John 235

Yogananda (Paramahansa Yogananda) 115 f., 118, 123

Zander, Helmut 117–119, 212
Zarathustra 44
Zentner, Walburga 81
Zerfall 351
Zölibat 5 f., 173, 184, 343, 346, 354
Zugehörigkeit, religiöse 354
Zussini, Alessandro 223 f.