Ivo Cerman

Aufklärung oder Illuminismus?

Die Enzyklopädie des Grafen Franz Josef Thun

Geschichte

Franz Steiner Verlag

82

CONTUBERNIUM

Tübinger Beiträge zur
Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte

Ivo Cerman

Aufklärung oder Illuminismus?

CONTUBERNIUM

Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte

Herausgegeben von

Jörg Baten, Ewald Frie, Sigrid Hirbodian, Andreas Holzem,

Ulrich Köpf, Anton Schindling, Jan Thiessen und Urban Wiesing

Band 82

Ivo Cerman

Aufklärung oder Illuminismus?

Die Enzyklopädie des Grafen Franz Josef Thun

Franz Steiner Verlag

Dieses Buch wurde im Rahmen des Forschungsgrants der Czech Science Foundation (GA ČR) P410/11/0608 „Count Thun's Encyclopedia. Science and Mysticism in the Late Enlightenment“ verfasst.

Cover illustration: Franz Josef Graf von Thun. Darstellung aus: Lavaters Protokoll über den *spiritus familiaris Gablidone*. Wien 1787 Národní knihovna České republiky, Sign. L 1339

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

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015
Satz: DTP +TEXT, Eva Burri
Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
Printed in Germany.
ISBN 978-3-515-10672-6 (Print)
ISBN 978-3-515-10866-9 (E-Book)

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen 9

Abbildungsverzeichnis 9

Danksagung 10

Zum Geleit: eine glückliche Entdeckung 11

Aufklärung und Illuminismus 15
- Illuminismus: der Begriff und seine Geschichte 15
- Forschungsbericht: Aufklärung ohne Illuminismus? 19
- Aufklärung und die Wende zur Moralität 28
- Aufklärung versus Illuminismus: die Grenzziehung 38
- Die Landkarte des europäischen Illuminimus 41
- Die Lehre des Illuminismus 53
  - 1) Ziele 54
  - 2) Quellen 55
  - 3) Schlussfolgerungen 63
  - 4) Kommunikationsmittel und Adressaten 70

Franz Josef Thun (1734–1801): Ein Lebensentwurf 72
- Seine Herkunft und seine Familie 72
- Auf Mozarts Spuren 77
- Der gütige Landesvater 81
- Freimaurer und Initiationsgesellschaften 84
- Lavater und die Gablidone-Affäre 87
- Thun und der tierische Magnetismus 94
- Exkurs: Gablidone in der Literatur 100

Die Enzyklopädie des Lichts und der Weisheit 107
- Wann und wie ist sie geschrieben? 107
- Ziele und Quellen der Weisheit 115
- Das Weltbild des alten Thun 125
- Die Wissenschaft vom Menschen 129
- Wege der Erleuchtung: Erziehung, Musik, Physiognomie 135
- Gesellschaftskritik: Priester und Adel 142
- Politische Kritik 144
- Religion und Kritik an der Französischen Revolution 149

Zusammenfassung 154

Edition ... 159
Editorische Bemerkung zur Textgestaltung ... 159
Schreibweise und Morphologie ... 160
Satzbau und Interpunktion ... 161
Zeichen ... 162
Anmerkungsapparat ... 162
Verzeichnis aller Artikel ... 162

Auswahledition ... 166
Actio ... 166
Adelsucht ... 166
Aufklärung ... 166
Aufrichtigkeit ... 176
Bestimmung (2) ... 178
Betteln ... 182
Dunckelheit ... 182
Erb-Sünde ... 187
Erzieher ... 188
Feind ... 190
Fluidum ... 191
Freündschaft ... 194
Freyheit (1) ... 195
Gerechtigkeit ... 196
Große Gesellschaft ... 202
Jacobiner ... 202
Larve ... 204
Licht (1) ... 204
Licht (2) ... 217
Magnetisieren ... 235
Menschen Kenntniß (1) ... 235
Menschen Kenntnuß (2) ... 236
Monarch (1) ... 253
Monarch (2) ... 253
Mystik ... 255
Natur (2) ... 259
Philosophie ... 264
Physik ... 268
Politik ... 268
Politik und Moral ... 269
Priester ... 269
Publikum ... 270
Religion (2) ... 272
Republick ... 274
Revolution ... 277
Seele ... 278

Staat ... 283
Staaten Entstehung ... 284
Tod ... 284
Ton ... 287
Universität ... 288
Weiser (1) ... 291
Weiser (2) ... 292
Welt (1) ... 295
Welt (2) ... 295
Wiedergeburth ... 297
Anmerkungen ... 298

Bibliographie und Quellenverzeichnis ... 305
Archivquellen ... 305
Gedruckte Quellen ... 306
Sekundärliteratur ... 310
Abstract ... 318
Register ... 319
Personenregister ... 319
Ortsregister ... 322

Abkürzungen

Art.	Artikel
FA	Familienarchiv
Kant, KrV	Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft
MZA	Moravský zemský archiv [Mährisches Landesarchiv]
OC	Oeuvres complètes
o. O.	ohne Ort
r	recto
s. f.	sine folio
SOA	Státní oblastní archiv [Staatliches Regionalarchiv]
v	verso
Rousseau, OC	Rousseau, Jean-Jacques, Oeuvres complètes (Bibliothèque de la Pléiade), hgg. von Bernard Gagnebin/Marcel Raymond. Bde I.–V. Paris 1959–1995.
Weischedel, Werkausgabe	Kant Immanuel, Werke in zwölf Bänden, hgg. von Wilhelm Weischedel, Bde. 1–12. Wiesbaden/Frankfurt am Main 1960–1964.

Abbildungsverzeichnis

Graf Franz Josef Thun (1734–1801).
Darstellung aus: Lavaters Protokoll über den spiritus familiaris Gablidone. Wien 1787 (NK ČR, Sign. L 1339)..... 106

Danksagung

Diese Arbeit wäre nicht entstanden, ohne vielfache Hilfe einer Reihe von Personen, die durch praktische und organisatorische Unterstützung oder kritische Lektüre behilflich waren. An der ersten Stelle muss ich meinen Kollegen Michal Morawetz, Doktorand des Historischen Instituts der Südböhmischen Universität, und Herrn Prof. Jürgen Eder aus dem Institut für Germanistik an der Südböhmischen Universität erwähnen. Herr Morawetz hat die erste grobe Transkription einiger Artikel aus Thuns Enzyklopädie ausgeführt, während Herr Eder den fertigen Text der Darstellung als Erster gelesen und sprachlich korrigiert hat. Des Weiteren muss ich mich bei Herrn Prof. Anton Schindling von der Eberhard Karls Universität zu Tübingen herzlich bedanken, weil er die Veröffentlichung dieses Buches beim renommierten Franz Steiner Verlag in Stuttgart vermittelt hat. Unsere Diskussionen bei Tagungen und Gesprächen in Tübingen, Prag und Budweis haben zur Entstehung und Gestalt dieses Buches wesentlich beigetragen.

Bei der Sammlung des Materials hat mir an erster Stelle der Archivar Otto Chmelík mit seiner Bereitwilligkeit während meiner Forschungen in der Arbeitsstelle des Staatlichen Regionalarchivs in Děčín sehr geholfen. Die Entdeckung des Manuskripts von Thuns Enzyklopädie wäre ohne sein Verständnis für die wissenschaftliche Forschung nicht möglich gewesen. Des Weiteren bedanke ich mich bei Herrn Prof. Pierre-Yves Beaurepaire, der mir eine Kopie des Tagebuchs des Chevalier Corberon und weitere Quellen zum französischen Illuminismus zukommen ließ.

Die kritische Bearbeitung der Edition wäre nicht möglich gewesen ohne freundschaftliche Ratschläge meiner Kollegen, die mit dieser Art wissenschaftlicher Arbeit bereits größere Erfahrungen als ich haben. In den Entscheidungen über strategische Fragen der Richtlinien zur Edition waren mir die Ratschläge von Thomas Wallnig von der Universität Wien von großem Nutzen, ebenso die Meinungen meines Kollegen Rostislav Smíšek und von Herrn Professor Václav Bok von der Südböhmischen Universität. Zuletzt bedanke ich mich bei Herrn Prof. Darrin McMahon, der das fertige Manuskript der Einleitung freundschaftlich gelesen und kommentiert hat.

Zum Geleit: eine glückliche Entdeckung

Die folgende Untersuchung verdankt ihre Entstehung einem zufälligen Fund, den ich im Familienarchiv Thun-Hohenstein in Děčín im April 2009 machte. Ich war auf der Suche nach Quellen über die öffentlichen magnetischen Heilungen des Grafen Thun, da ich damals dachte, dass diese Ereignisse seine einzigen nennenswerten Beiträge zur Aufklärung gewesen seien. Das Archiv des Klösterler Zweiges der Familie Thun-Hohenstein birgt allerdings noch große Überraschungen, da es noch nicht vollständig geordnet worden ist. Nach einem langen Warten im Leseraum kam der Archivar Otto Chmelík zu mir, trug zwei verstaubte Kartons in seinen Händen und bemerkte: „Schau mal nach, er hat wahrscheinlich eine Art von Aufzeichnungen gemacht." Nach einer vorläufigen Sichtung stellte sich heraus, dass es sich jedoch um keine Aufzeichnungen, sondern um ein umfangreiches Manuskript einer esoterischen Enzyklopädie handelte. Zudem lagen hier noch weitere, kürzere Manuskripte und Briefe vor, die ein ganzes esoterisches Oeuvre umfassen. Und alle waren bisher unbekannt!

Es ist das Anliegen der vorliegenden Arbeit, dieses unbekannte Oeuvre und seinen Autor der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorzustellen. Die Enzyklopädie trägt zwar keinen Titel, aber Graf von Thun verwies auf sie als „meine Encyclopedie", wie dem Titel der beigelegten Hefte *Skizzen zu meiner Encyclopedie* zu entnehmen ist.[1] Ich habe mich mit dem neuentdeckten Manuskript bereits in einem Kapitel meines tschechischsprachigen Buches *Adelskultur im 18. Jahrhunderts* befasst. Da es sich dabei jedoch um eine zusammenfassende Darstellung eines breiteren Themas handelte, war es nicht möglich, Thuns philosophisches Werk ausführlich zu bearbeiten.[2] Ich habe daraufhin über den Fund und seinen Autor in einem Aufsatz in der Zeitschrift *Central Europe* und in mehreren kurzen Aufsätzen zur adligen Literatur berichtet.[3]

Das gefundene Manuskript ist sicher auch für heutige Esoteriker und Esoterikforscher von Belang. Die der Edition vorangesetzte Darstellung richtet sich jedoch hauptsächlich an WissenschaftlerInnen, die zum Thema der Aufklärung arbeiten. Ich selbst bin kein Esoteriker und habe mich mit diesem Thema auch nie schwerpunktmäßig beschäftigt. Mein Interesse gilt der Moralphilosophie der Aufklärung. Das Studium der „esoterischen Aufklärung" hat mich jedoch fest davon überzeugt, dass sie einen unabdingbaren und wichtigen Bestandteil der intellektuellen Ge-

1 SOA Litoměřice, Zweigstelle Děčín, FA Thun-Klášterec, Karton 287–288, Manuskript, s. f.; „Skizzen zu meiner Encyclopedie" im Karton 286. Im Folgenden wird das Manuskript als „Thun, Encyclopedie" ausgewiesen und, da die Blätter nicht foliiert sind, auf die Artikeltitel verwiesen.

2 Ivo Cerman, Šlechtická kultura v 18. století. Filozofové, mystici, politici. Prag 2011, S. 369–386.

3 Ders., „Seeing in the Dark": Franz Joseph Thun and his Encyclopedia. In: Central Europe 2012, 10, S. 91–107.

schichte des 18. Jahrhunderts darstellt. Das Zeitalter der Aufklärung war zugleich die hohe Zeit des Illuminismus, wie der französische Religionswissenschaftler Antoine Faivre nachdrücklich betont[4] – diese Tatsache lässt sich nicht ignorieren. Im Nachhinein kommt mir sogar der ketzerische Gedanke, dass der religiöse Individualismus die gegenwärtige säkularisierte Welt stärker als das heutzutage vergessene oder verstümmelte Gedankengut der Aufklärung geprägt hat: Denn die Welt ist nicht entzaubert, in dieser Welt sind nur die Autorität der Kirche und der religiösen Dogmatik zugunsten der individuellen Religiosität geschwächt worden. Graf von Thun hat wohl Recht gehabt, als er behauptete, dass jeder Mensch den Hang habe, seinen Schöpfer kennenzulernen. Diesem Satz kann man den Spruch Kants zur Seite stellen, in dem er sagt, dass der Mensch immer von Fragen, die seinen Verstand übersteigen, gequält sei.[5]

Weder damals noch heute besitzt der Mensch schlüssige Antworten, da diese Probleme nach wie vor seine Vernunft übersteigen. Der moderne Mensch des Abendlandes, den die Aufklärung von dem vermeintlichen Despotismus der Kirche „befreit" hat, bewahrt zwar seine Skepsis gegenüber den christlichen Kirchen, in Fragen der Metaphysik oder der Freiheitsbegründung entwickelt er jedoch seine eigenen religiösen Fantasien.

Es ist dieser religiöse Individualismus, nicht der Atheismus, der die christlichen Kirchen überwunden hat. Der moderne Mensch ist nicht dadurch charakterisiert, dass er eine rationale Antwort auf alle Fragen hätte, sondern dadurch, dass er sich seine eigenen religiösen Antworten erfindet oder sie aus der Fülle von Religionen nach Belieben auswählt und die Angebote seinen eigenen Interessen anpasst. Das 18. Jahrhundert lässt sich nicht nur als das Zeitalter des Ringens um die Rationalisierung *gegen Religion*, sondern als eines um *den religiösen Individualismus* betrachten. Die Werke des Grafen von Thun stellen einen wichtigen Beleg dafür dar, dass sich dieser Prozess auch in der Habsburgermonarchie abspielte. Wenngleich Graf Franz Josef Thun als Schriftsteller der historischen Forschung völlig unbekannt ist, wird sein Name bisweilen in anderen Zusammenhängen erwähnt. An erster Stelle sind er und seine Frau als Förderer Mozarts bekannt, jedoch nur im sehr spezifischen Bereich der Mozartforschung.

Darüber hinaus wird er im Zusammenhang mit dem Freimaurerorden erwähnt.[6] In diesem Kontext ist auch das negative Bild des Grafen von Thun als Schwärmer und naiver Dummkopf entstanden, das in der Literatur noch immer vorherrscht. Diese „schwarze Legende" geht auf das im Jahre 1879 in Wien erschienene Unter-

4 Antoine Faivre, Esoterik im Überblick. Freiburg im Breisgau 2001, S. 82; Ders., Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières. Hildesheim und New York 1976.

5 Kant äußert sich zu dieser Frage an mehreren Stellen. Für alle Menschen sei es schwierig, sich mit dem Wahlspruch „Quod sapio satis est mihi" zu begnügen. Vgl. Kant, KrV, A 855 (Weischedel, Werkausgabe, Bd. 4, S. 711); Ders., Kritik der Urteilskraft, A 156 (Weischedel, Werkausgabe, Bd. 10, S. 226).

6 Zusammenfassend vgl. Helmut Reinalter, Art. Freimaurerei und Mozart. In: Gerno Gruber/Joachim Brügge (Hgg.), Das Mozart-Lexikon. Laaber 2005, S. 2015–220; Peter Branscombe, Art. Freemasonry. In: Cliff Eisen/Simon P. Kleefe (Hgg.), The Cambridge Mozart Encyclopedia. Cambridge 2007, S. 176–182.

haltungsbuch *Sub rosa* von dem Hobby Historiker Gustav Brabbée zurück.[7] Es handelt sich dabei um die einzige bisher verfasste biographische Darstellung über den Grafen von Thun und daher sind Historiker gezwungen, zu diesem zweifelhaften Werk zu greifen, wenn sie etwas über unseren Adligen erfahren wollen. Das Ziel von Brabbées „vertraulichen Mitteilungen" war, die Leser zu unterhalten. Seine Schilderung von Thuns Persönlichkeit ist diesem Anliegen angepasst. Er übertreibt dessen extravaganten Charakterzüge und missachtet Fakten, die dieses Bild korrigieren könnten. Graf von Thun wird in Brabbées Buch wie ein naiver Narr dargestellt, der von skrupellosen Schurken betrogen wurde. Brabbée stützte sich auf die anonyme Skandalschrift *Lavaters Protokoll über Spiritus Gablidone* aus dem Jahr 1787, in der die geistigen Neigungen des böhmischen Aristokraten dem Lachen preisgegeben wurden.[8] Das Hauptziel dieses Anstoßes war jedoch Johann Caspar Lavater, während Graf Thun hier rücksichtsvoll nur als Graf T*** angesprochen wurde. Brabbée gab jede Zurückhaltung auf und beschrieb diesen Adeligen mit allen zum Stereotyp eines Schwärmers gehörenden Eigenschaften. Er dachte ihm dazu noch eine mangelnde Ausbildung und Irrationalität zu. Brabbée kannte jedoch keine Archivquellen, die ihm eine direkte Kenntnis von Thuns Ansichten vermittelt hätten. Er ahnte daher überhaupt nicht, dass Thuns Interesse für das Esoterische unter anderem durch dessen Sorgen um dessen kranke Tochter intensiviert wurde. Brabbées Bemühen, dem Publikum zu gefallen, lenkte ihn auch davon ab, die skandalösen Schilderungen des von ihm benutzten Pamphlets kritisch zu prüfen. Der unbekannte Verfasser von *Lavaters Protokoll* schilderte die ganze Angelegenheit als das Ergebnis einer geheimen, ex-jesuitischen Verschwörung, was jedoch kaum anzunehmen ist. In Brabbées Darstellung wurden diese Aussagen verschwiegen und nur die kritischen Punkte bezüglich Geistern und übernatürlichen Erscheinungen übernommen. Die gegen Thun gerichtete Kritik wurde somit nachträglich rationalisiert.

Für die Ideengeschichte ist es bedauerlich, dass der Konflikt zwischen Thun und seinen Zeitgenossen unter diesen Umständen als ein Zusammenstoß zwischen Aberglaube und Vernunft wahrgenommen worden ist. Thuns Position zwischen Aufklärung und Illuminismus wurde in der Folge in keiner Weise rekonstruiert. Graf Thun wird in das Lager des Bösen gestellt, seine Kritiker stehen ihm als die Guten gegenüber. Er sei mit allen nur vorstellbaren konservativen Gedanken behaftet, seine Gegner würden hingegen den Fortschritt verfechten, sich für Naturwissenschaften interessieren und sich um Gerechtigkeit bemühen. Wie ist diese Sichtweise jedoch mit dem regen Interesse des Grafen Thun für Maschinen und technologischen Fortschritt in Einklang zu bringen? Unter anderem wirft Brabbée diesem Adeligen vor, dass er sich für ethische Fragen nicht interessiere. Wie wir sehen werden, stand die Frage nach der moralischen Überzeugung des modernen Menschen im Mittelpunkt der Überlegungen des Grafen Thun. Zu den Fehlern von Brabbées Darstellung sei noch hinzugefügt, dass er den Grafen Thun ohne Beden-

7 Gustav Brabbée, Sub rosa. Vertrauliche Mitteilungen aus dem maurerischen Leben unserer Grossväter. Wien 1879, S. 40–106.

8 [Anonym], Lavaters Protokoll über den Spiritus Familiaris Gablidone. Frankfurt am Main und Leipzig 1787 (Nationalbibliothek der Tschechischen Republik, Sign. L 1339).

ken als einen Freimaurer einstufte. Diese Kategorisierung hängt mit verbreiteten Stereotypen zusammen, gemäß denen Freimaurer und Esoteriker häufig in dieselbe Schublade geworfen werden. Heute wissen wir, dass sich Graf Thun mit den Freimaurern nicht verstand und sein theosophisches Werk eher als das Resultat seiner eigenen Überlegungen anzusehen ist.

Die Wurzeln der esoterischen Auffassungen des Grafen Thun sind im europäischen Netzwerk der namhaften esoterischen Schriftsteller seiner Zeit zu suchen. Er las die Werke des bayerischen Esoterikers Eckartshausen und unterhielt eine rege Korrespondenz mit dem bekannten Züricher Pfarrer Lavater. Diese beiden Denker waren ihrerseits von zahlreichen Gestalten der europäischen Esoterik beeinflusst, wobei vor allem Louis-Claude de Saint-Martin und der französischen Illuminismus zu erwähnen sind. Aus diesem Grunde wurde Graf von Thuns Wirken vor allem vom Blickwinkel der Erforschung der Esoterik der Aufklärung aus untersucht. Antoine Faivre,[9] der als ein Vorkämpfer in diesem Bereich gilt, hob die Existenz des Grafen Thun bereits in der frühen Monographie über den bayerischen Esoteriker Karl Hans Eckartshausen, mit dem der böhmische Adlige Briefkontakt aufnahm, hervor.[10] Faivre selbst kannte den schriftlichen Nachlass des Grafen Thun nicht, hatte jedoch zahlreiche Informationen über ihn in der Korrespondenz anderer Esoteriker gefunden. Aus den Briefen von Eckartshausen, Lavater, Kirchberger oder Conrad Schmid hat Faivre ganz neue Fakten erschlossen. Das wichtigste Verdienst von Faivres Arbeiten liegt jedoch in der Entdeckung und Rehabilitierung des Themas der Esoterik im Zeitalter der Aufklärung. Faivre, der, wohlgemerkt, das Buch von Brabbée nie zitiert, schildert den Grafen Thun gänzlich anders als sein österreichischer Vorgänger. Das Anliegen von Faivres Arbeiten war es eben nicht, Leser in Wiener Kaffeehäusern zu unterhalten, sondern das Phänomen der westlichen Esoterik zu untersuchen. Faivre kommt auf ihn in kleineren zusammenfassenden Darstellungen der europäischen Esoterik zu sprechen und integriert ihn somit in das Netzwerk des europäischen Illuminismus.[11]

Zusammenfassend lässt sich schließen, dass Graf von Thun der historischen Forschung nur in drei weit auseinander liegenden Forschungsgebieten bekannt war. In der Musikologie wurden er und seine Frau als Förderer Mozarts bekannt; in den Forschungen zum Freimaurerorden wurde er schlicht als einer von zahlreichen Schwärmern angesehen. Nur in der Esoterikforschung fand er relativ vorbehaltlose Aufmerksamkeit, weckte das Interesse der Experten allerdings nur wegen seines Geistes Gablidone. In keiner dieser Deutungen wurde er jedoch als ein selbstständiger Denker und Schriftsteller wahrgenommen. Dies liegt insbesondere daran, dass sein schriftlicher Nachlass unbekannt war. Die Entdeckung seiner Schriften erlaubt uns nun allerdings, sein Vermächtnis neu zu bewerten. Ebenfalls verschaffen sie uns einen Einblick in die Geschichte der Esoterik in der katholischen Habsburgermonarchie.

9 Zu Faivre finden sich weitere Informationen unten, im Abschnitt über den Forschungsstand.
10 Antoine Faivre, Eckartshausen et la théosophie chrétienne. Paris 1969, S. 191–196.
11 Ders., L'ésotérisme au 18e siècle en France et en Allemagne. Paris 1973, S. 89–90.

Aufklärung und Illuminismus

Illuminismus: der Begriff und seine Geschichte

Die historische Forschung hat erst vor kurzem begonnen, die Existenz des Illuminismus im philosophischen Sinne wahrzunehmen. Trotz der Tatsache, dass Antoine Faivre seine grundlegenden Untersuchungen zu diesem Thema schon in den 1960er Jahren veröffentlicht hat, sind seine Schlussfolgerungen bedauerlicherweise noch nicht in die Aufklärungsforschung integriert worden. Das Problem dabei besteht nicht darin, dass es an Arbeiten zu einzelnen Denkern oder Werken fehlte, sondern darin, dass nicht reflektiert worden ist, inwieweit Faivres Ergebnisse die Deutung der Aufklärung verändern. Eine der grundlegenden Fragen lautet, ob diese „Kehrseite der Aufklärung" überhaupt zur europäischen Aufklärung gehört oder es sich um ihre Antithese handelt.

Noch bevor auf die Frage nach der Deutung des Illuminismus näher eingegangen wird, soll der Begriff erklärt werden. Ich werde die Esoterik und Mystik des 18. Jahrhunderts als Illuminismus bezeichnen, da dieser Begriff in diesem engeren Sinne seit langem in der Esoterikforschung eingeführt worden ist und – wegen der Licht-Metaphorik – auch das Gedankengut des Grafen Thun sehr gut trifft. Ich verwende ihn also als Sammelbegriff für die esoterischen und mystischen Strömungen des 18. Jahrhunderts, obwohl Mystik und Esoterik bisweilen voneinander unterschieden werden.[12] Laut Faivre bemühen sich die Mystiker um die direkte Wiedervereinigung mit Gott, während die Esoteriker sich eher für vermittelnde Wesen interessieren.[13] Dies bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass Mystik und Esoterik zwei parallel verlaufende Strömungen der europäischen Geistesgeschichte gewesen sind, die in allen historischen Epochen getrennt wären. Bei den meisten dunklen Denkern des 18. Jahrhunderts überwiegen esoterische Interessen, sie können jedoch auch den Glauben an eine Wiedervereinigung mit Gott ausgedrückt haben. Was die Esoterik und Mystik dieser Krisenzeit verbindet, ist, dass sie auf dem vermeintlich direkten Erlebnis der den menschlichen Erfahrungen unzugänglichen Wahrheiten gegründet sind.

Es sei nun die Geschichte des Wortes nur ganz kurz beleuchtet. Bemerkenswert ist, dass der Begriff der „Aufklärung", ebenso wie der des „Illuminismus", seinen

12 Von der Etymologie her lässt sich jedoch kein sachlicher Unterschied zwischen Mystik und Esoterik aufzeigen. Esoterik bezeichnet eine nur einem geschlossenen Kreise der Eingeweihten zugängliche Lehre. Das Wort stammt aus dem Griechischen *esoterikos*, das heißt „dem inneren Bereich zugehörig". Mystik dagegen ist vom griechischen Wort *mystikos*, das heißt geheimnisvoll, abgeleitet. Etymologisch kommt dieses Adjektiv vom Verb *myein*, das heißt „die Augen schließen". Vgl. Saskia Wendel, Art. Mystik. In: Albert Franz/Wolfgang Baum/Karsten Kreutzer (Hgg.), Lexikon der philosophischen Grundbegriffe der Theologie. Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 278–280.

13 Faivre, L'ésotérisme, S. 31.

Ursprung von der Licht-Metaphorik herleitet. Die Anhänger des Illuminismus verstanden sich jedoch häufig als diejenigen, welche die falsche Aufklärung berichtigen müssten. Da es nicht üblich ist, die Anhänger des Illuminismus als Illuminaten zu bezeichnen, sehe ich mich gezwungen, für die Benennung dieser Personen verschiedene Umschreibungen wie „Esoteriker des 18. Jahrhunderts", oder „Anhänger des Illuminismus" zu verwenden. Der Begriff Illuminismus taucht erst zu Ende des 18. Jahrhunderts im Französischen auf, jedoch nur als eine Fremdzuschreibung, die von den Gegnern der Esoterik verwendet wurde. Die neue Wortprägung ist vom Verb „*illuminer*" abgeleitet, dem bereits das *Dictionnaire de l'Académie* eine religiöse Bedeutung zuschrieb. „*Illuminer*" bedeutete demzufolge „den Geist oder die Seele erleuchten". In den von 1694 bis 1740 erschienen Auflagen ist das folgende Beispiel angegeben: „*L'univers était dans les ténèbres de l'ignorance lorsque Jésus Christ le vint illuminer*." („Das Universum war in der Dunkelheit der Unwissenheit versunken, als Jesus Christus kam, um es zu erleuchten.") Das substantivierte Adjektiv „*illuminé*" hingegen erhielt eine pejorative Bedeutung, indem es „einen Visionär in Sachen der Religion" bezeichnete. Es handele sich um einen Menschen, der „lächerliche Ansichten über die Religion habe". Das *Dictionnaire* fügt hinzu: „Das Wort bezeichnet auch gewisse Ketzer, die neulich erschienen sind."[14]

In der *Encyclop*édie ou dictionnaire raisonné wird die Esoterik unter dem Stichwort „*les théosophes*" behandelt.[15] Die Lehre der Theosophen wird hier zwar nicht als *iluminisme* bezeichnet, die angewandte Terminologie steht allerdings dieser Wortprägung bereits sehr nahe. Der Verfasser – Denis Diderot – charakterisiert die Theosophen als Denker, die die menschliche Vernunft verachten und sich einbilden, von einem inneren Prinzip erleuchtet zu sein. „*Ils se prétendirent éclairés par un principe intérieur, surnaturel et divin, qui brillait en eux*."[16] Er gibt Sokrates als deren Vorbild an, denn auch dieser Philosoph hätte sich eingebildet, von einem unsichtbaren Dämon beraten zu werden. Die gegenwärtigen Theosophen erhalten ihre Erleuchtungen auf eine ähnliche Art, wie ihr berühmter Vorgänger. Diese plötzlichen und unerwarteten Anfälle, denen Sokrates und seine modernen Nachfolger ausgesetzt seien, werden von Diderot als „*illuminations*" bezeichnet.[17] Zudem gibt es in der *Encyclopédie* noch den Artikel „*illumination*", von einem unbekannten Verfasser, worin erklärt wird, dass dieses Wort im übertragenen Sinne eine Eingebung, die von Oben herkomme, bedeutet. „*Nous nous servons de la même expression, pour désigner des inspirations d'en haut que quelques personnes privilégiées ont éprouvées*."[18]

Am Ende des 18. Jahrhunderts erschien eine Reihe von Büchern über die neue, gefährliche Sekte der *illuminés*, in denen die Lehre dieser Schwärmer bloßgelegt wurde. Jean Pierre Luchet de la Roche du Maine, der Autor der ersten dieser Werke,

14 Jean Roussel, L'illuminisme au hasard du discours historique. In: Mario Matucci (Hgg.) Lumières et illuminisme. Pisa 1984, S. 22–27. Eigene Übersetzung.

15 [Denis Diderot], Art. Théosophes, les. In: Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des arts et des métiers, Bd. 16, S. 253–261.

16 Ebd., S. 253.

17 Ebd., S. 254, 261.

18 [Anonym], Illumination. In: Encyclopédie, Bd. 8, S. 556.

erfasste zwar die vermeintliche Sekte als eine Dachorganisation aller Esoteriker und Mystiker des aufgeklärten Jahrhunderts, bezeichnete jedoch deren Lehre noch nicht als *illuminisme*, sondern als *théosophisme*.[19] Erst sein Nachfolger Augustin Barruel verwendete das Wort *illuminisme* in seiner berühmten Geschichte des Jakobinismus. Barruels Wortgebrauch verrät jedoch, dass er den Ausdruck nicht als Sammelbegriff für esoterische Strömungen, sondern lediglich als Namen für die Lehre der bayerischen Illuminaten verstanden hat.[20] Erst im Konversationslexikon von Emile Littré ist der Begriff mit der Esoterik der Aufklärung gleichgesetzt: Littré definiert ihn als „chimärische Ansichten der Illuminaten" und präzisiert, dass es sich insbesondere um Anhänger von Saint-Martin und Swedenborg gehandelt habe.[21]

Im Deutschen taucht das Wort erst zur Zeit der Romantik auf, und zwar um die mystischen und esoterischen Stränge in der europäischen Philosophie zu charakterisieren. Der bayerische Streit um die Illuminatenverschwörung hat sicherlich zur Popularisierung der verwandten Begriffe beigetragen, die Lehre der Illuminaten wurde jedoch noch nicht als Illuminismus bezeichnet. Das eigentliche Wort ist erst bei dem bayerischen Esoteriker Franz Xaver Baader nachweisbar, der es zum ersten Mal in seinen Vorlesungen über die religiöse Philosophie im Jahr 1827 verwendet hat.[22] Es war wahrscheinlich in diesem, an der Ludwig-Maximilians-Universität gehaltenen Vortrag, in dem der Begriff im Sinne der Esoterik und Mystik des 18. Jahrhunderts geprägt wurde. Baader hält den Illuminismus, ebenso wie die Aufklärung, für einen Gegner der wahren Wissenschaft, da dieser den Menschen vom rechten Weg abgebracht habe. Nach seiner spezifischen Terminologie sind die Esoteriker den „Wissensfrechen" zuzurechnen, Illuminismus sei gleichbedeutend mit

19 Jean Pierre Luchet de la Roche du Maine, Essai sur la secte des illuminés. Paris 1789, S. 10.

20 Augustin Barruel, Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme. Hamburg 1800, Bd. 5, S. 10–286. Der Database ARTFL zufolge sei das Wort *illuminisme* zum ersten Mal von Laffon-Ladebat in seinem *Journal de ma déportation à la Guyane française* aus dem Jahr 1798 verwendet worden. An der angesprochenen Stelle wird jedoch nur von den *illuminés*, aber nicht von dem *illuminisme* gesprochen. Daneben ist zu bemerken, dass Laffont-Ladebat seine Erinnerungen nicht im Jahre 1798, sondern erst kurz vor seinem Tod im Jahre 1829 verfasste. Das Buch ist erst 1912 in Druck erschienen. Eine andere Theorie über die Herkunft des Wortes *illuminisme* hat der amerikanische Historiker Dan Edelstein vorgelegt. Er macht darauf aufmerksam, dass Joseph de Maistre diesen Begriff in seinen *Les Soirées de Saint Pétersbourg* verwendet. Hier kommt der folgende Satz vor: „Qu'on ne vienne point crier à l'illuminisme, à la mysticité?" Es lässt sich vermuten, dass der Begriff hier tatsächlich als Synonym für Mystik gebraucht wird, aber de Maistre entfaltet diesen Gedanken nicht weiter. Doch mag sein im Jahre 1821 veröffentlichtes Buch eine maßgebende Bedeutung für die Verbreitung des Begriffs haben. Vgl. Dan Edelstein, Introduction to the Super-Enlightenment. In: Ders. (Hgg.), The Super-Enlightenment: Daring to know too much. Oxford 2010, S. 1–33, hier S. 4; André-Daniel Laffon-Labédat, Journal de ma déportation à la Guyane française. o. O. [Paris] 1912, S. 275–276.

21 Art. illuminisme. In: Emile Littré, Dictionnaire de la langue française. Bd. 2, Paris 1869, S. 13.

22 Franz Baader, Vorlesungen gehalten an der Ludwig-Maximilians-Hochschule über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit. München 1827, Heft 1, S. 6.

Obskurantismus. Der Begriff erhält auch in der Philosophie Arthur Schopenhauers einen Platz, der ihn verwendet, um eine der zwei epochenübergreifenden Strömungen der westlichen Philosophie zu benennen.[23] Die Hauptströmung des westlichen Denkens sei zwar der Rationalismus, es habe jedoch auch immer dessen Gegenpol, den Illuminismus, gegeben. Schopenhauer definiert ihn allerdings nicht bloß als Irrationalismus, sondern als eine nach innen gerichtete, subjektive Erleuchtungslehre, die danach strebe, eine höhere intellektuelle Erkenntnis, ein höheres Bewusstsein bzw. eine Wiedervereinigung mit Gott zu erlangen. Der Illuminismus trete an dem Punkt auf, wo der Rationalismus bereits den ganzen Kreis durchlaufen habe, ohne sein Ziel zu erreichen. Er sei auch den rationalistischen Philosophen nicht fremd, da auch sie von ihm inspiriert sein könnten. Er sei stellenweise bereits bei Platon nachweisbar, aber trete erst bei den Neoplatonikern deutlicher hervor. Der Rationalismus habe sich vom Dogmatismus über den Skeptizismus zu Kants transzendentaler Philosophie entwickelt. Schopenhauer verübelt dem Illuminismus, dass die äußerst subjektive Erkenntnis, auf der er beruhe, den anderen nicht mitzuteilen sei. Daher seien dessen Lehren nicht zu belegen. Die Philosophie müsse hingegen in mitteilbaren Ideen begründet sein. Daher habe er, Schopenhauer, das Gebiet des Illuminismus nie betreten. Seine idealistischen Kollegen Schelling und Fichte hätten jedoch diesen Fehler begangen.

Es sei nur vorläufig darauf hingewiesen, dass der bayerische Illuminatenorden, der von Johann Adam Weishaupt gegründet wurde, den Namen der Illuminaten in falscher Weise gebrauchte, indem er bei den Adepten die falsche Erwartung weckte, dass es sich um eine esoterische Gesellschaft handele, die nach höheren Wahrheiten suche. Tatsächlich war er eine Organisation der radikalen Aufklärung, der seine Anhänger zum Studium der atheistischen Philosophen bewegen wollte.[24] Ein Adept des Illuminatenordens sollte zwar auch Naturwissenschaften, Ökonomie nach Smith und Sonnenfels sowie römische Klassiker lesen, aber für Fragen der Moral empfahl Weishaupt die Werke von Helvétius und Baron d'Holbach, was für viele kaum akzeptabel war.[25] Diese atheistische Orientierung wurde vor den Mitgliedern geheimgehalten, bis jene die Stufe des Minervalen erreichten. Die vollständige Lehre der Illuminaten wurde erst in der höchsten Klasse der Mysterien offengelegt.[26] Sie wurde in der Literatur ihrer Zeit bisweilen als „Illuminatismus" bezeich-

23 Arthur Schopenhauer, Über Philosophie und ihre Methode. In: Ders., Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften, Bd. 2. Berlin 1851, S. 3–20 (§ 10). Vgl. Urs App, Schopenhauers Kompass. Kyoto 2011, S. 12–14.

24 Zur Geschichte des Illuminatenordens vgl. Richard van Dülmen, Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation. Stuttgart-Bad Cannstatt 1975; Richard Markner/Monika Neugebauer-Wölk/Herrmann Schüttler (Hgg.), Die Korrespondenz des Illuminatenordens. Bd. 1 1776–1781. Tübingen 2005. Für Bayern sind auch die zahlreichen Aufsätze von Ludwig Hammermayer wichtig. Für die neuere Fachliteratur vgl. Michael Schaich, Staat und Öffentlichkeit im Kurfürstentum Bayern der Spätaufklärung. München 2001, S. 12–113. Für aktuelle Informationen zur Erforschung und für Dokumente des Ordens siehe www.bavarian-illuminati.info (aufgerufen, 25.9.2013).

25 van Dülmen, Der Geheimbund, S. 36–37.

26 Ebd., Weishaupt an Zwack 5.3. 1778, Dokument II, 3, S. 220.

net.[27] Der Begriff wurde jedoch konsequent im politischen Sinne, also als Bezeichnung für die umstürzenden Ideen der bayerischen Illuminaten verwendet, während sich seine Verwendung als Benennung für eine mystische Strömung nicht nachweisen lässt. Wir begegnen ihm zum Beispiel in den Schriften des Berliner Aufklärers Friedrich Nicolai, des ehemaligen Illuminaten Adolph Freiherrn von Knigge oder bei dem ehemaligen bayerischen Jesuiten und Gegenaufklärer Benedikt Stattler.[28] Er wird systematisch in den propagandistischen Schriften des Wiener Autors Leopold Alois Hoffmann verwendet. In der von ihm herausgegebenen *Wiener Zeitschrift*, ebenso in deren Nachfolger *Magazin für Kunst und Literatur* wird der Begriff benutzt, um die radikale politische Ideologie der Illuminaten und Jakobiner zu benennen.[29] Hoffmann zufolge hätten die bayerischen Illuminaten Johann Bode und Wilhelm von der Busche diese Ideen 1787 während ihres Besuches in Paris nach Frankreich eingeführt. Somit lasse sich eine intellektuelle Verwandtschaft zwischen Jakobinismus und dem „Illuminaten-Sistem" nachweisen. Der Jakobinismus stelle einen „leiblichen Bruder" des „Illuminatismus" dar. Die Bedeutung dieses weitverbreiteten „Illuminatismus"-Begriff wurde jedoch nicht auf die Religion ausgedehnt.

Forschungsbericht: Aufklärung ohne Illuminismus?

Angesichts der Etymologie des Wortes ist es nachvollziehbar, dass die Grundlagen dieser Forschungsrichtung von französischen Historikern gelegt worden sind. Zur Vorgeschichte der Fachforschung gehört das literaturhistorische Werk von Auguste Viatte, in dem die erste umfassende Deutung des westeuropäischen Illuminismus vorgenommen wird.[30] Nach Viattes Auffassung ist der Illuminismus eine innerlich sehr differenzierte Bewegung, die man nicht imstande sei, allgemein zu charakterisieren.[31] Er stellt eine Typologie der mystischen Gesellschaften auf, aber seine Schilderung der „illuministischen" Denkmuster ist nur sehr skizzenhaft. Viatte scheint jedoch die Ansicht vertreten zu haben, dass das gemeinsame Merkmal aller Esoteriker des 18. Jahrhunderts gewesen sei, die Quelle ihrer esoterischen Erkenntnisse in einer individuellen Offenbarung gefunden zu haben.[32]

27 Johannes Rogalla von Biberstein, Die These von der freimaurerischen Verschwörung. (http://www.lohengrin-verlag.de/artikel/Bieberstein, aufgerufen 23.8.2013). Auszug aus Ders., Die These von der Verschwörung 1776–1945: Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung. Flensburg 1992.

28 Benedikt Stattler, Das Geheimnis der Bosheit der Stifter des Illuminatismus in Baiern. München/Augsburg 1787; Friedrich Nicolai, Allgemeine Deutsche Bibliothek, Bd. 87, Stück 1, 1789, S. 423; Freiherr von Knigge, Welt- und Menschenkenntniss: Ein Pendant zu dem Buche Umgang mit Menschen. Frankfurt und Leipzig 1796. Es gibt weit mehr Schriften aus den 80er und 90er Jahren des 18. Jahrhunderts, wo sich der Begriff nachweisen lässt.

29 Magazin für Kunst und Literatur 3, 1793, S. 357.

30 Auguste Viatte, Les sources occultes du romantisme. Illuminisme – théosophie 1770–1820, Bde. 1–2. Genf 2009 (1. Auflage Paris 1928).

31 Ebd., Bd. 1, S. 37. „L'illuminisme forme plutôt un ensemble de tendances qu'un système arrêté."

32 Ebd., Bd. 1, S. 17–18.

In Deutschland kam die Erforschung der deutschen Mystik mit dem Aufschwung der nationalsozialistischen Ideologie in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts in Mode, da darin der Ausdruck der deutschen universalen Vernunft gesehen wurde.[33] Dennoch profitierte die Erforschung des Illuminismus des 18. Jahrhunderts nicht von dieser Tendenz, da die Aufklärung als ein volksfremder Import aus Frankreich betrachtet wurde. Die deutsche Philosophie lenkte ihr Augenmerk auf frühere Mystiker, deren Deutschtum nicht in Zweifel gezogen werden konnte. Die am meisten gewürdigten Gestalten der deutschen Mystik waren Meister Eckhart und Jakob Böhme, während die deutsche Esoterik der Aufklärung nach wie vor vernachlässigt wurde. Die ablehnende Einstellung der völkisch orientierten intellektuellen Kultur zum westlichen Liberalismus und zur Rationalität[34] veranlasste die deutschen Philosophen, eine mit dem westlichen Rationalismus konkurrierende metaphysische Linie der deutschen Denker zu konstruieren, an die der Nationalsozialismus anknüpfen sollte und deren naturwüchsige Genies und volksnahe Lebenskraft sich angeblich lebenstüchtiger als der vermeintlich kalte und entleerte Rationalismus der Aufklärung erwiesen habe.[35] Die Ideale einer künstlichen Gesellschaft von freien Bürgern wurden von den Idealen des rassisch gereinigten und lebenskräftigen Volkes und des totalen Staates abgelöst.[36] Das 18. Jahrhundert wurde als die Zeit der Bedrohung der deutschen Vernunft durch westliche Ideale angesehen. Die Denker, denen das Verdienst zugekommen sei, die vermeintlich tiefsinnige deutsche Vernunft wieder erneuert zu haben, deren Genie die erstarrten Regel der Logik gesprengt hätten, seien Goethe, Herder und die frühen Romantiker gewesen. Diese Personen wurden zu bevorzugten Themen der völkischen Philosophiegeschichte. Nur am Rande wurden die Verdienste des deutschen Philosophen Christian Wolff[37] gewürdigt und die Bedeutung des idealistisch umintepretierten

33 Vgl. Theodor Haering (Hgg.), Das Deutsche in der deutschen Philosophie. Stuttgart/Berlin 1941. Zur „Ganzheitsorgie“ in der Philosophie und Geisteswissenschaften zur Zeit der NS-Herrschaft vgl. Hans-Joachim Dahms, Philosophie. In: Frank-Rutger Hausmann (Hgg.), Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945. München 2002, S. 193–228; Peter Lundgreen (Hgg.), Wissenschaft im Dritten Reich. Frankfurt am Main 1985.

34 Die Grundzüge dieses ideologischen „Kriegs gegen den Westen“ sind zusammengefasst in: Aurel Kolnai, The War against the West. London 1938; Raphael Gross, Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt am Main 2010, S. 237–257.

35 Im programmatischen Sammelband *Das Deutsche in der deutschen Philosophie* gehören zu den größen Gestalten der deutschen „Ganzheit“ Paracelsus, Jakub Böhme, Leibniz, Christian Wolff, Herder, Goethe, Schopenhauer und Nietzsche. Diese Sichtweise wurde in der kurzen Betrachtung von Jan Patočka zusammengefasst, der zu den Vertretern der „deutschen metaphysischen Vernunft“ und „Ganzheit“ Leibniz, Wolff, Swedenborg, Goethe, Herder, Hamann rechnete. Vgl. Haering (Hgg.), Das Deutsche; Jan Patočka, Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství. Prag 1942.

36 Zu dieser Kritik des politischen Erbes der Aufklärung und des Liberalismus vgl. Carl Schmitt, Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar/Genf/Versailles 1923–1939. Hamburg 1938; Ders., Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hamburg 1938; Ernst Forsthoff, Der totale Staat. Hamburg 1933; Friedrich Gogarten, Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung. Jena 1932, S. 115–133.

37 Vgl. Max Wundt, Christian Wolff und die deutsche Aufklärung. In: Haering (Hgg.), Das Deutsche, S. 227–246.

Immanuel Kant und der deutschen Idealisten[38] hervorgehoben. Die deutschen Esoteriker hätten sich für eine Instrumentalisierung gemäß der nationalsozialistischen Ideologie sehr gut geeignet, doch wurde diese Möglichkeit von den nationalsozialistisch orientierten Philosophen übersehen.

Eine Ausnahme bildet der Marburger Religionswissenschaftler und SA-Mitglied Ernst Benz,[39] der sich mit dem Werk Emanuel Swedenborgs befasste. Benz war bereits mit seinen Arbeiten zu Meister Eckhart hervorgetreten.[40] Swedenborg war zwar Schwede, doch vielleicht machte ihn seine skandinavische Herkunft der nationalsozialistischen Kulturpolitik eher akzeptabel als es die französischen Esoteriker waren.[41] Es war dennoch ein Franzose, der Germanist Eugene Susini, der sich der deutschen Esoterik des 18. Jahrhunderts zuwandte. Er setzte sich mit den Auffassungen des bayerischen Esoterikers Franz Xaver Baader auseinander, und nach vielen Jahren der intensiven Forschung legte er seine Schlussfolgerungen in einem voluminösen Werk der Öffentlichkeit vor.[42] Da seine Bücher während des Zweiten Weltkrieges erschienen, fanden die nur geringe Resonnanz. Ein Grund dafür kann in der Ablehnung völkisch-ideologisch instrumentalisierter Themen und – im Europa der Nachkriegszeit – in der allgemeinen Abscheu vor allem, was die deutschen Nazis exponiert hatten, gelegen haben.

Zu den französischen Germanisten gehört auch Antoine Faivre, der zu Recht als der Begründer der historischen Esoterikforschung gilt.[43] Seine wissenschaftliche Laufbahn begann in den 1960er Jahren, und seine ersten Monographien galten den deutschsprachigen Esoterikern Kirchberger[44] aus der Schweiz und Eckartshausen aus Bayern.[45] Darauf aufbauend nahm er eine zusammenfassende Interpretation der Esoterik des 18. Jahrhunderts vor.[46] Möglicherweise wurde er dabei vom linguistischen Strukturalismus beeinflusst, da ihm Mystik galt als ein Versuch zur Über-

38 Hier sind die Werke von Karl Larenz zu nennen. Dazu vgl. Bernd Hüpers, Karl Larenz – Methodenlehre und Philosophie des Rechts in Geschichte und Gegenwart. Berlin 2008; [Anonym], Halbe Wahrheit. In: Der Spiegel 42, 1988, S. 98–99 (online: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13531235.html).

39 Ernst Klee, Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945. Frankfurt am Main 2005, S. 38; Wikipedia Art. Ernst Benz. (http://de.wikipedia.org/wiki/Ernst_Benz; aufgerufen 23.8.2013).

40 Ernst Benz, Meister Eckhart – Sermones de tempore. Stuttgart/Berlin 1937 (2. Auflage 1939); Ders., Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Stuttgart/Berlin 1943.

41 Ernst Benz, Swedenborg und Lavater. Über die religiösen Grundlagen der Physiognomik, Sonderdruck aus Zeitschrift für Kirchengeschichte 1938.

42 Eugene Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, Bde. II und III. Paris 1942. Vgl. Michel Cullin, Österreich – aber welches? Eugene Susini und sein Österreichbild. In: Thomas Angerer/Jacques le Rider (Hgg.), Ein Frühling, dem kein Sommer folgte? Französisch-österreichische Kulturtransfers seit 1945. Wien 1995, S. 41–50.

43 Vgl. Wouter Hanegraaff, Hermes in the Academy. Ten Years Study at the University of Amsterdam. Amsterdam 2009; Nicholas Goodrick-Clarke, Western Esoteric Traditions. Oxford 2008.

44 Antoine Faivre, Kirchberger et l'illuminisme au XVIIIe siècle. Haag 1966.

45 Ders., Eckartshausen et la théosophie chrétienne. Paris 1969.

46 Ders., L'ésotérisme au 18e siècle en France et en Allemagne. Paris 1973.

windung der Antagonismen.[47] Der Mythos sei ein Konfliktfeld zwischen dem Dualismus des Geistigen und des Materiellen, der Kirche und der ekstatischen Mystik. Seine berühmten sechs Merkmale der westlichen Esoterik stellte Faivre erst in den später verfassten Überblicksdarstellungen auf. Auf sie werden wir jedoch erst später eingehen. Seit den 1990er Jahren nimmt Faivre zusammenfassende Interpretationen der westlichen esoterischen Traditionen vor und bemüht sich, den Begriff theoretisch abzusichern.[48] Im Unterschied zu Viatte und den älteren Historikern begnügt er sich nicht mit dem literaturwissenschaftlichen Ansatz und betrachtet das Phänomen von dem Blickwinkel der Religionsgeschichte aus.

In der deutschen Nachkriegshistoriographie schlug der oben erwähnte Religionsforscher Ernst Benz einen ähnlichen Weg ein. Er entfaltete einen bemerkenswerten Spürsinn für neue Formen der Religiosität und schlug einen Bogen von der Mystik des 18. Jahrhunderts bis zum Glauben an UFOs. Er verwendete jedoch weder den Esoterikbegriff noch bezog er sich auf die damals aktuelle Esoterikforschung. Seine Studien wurden als Beiträge zur Religionswissenschaft verstanden. In seinen Arbeiten diskutierte er die Spaltung des westlichen Bewusstseins in einen religiösen und einen wissenschaftlichen Teil und bemühte sich, auf das Überleben des religiösen Bewusstseins in der säkularen Kultur aufmerksam zu machen. Er hinterfragte die Tendenz zur Trennung des Religiösen vom Wissenschaftlichen mit dem Hinweis darauf, dass die äußere Realität immer eine geblieben ist.

Seine Karriere im Nachkriegsdeutschland begann mit grundlegenden Monographien über Swedenborg, die er mit Beiträgen über dessen Anhänger in Deutschland ergänzte.[49] Diese Arbeit war bis zu der kürzlich erschienen Darstellung von Friedemann Stengel die einzige umfassende theologische Untersuchung zu Swedenborgs Ansichten.[50] In den 1960er Jahren richtete Benz sein Interesse auf die Begegnungen zwischen Religion und neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen im 18. Jahrhundert und entdeckte somit das Konzept der „elektrischen Theologie".[51] Da seine Studien jedoch nicht an Esoterikforscher gerichtet waren, übten sie keinen vergleichbaren Einfluss auf die Entwicklung dieses Faches aus, wie die Werke Antoine Faivres. Dennoch kann die Erforschung der Esoterik des 18. Jahrhunderts nützliche Anregungen von Benz erhalten. Dasselbe gilt selbstverständlich auch für zahlreiche deutsche Arbeiten zur Geschichte des Pietismus und zu einzelnen Theologen des 18. Jahrhunderts, aber eine Darstellung dieses Literaturgebiets würde unser Anliegen weit überschreiten.

Da wir uns jedoch mit dem Verhältnis von Illuminimus und Aufklärung auseinandersetzen, müssen wir noch auf eine wichtige Umwälzung im gegenwärtigen

47 Faivre, L'ésotérisme, S. 10–11 und 20–21; Hanegraaff (Hgg.), New Age, S. 402.

48 Antoine Faivre, L'ésotérisme; Ders., Esoterik; Ders., Access to Western Esotericism. New York 1994.

49 Ernst Benz, Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher. München 1948; Ders., Swedenborg in Deutschland. F.C. Oetingers und I. Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Swedenborgs. Frankfurt am Main 1947.

50 Friedemann Stengel, Aufklärung bis zu Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2011.

51 Ernst Benz, Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Mainz 1971.

Verständnis der Aufklärung hinweisen. Die internationale Aufklärungsforschung tendiert dahin, die europäische Aufklärung in zwei dialektisch verbundene Gegenpole zu spalten. Die Tendenz, die Aufklärung in den Plural zu setzen, hat es schon früher gegeben, aktuell geht es jedoch um etwas anderes als zuvor. Die früheren Arbeiten – etwa diejenigen von John G. Pocock und Fania Oz-Salzberger – redeten von den Aufklärungen im Plural nur um zu sagen, dass die Aufklärung in unterschiedlichen nationalen Kontexten wirkte.[52] Diese nationalen Spielarten wurden jedoch nicht als streitende Gegenpole im Spannungsfeld der dialektischen Verhältnisse angesehen, sie existierten einfach nebeneinander. Der Impuls zur Umorientierung kam erst durch die Arbeit des amerikanischen Historikers Darrin McMahon, der die Aufmerksamkeit auf den Konflikt zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung in Frankreich lenkte.[53] Er schilderte diesen Streit nicht als einen Kampf zwischen den Kräften des Fortschritts und der Reaktion, sondern als einen dialektischen Streit von Gegenpolen, die jedoch ein Ganzes darstellten. In Bezug auf die Modernität betonte er, dass diese aus dem Kampf zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung hervorgegangen sei.[54]

Daraus lässt sich schließen, dass es falsch sei, die modernen Werte als ein vorbedachtes Programm der Aufklärung zu sehen, und den Fortschritt lediglich als Kampf um die Durchsetzung dieses Programms zu verstehen. McMahons Deutung, die sich jedoch nur auf Frankreich bezog, bahnte den Weg für eine neue allgemeine Sichtweise, welche die Aufklärung als ein Spannungsfeld streitender Gegenpole sieht, die jedoch durch eine Art dialektische Beziehung miteinander verbunden bleiben.

In der darauf folgenden Forschung wurde die Idee einer zweipoligen Aufklärung von Ian Hunter[55] und Jonathan Israel ausgebaut.[56] Israels Arbeit hat schon wegen ihres Umfangs und der dickleibigen Bände die Aufmerksamkeit des Publi-

52 Vgl. Roy Porter/Mikuláš Teich (Hgg.), The Enlightenment in National Context. Cambridge 1981; Fania Oz-Salzberger, New Approaches toward the History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture? In: Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte 30, 2001, S. 171–182; John G. Pocock, Barbarism and Religion. The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1794, Bd. 1. Cambridge 1999.

53 Darrin McMahon, Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity. Oxford 2001. McMahons Arbeit ist von dem berühmten Essay von Isaiah Berlin über die Gegenaufklärung inspiriert. Berlin meinte damit jedoch nicht die christliche Apologetik der Kirchen, sondern unterschiedliche Wegbereiter der Romantik. Vgl. Isaiah Berlin, The Counter-Enlightenment. In: Philip P. Wiener (Hgg.), Dictionary of the History of Ideas, Bd. 2. New York 1973, S. 100–112.

54 McMahon, Enemies, S. 200–202.

55 Ian Hunter, Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany. Cambridge 2001.

56 Jonathan Irvine Israel, Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford 2001; Ders., Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752. Oxford 2006; Ders., A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy. Princeton/Oxford 2009; Ders., Enlightenment! Which Enlightenment? In: Journal of the History of Ideas 67, 2006, S. 523–546; Ders., Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and human Rights 1750–1790. Oxford 2011.

kums gewonnen. In seinem Deutungsmuster wird die Aufklärung zwar in noch weitere Richtungen unterteilt, die wechselseitige Verbundenheit der Gegenpole ist dabei jedoch verlorengegangen. Zu der Unterscheidung zwischen Gegenaufklärung und Aufklärung fügte er noch die Unterteilung der Aufklärung in die „radikale Aufklärung" und den „Hauptstrom" hinzu. Während die „radikale Aufklärung" zurück auf Spinoza gehe, bemühe sich der „Hauptstrom", Vernunft und Religion auszusöhnen. Es sei dennoch nur die „radikale Aufklärung" gewesen, die sich zum Ziel gesetzt habe, eine säkulare Moral und demokratische Ordnung zu begründen. Nach seiner Auslegung ist nur sie die Begründerin eines „Programms der Moderne", dessen Punkte er sogar aufzählt.[57] Im Grunde genommen kehrt er zu der überholten Interpretation der Aufklärung als ein Kampf gegen die Religion zurück.

Falls die Aufklärung und Gegenaufklärung eine einheitliche intellektuelle Kultur ausmachten, wäre es dennoch angebracht zu fragen, welches gemeinsame Ziel diese miteinander streitenden Kräfte verfolgten. Wenn wir behaupteten, sie wären durch ihren Anteil an der Geburt der Modernität bzw. der modernen Werte miteinander verbunden, würde es bedeuten, wir hielten sie rückblickend durch das Ergebnis ihrer Anstrengungen für kongruent. In der Tat ist das Verdienst bzw. die Schuld an der „Modernität" schon seit langem ein häufig verwendetes Kriterium für die Bewertung der Aufklärung. Sie spielt auch in der weiteren Entwicklung der Diskussion über die zweipolige Aufklärung eine Schlüsselrolle. Es wäre jedoch absurd zu vermuten, dass die historischen Akteure einen klaren Einblick in die Zukunft gehabt und absichtlich nach der Erschaffung einer „Modernität" gestrebt hätten.[58] Ebenso falsch wäre es, von der Modernität ausschließlich im Sinne von positiven Werten zu sprechen.[59] Denn nehmen wir diesen Ausdruck im Sinne der in der Moderne geltenden Werte wahr, müssen wir dazu auch die nationalistischen Konflikte, Genozide, den Holocaust und totalitäre Staaten rechnen, denn all das ist auch vom modernen Menschen in der Moderne geschaffen.

Die Kritiker der Aufklärung, die sie als ein „gescheitertes Projekt" abtun, liegen jedoch auch falsch, wenn sie die Philosophen der Aufklärung für Katastrophen

57 Israel, Enlightenment, S. 866–867; Ders. A Revolution, S. vii–xiv.

58 Zur Diskussion über die Moderne im 17. und 18. Jahrhundert vgl. Edelstein, Enlightenment, S. 35–43; Anne Marie Lecoq, La Querelle des anciens et des modernes. Paris 2001; Jochen Schlobach, Art. Anciens et modernes (Querelle). In: Michel Delon (Hgg.), Dictionnaire européen des Lumières. Paris 1997, S. 85–91. Zur Geschichte des Wortes vgl. Hans-Ulrich Gumbrecht, „Modern, Modernität, Moderne". In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Stuttgart 1978, Bd. 4, S. 93–132; Isabel Heinemann, Wertewandel. Version 1.0. In: Docupedia-Zeitgeschichte, 22.10.2012 (aufgerufen 15.5.2014).

59 In diesem positiven Sinne wird in älteren Arbeiten zur Geschichte der Menschenrechte von der „modernen Kultur" bzw. von der „modernen Welt" gesprochen. Vgl. Roman Schnur (Hgg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt 1964, S. 67, 114, 129, 165 (Der Band versammelt Beiträge zur Diskussion um die Auffassung Georg Jellineks und umfasst Aufsätze aus dem Zeitraum von 1899 bis 1956.). Zur Ethik und die Krise der Modernität vgl. Otfried Höffe, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt. Frankfurt am Main 1993.

des 20. Jahrhunderts verantwortlich machen.[60] Die nachfolgenden Generationen haben schließlich auch Verantwortung dafür gehabt. Gingen wir der Sache von dem anderen Ende nach, d. h. ausgehend von den Hass-Ideologien des 20. Jahrhunderts, würden wir sehen, dass diese das Vermächtnis der Moral- und Rechtsphilosophie der Aufklärung ausdrücklich zurückwiesen.[61] Verstehen wir den Ausdruck „Modernität" als ein Synonym für „moralisch gute Werte", bezeichnet er nur das Bemühen des modernen Menschen, gerecht zu handeln. Ob der moderne Mensch sichere und allgemein geltende Prinzipien der Sittlichkeit kennt, bleibt eine offene Frage. Jonathan Israel ist jedenfalls dieser Ansicht, denn nach seiner Auffassung ist die Aufklärung wieder als ein Ringen um eine beabsichtigte Modernität zu verstehen. Der Mensch der Aufklärung hatte jedoch weder Kenntnis des zukünftigen Geschehens noch die Gewissheit, dass die nachfolgenden, säkular geprägten Generationen sich an ethische Prinzipien der Aufklärung halten würden. Die Philosophen der Aufklärung bemühten sich lediglich, derartige Prinzipien zu finden, ohne dabei die Grenzen der menschlichen Vernunft zu übersteigen.

Es sei nur beiläufig bemerkt, dass das einseitige Verständnis der Aufklärung als ein Kampf gegen die Religion bereits von Ernst Cassirer in den 1930er Jahren bestritten wurde.[62] Laut Cassirer gelte dies zumindest für die deutsche und englische Aufklärung nicht. Der Kampf Voltaires gegen die *Infâme* sei nicht gegen die Religion, sondern gegen die Kirche gerichtet gewesen.[63] Noch wichtiger ist Cassirers Feststellung, dass der eigentliche Gegensatz zum Glauben nicht der Unglaube, sondern der Aberglaube sei.[64] Seine Methode ist wichtig, weil er einen differenzierten Begriff des Religiösen skizziert. Wird die Religiosität in all ihren modernen Spielarten in den Blick genommen, kann die Aufklärung kaum als Kampf gegen die Religion verstanden werden. Gerade diese Differenzierung fehlt jedoch in Israels ansonsten beachtenswerter Darstellung. Nach seiner Auffassung ist der Fortschritt als Kampf für die Durchsetzung einer vorprogrammierten Modernität gegen die Abwehr der Kirchen und reaktionären Denker zu verstehen. Diese Vereinfachung führt dazu, dass sich auch Voltaire, Rousseau und andere Wortführer des „Hauptstroms" der Aufklärung im Lager der Gegner des „modernen Programms" finden. Sie haben nämlich den Fehler begangen, die Moral mit der Religion verbinden zu wollen.

Für unsere Themenstellung ist es wichtig zu fragen, welche Rolle dem Illuminismus in diesen neueren Interpretationen beigemessen wird. Erstaunlicherweise sind die individuellen Esoteriker bei dieser Aufspaltung der einheitlichen Aufklärungsphilosophie in Vergessenheit geraten. In den polarisierenden Darstellungen

60 Der berühmteste Fall ist Alasdair McIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame 1981.

61 Zur politischen Kritik am Gesellschaftsvertrag und Menschenrechte vgl. beispielsweise: Schmitt, Der Leviathan, S. 52; Ders., Der Begriff des Politischen. Hamburg 1932, S. 1–2, 54–55; Gogarten, Politische Ethik, S. 120–121; Hans Freyer, Gesellschaft und Geschichte. Leipzig und Berlin 1937, S. 45; Heinz Otto Ziegler, Die moderne Nation. Ein Beitrag zur modernen Soziologie. Tübingen 1931, S. 8 und passim.

62 Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1973 (1. Aufl. 1932), S. 178–263.

63 Ebd., S. 178.

64 Ebd., S. 215.

wird die Rolle der Gegenaufklärer in der Regel den Vertretern der Kirche oder den politischen Kritikern der radikalen Aufklärung und Revolution zugeschrieben. Nur selten werden die wichtigsten Träger der aufgeklärten Esoterik in Erinnerung gerufen.[65]

Einen seltenen Versuch, den Illuminimus in das Gesamtbild des europäischen 18. Jahrhunderts zu integrieren, bildet die Darstellung des amerikanischen Philosophen Louis Dupré *The Enlightenment and the intellectual Foundations of modern Culture*.[66] Dupré bezeichnet die angesprochenen Denker weder als Illuminaten noch als Esoteriker, er hat für sie eigentlich keinen Namen. Sie hätten nicht der Gegenaufklärung angehört, da sie eigentlich nicht versucht hätten Alternativen zu den neuen Ideologien zu suchen. Stattdessen hätten sie kontinuierlich die vormoderne Denkweise gepflegt und die neuen Ideen ignoriert. Dies sei im Übrigen ihr gemeinsamer Zug. Sie hätten das vormoderne Denken fortgesetzt und sich in symbolischer Sprache ausgedrückt. Dupré legt großen Wert auf ihre Vorliebe für Symbolik, insbesondere die Anwendung von Analogien. Dies ist eigentlich auch eines der sechs Merkmale der Esoterik nach Faivres Definition, doch wird Faivre von Dupré nicht zitiert. Die geistlichen oder vormodernen Denker seien also der Aufklärung entfremdet worden. Dupré rechnet zu dieser Gruppe die protestantischen Widersacher der Aufklärung wie Johann Georg Hamann und die deutschen Pietisten, mit deren Gedankengut er sich eingehend befasst. Aus dem katholischen Lager widmet er seine Aufmerksamkeit Erzbischof Fénelon, doch ändert dies nichts daran, dass er die katholische Esoterik aus Frankreich und Bayern nicht beachtet.

Von der anhaltenden Ignorierung der Esoterikforschung seitens der Aufklärungsforschung zeugt auch die Tatsache, dass weder Dupré noch Israel auch nur ein einziges Werk von Antoine Faivre zitieren. Es hat allerdings bereits früher Versuche gegeben, einen Dialog zwischen den beiden Forschungsrichtungen anzuregen, die jedoch scheiterten. Den ersten Schritt zu einer Kooperation mit der Esoterikforschung machte Mario Matucci, als er im Jahre 1983 die Tagung *Lumières et illuminisme* veranstaltete.[67] Einen Neuanfang vollzog im Jahre 1997 Monika Neugebauer-Wölk mit einer Konferenz, die sich diesem Thema programmatisch zuwandte. Diese Tagung wurde von einem grundsätzlichen Plädoyer für die Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung begleitet, das in der Fachzeitschrift der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts erschienen ist.[68] Die Resultate der Tagung wurden später im systematisch aufgebauten Sammelband mit dem aussagekräftigen Titel *Aufklärung und Esoterik* prä-

65 Im letzten Teil von Israels Darstellung wird stellenweise auch auf den Illuminismus eingegangen. Es geht jedoch nicht um die Esoterik des 18. Jahrhunderts, sondern um einen anderen Begriff für die radikale Aufklärung. Israel versteht den Illuminimusbegriff in dem Sinne, wie er von Weishaupt und den bayerischen Illuminaten geprägt war, nämlich als Benennung für eine Gruppe, die politisch radikale Ziele verfolgt.

66 Louis Dupré, The Enlightenment and the intellectual Foundations of modern Culture. New Haven/London 2004.

67 Mario Matucci (Hgg.), Lumières et illuminisme. Pisa 1984.

68 Monika Neugebauer-Wölk, Die Geheimnisse der Maurer. Plädoyer für die Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung. In: Das Achtzehnte Jahrhundert 21, 1997, S. 15–32.

sentiert.[69] Diese Darstellung vermittelt uns allerdings kein Gesamtbild der europäischen Lage, das den beiden geistigen Konkurrenten gerecht würde. Stattdessen tendiert sie dahin, die Überschneidung der beiden Tendenzen in Gestalt eines „vernünftigen bzw. aufgeklärten Hermetismus“ begreiflich zu machen. Aus der einleitenden Studie geht hervor, dass die Konzeption der Tagung an Faivres Auffassung gezielt anknüpft.[70] Faivres sechs Merkmale der Esoterik sind hier zwar einer scharfen, aber wohlinformierten Kritik unterzogen, wenngleich mit einer Verwechslung des Gegenstandes. Faivre formulierte seine sechs Merkmale der Esoterik im Hinblick auf „Untersuchungsgegenstände“, während Neugebauer-Wölk sie auf Personen bezieht. Während es bei Faivre um Ausdrücke des esoterischen Denkens geht, sei es in Form eines Manuskripts, eines Textes oder einer Stellungnahme, wird bei Neugerbauer-Wölk die Zugehörigkeit eines ganzen Menschen beurteilt. Die Herausgeberin äußert sich ebenfalls zur Frage des Unterschieds zwischen beiden Richtungen. Die Esoterik – als Wissensgewinn aus der Tradition – stehe im Gegensatz zum aufklärerischen Selbstdenken. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Esoteriker und dem Aufklärer sei jedoch deren Einstellung zu transzendentalen Fragen. Der Esoteriker sei jemand, der die Grenzen der Vernunft zu übersteigen versuche und „Antworten mit absolutem Wahrheitsgehalt“ zu geben glaube.[71] Diese Auffassung ist nicht weit entfernt von der in unserer Darstellung vertretenen Meinung.

Fast gleichzeitig mit den Arbeiten des Zentrums für Aufklärungsforschung in Halle ist der amerikanische Historiker Dan Edelstein mit seinen bahnbrechenden Studien zur französischen Esoterik aufgetreten. Für das faktografische Wissen über Esoterik ist sein wichtigster Beitrag der Sammelband *Super-Enlightenment*, der bei Voltaire Foundation in Oxford im Jahre 2010 erschienen ist.[72] Die einleitende Studie stellt einen herausragenden Versuch dar, Faivres Esoterikforschung in das Bild der europäischen Aufklärung zu integrieren. Edelstein schlägt hier den Begriff „*Super-Enlightenment*“ vor, da sich die Vertreter dieser Richtung durch ihre Ambitionen, die Grenzen der menschlichen Vernunft zu übersteigen, ausgezeichnet hätten. Obwohl Edelstein seine begriffliche Neuprägung mit einer wertvollen Kritik der traditionellen Bezeichnungen wie *illuminisme* und *théosophie* begleitet, folgen wir ihm in unserer Darstellung nicht. Für die wechselseitigen Beziehungen zwischen Aufklärung und Esoterik sind allerdings seine Ausführungen über esoterische Motive in der französischen Physiokratie und die profunde Untersuchung der französischen Ägyptomanie sehr aufschlussreich. In Hinsicht auf konzeptuelle Fragen der Aufklärungsforschung ist vielleicht noch wichtiger Edelsteins anschließende Sammlung von methodologischen Betrachtungen, die unter dem Titel *Enlightenment: A Genealogy* in demselben Jahr erschienen ist.[73] An einer Stelle macht Edelstein eine für unsere Frage wichtige Beobachtung über die Einordnung der Mysti-

69 Monika Neugebauer-Wölk (Hgg.), Aufklärung und Esoterik. Hamburg 1999.

70 Monika Neugebauer-Wölk, Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung. In: Dies. (Hgg.), Aufklärung, S. 1–38.

71 Ebd., S. 2.

72 Dan Edelstein, (Hgg.), The Super-Enlightenment: Daring to know too much. Oxford 2010.

73 Dan Edselstein, The Enlightenment. A Genealogy. Chicago/London 2010.

ker in das Gesamtbild der europäischen Aufklärung.[74] Er lässt sich von der antiaufklärerischen Rhetorik der Mystiker nicht täuschen und stellt, meiner Meinung nach richtig, fest, dass sich diese Denker eigentlich zum *esprit philosophique* meldeten. Sie seien daher eigentlich als Mitstreiter in dem kritischen Unternehmen des 18. Jahrhunderts einzustufen. Eine wichtige Korrektur der schematisierenden Ansichten stellt Edelsteins Erörterung der zeitgenössischen „philosophischen" Rhetorik dar, in der er darlegt, wie die theosophischen und philosophischen Themen und Redewendungen vermengt wurden, so dass sich häufig nicht bestimmen lässt, ob der untersuchte Text eher zur rationalen Philosophie oder zur irrationalen Mystik zuzurechnen wäre.

Die neueren methodischen Anregungen des deutschen Religionswissenschaftlers Helmut Zander lassen sich in diese Diskussion nicht so einfach einpassen, da dieser von Rudolf Steiners moderner Theosophie und nicht von esoterischen Strömungen des 18. Jahrhunderts ausgeht. Damit erklärt sich Zanders Unbehagen hinsichtlich Faivres Definition der esoterischen Denkformen, die er als Derivate der neuplatonischen Philosophie abtut.[75] Gleichwohl ist Zander in der Betonung der zeitgemäßen Kontextualisierung der Esoterik zuzustimmen, mit der er seine Vernachlässigung der frühneuzeitlichen Esoterik entschuldigt. Wir folgen hier einem ähnlichen Ansatz, indem wir uns stärker für das Verhältnis der Esoterik zu der Aufklärung als für die langfristige Entwicklung der Esoterik interessieren. Seine methodologischen Arbeiten haben allerdings zur Etablierung der akademischen Esoterikforschung maßgeblich beigetragen und diesem Fach auf dem „Weg in die Normalität" sehr geholfen.[76] In der Zukunft mag davon auch die Aufklärungsforschung profitieren.

Die Zurückhaltung der Aufklärungsforscher gegenüber dem Esoterischen ist möglicherweise nicht nur durch den schlechten Ruf des Themas verursacht worden. Inzwischen sind jedoch so viele Primärquellen neu herausgegeben und so viele Werke darüber geschrieben worden, dass dieses Thema ernsthaft wahrgenommen werden könnte. Die zurückhaltende Einstellung gegenüber dem Illuminismus ist daher eventuell eher der Furcht zu zuschreiben, dass das so mühsam gezeichnete Bild der europäischen Aufklärung zerbrechen würde und die Forscher neu ansetzen müssten.

Aufklärung und die Wende zur Moralität

Die Aufklärung lässt sich, unserer Meinung nach, als eine im Kontext der Menschen- und Naturerkenntnisse unternommene Suche nach neuen und belegbaren Argumenten für die menschliche Moral definieren. Es ergibt sich aus dieser Aufgabenstellung, dass die neuen Argumente nur innerhalb der der menschlichen Ver-

74 Ebd., S. 72–74.

75 Helmut Zander, Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Bd. 1. Göttingen 2007, S. 17–20.

76 Ders., Die Esoterikforschung auf dem Weg in die Normalität. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 2011, 63, S. 88–93.

nunft zugänglichen Erfahrungswelt gesucht wurden. Angeregt wurde diese Suche durch die Tatsache, dass religiöse Dogmen und Erklärungen ihre Überzeugungskraft eingebüßt hatten.[77] Die Aufklärung war nicht eine Negation der christlichen Religion, sondern ein Versuch, die christliche Moral mit neuen säkularen Argumenten zu untermauern. In den Bereich der Ethik gehören nämlich praktische Probleme und Entscheidungen, die das politische Leben mit sich führt.

Diese praktisch-moralischen Probleme seien es, so Kant, denen gegenüber nicht einmal der gemeine Mann gleichgültig sein dürfe. Selbst, wenn sich die meisten Menschen keine Sorgen über die Krise der Metaphysik machten, führe das praktische Handeln Dilemmata mit sich, die den menschlichen Verstand übersteigen und somit zur Metaphysik gehören.[78] Dieser Abgrund sei jedoch früher durch die Dogmatiker der Schulen verschleiert worden, die diesen Bereich einer öffentlichen Diskussion entzogen hätten. Im 18. Jahrhundert sei die despotische Regierung der Dogmatiker zwar gestürzt worden, darauf sei jedoch in Sachen der Metaphysik eine Anarchie entstanden, wie es Kant sehr bildhaft im Vorwort zur *Kritik der reinen Vernunft* darstellt.[79] Im Vorwort zur zweiten Auflage fügte er noch einige aufmunternde Worte an jene hinzu, die den Verlust der vermeintlichen Allwissenheit bereuten.[80] Verschwunden sei nur das Monopol der Dogmatiker, welche die Antworten auf metaphysische Fragen für ihr ganz eigenes Geheimnis gehalten hätten. Diese Geheimhaltung habe ihnen lediglich ermöglicht, ihre Unwissenheit vor dem Publikum zu verbergen. Sie seien schuld daran, dass die Menschheit Jahrhunderte verschwendet habe, da man fälschlicherweise geglaubt habe, dass diese Dogmatiker die Antworten kennen würden. Was Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit angehe, seien die Dogmatiker der Schulen allerdings ebenso unwissend wie der Rest der Menschheit. Wie man die Grenzen der Erfahrung überschreiten könne, sei eine Frage, deren Beantwortung die menschlichen Kräfte übersteige. Zumindest im praktischen (d. h. moralischen) Gebrauch der Vernunft sei es jedoch notwendig, diese Grenze zu bestimmen, um sich „wider die Gegenwirkung der spekulativen Vernunft“ zu sichern.[81]

Der Illuminismus lässt sich als eine andere Antwort auf dieselbe Krise der metaphysischen Begründung verstehen. Um sich an Kants Gleichnis zu halten, stellen wir uns die beiden Gedankenstränge wie Heere vor, welche die Festung der Kirchendogmatiker angegriffen haben, nicht jedoch als Verbündete, sondern als Konkurrenten. Aufklärung und Illuminismus dürfen als zwei unterschiedliche Reaktionen auf die Krise der metaphysischen Begründung der Moral angesehen werden.

77 Vgl. Ivo Cerman, Introduction: The Enlightenment in Bohemia. In: SVEC 2011, 7, S. 1–37, hier S. 7. „Indeed, the Enlightenment may be defined as the enterprise within the 18th century that tried to uphold morality by seeking a philosophical grounding of morals after the revelation argument lost its motivational force. With a reference to the scientific context, the Enlightenment was a unique enterprise connected with the state of knowledge of man in the 18th century.“

78 Kant, KrV, A X; (Weischedel, Werkausgabe, Bd. 3, S. 12).

79 Kant, KrV, A X; (Weischedel, Werkausgabe, Bd. 3, S. 12).

80 Kant, KrV, B XXV–XXXII; (Weischedel, Werkausgabe, Bd. 3, S. 30–35)

81 Kant, KrV, XXV (Weischedel, Werkausgabe, Bd. 3, S. 30).