

Monika Neugebauer-Wölk
Aufklärung und Esoterik



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 24

AUFKLÄRUNG UND ESOTERIK

Herausgegeben von Monika Neugebauer-Wölk
unter Mitarbeit von Holger Zaunstock



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 24

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

AUFKLÄRUNG UND ESOTERIK

*Herausgegeben von Monika Neugebauer-Wölk
unter Mitarbeit von Holger Zaunstück*

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1378-5

ISBN E-Book: 978-3-7873-3040-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1999. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

VORWORT	IX
<i>Monika Neugebauer-Wölk (Halle)</i>	
Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung	1
<i>Jan Assmann (Heidelberg)</i>	
›Hen kai pan‹. Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition.....	38
<i>Rudolf Schlögl (Konstanz)</i>	
Von der Weisheit zur Esoterik. Themen und Paradoxien im frühen Rosenkreuzerdiskurs	53
<i>Carlos Gilly (Amsterdam)</i>	
Comenius und die Rosenkreuzer	87
<i>Herbert Breger (Hannover)</i>	
Sozialutopische Tendenzen und (Al)chemie des 17. Jahrhunderts: Johann Joachim Becher und Johann Rudolph Glauber	108
<i>Michael Stausberg (Uppsala)</i>	
Zoroaster im 18. Jahrhundert: zwischen Aufklärung und Esoterik	117
<i>Hans-Georg Kemper (Tübingen)</i>	
Aufgeklärter Hermetismus. Brockes' <i>Irdisches Vergnügen in Gott</i> im Spiegel seiner Bibliothek	140
<i>Monika Neugebauer-Wölk (Halle)</i>	
›Höhere Vernunft‹ und ›höheres Wissen‹ als Leitbegriffe in der esoterischen Gesellschaftsbewegung. Vom Nachleben eines Renaissancekonzepts im Jahrhundert der Aufklärung	170

<i>Martin Mulsow (München)</i> Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert	211
<i>Florian Maurice (München)</i> Die Mysterien der Aufklärung. Esoterische Traditionen in der Freimaurerei?	274
<i>Markus Meumann (Halle)</i> Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge ›Zur wahren Eintracht‹	288
<i>Claus Priesner (München)</i> Alchemie und Vernunft. Die rosenkreuzerische und hermetische Bewegung in der Zeit der Spätaufklärung	305
<i>Christoph Schulte (Potsdam)</i> Haskala und Kabbala. Haltungen und Strategien der jüdischen Aufklärer beim Umgang mit der Kabbala	335
<i>Friedrich Niewöhner (Wolfenbüttel)</i> Aufklärung mit Esoterik. Jüdisches Denken im 18. Jahrhundert	355
<i>Diethard Sawicki (Bochum)</i> Die Gespenster und ihr Ancien régime: Geisterglauben als ›Nachtseite‹ der Spätaufklärung	364
<i>Anne Conrad (Hamburg)</i> ›Umschwebende Geister‹ und aufgeklärter Alltag. Esoterik als Religiosität der Spätaufklärung	397
<i>Manfred Engel (Hagen) / Gernot Helmreich (Erlangen)</i> Die Aufklärung und ihr Anderes im <i>Archiv der Schwärmerey und Aufklärung</i> . Diskursanalytische Überlegungen zu einer Zeitschrift der Spätaufklärung	416
<i>Cerstin Bauer-Funke (Münster)</i> Esoterisches Gedankengut in Sades Erzählung <i>Aventure incompréhensible et attestée par toute une province</i>	433

Anneliese Ego (Berlin)

Die Revolutionierung eines Heilkonzepts:
politische Implikationen des Mesmerismus 442

Jochen Schlobach (Saarbrücken)

Theosophie und Revolution bei Saint-Martin 455

Personenregister 469

VORWORT

Das im folgenden dokumentierte Symposium fand vom 2. bis 4. Oktober 1997 aus Anlaß der 22. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts in Wolfenbüttel statt. In den Räumen der Herzog August Bibliothek trafen sich zahlreiche Interessenten und zwanzig Referenten aus acht Disziplinen (Geschichte, Wissenschaftsgeschichte, Religionswissenschaft, Judaistik, Ägyptologie, Philosophie, Germanistik und Romanistik), um über das schwierige und bis heute weitgehend unbestimmte Verhältnis von ›Aufklärung und Esoterik‹ zu debattieren. Die Herausgeberin hofft, daß es damit gelungen ist, die Akzeptanzbarriere zu durchbrechen, die bisher einer ernsthaften wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den esoterischen Einflüssen in der aufgeklärten Bewegung des 18. Jahrhunderts entgegenstand. Finanziert wurde die Begegnung schwerpunktmäßig von der Fritz Thyssen Stiftung, ergänzend von der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Beiden Einrichtungen sei auch an dieser Stelle noch einmal für dieses Engagement gedankt.

Von den neunzehn während der Tagung gehaltenen Vorträgen finden sich achtzehn im vorliegenden Band dokumentiert, ein weiterer Beitrag – von Cerstin Bauer-Funke/Münster – ist hinzugekommen. Den Referenten bzw. Verfassern der folgenden Studien ist zu danken für das große Engagement, mit dem sie ihre Vortragstexte für den Druck überarbeitet und mit Anmerkungen versehen haben.

Redaktion und Herstellung der Druckvorlage lag nächst der Herausgeberin in den Händen von Dr. Holger Zaunstöck, Wissenschaftlichem Mitarbeiter am Institut für Geschichte der Universität Halle-Wittenberg. Ihm oblag auch die Anfertigung des Registers. Unterstützt wurde er bei allen Arbeitsvorgängen von Marius Gerhardt und Ulrich Herrmann. Daß der Band so vergleichsweise rasch erscheinen konnte, lag an diesem gut funktionierenden Team – vor allem aber auch am Engagement des Verlages. Die Herausgeberin kann nur hoffen, daß das Interesse des Publikums und der wissenschaftliche Ertrag des Bandes diesen Einsatz aller Beteiligten rechtfertigen werden.

Halle im April 1999

Monika Neugebauer-Wölk

Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik.

Eine Einleitung

Am Rande des letzten Internationalen Kongresses der Aufklärungsforscher 1995 in Münster hat Harro Zimmermann mit Robert Darnton, Jean Mondot und Werner Schneiders ein Gespräch geführt zum Thema ›Aufklärung und Aufklärungsforschung‹.¹ Zimmermann hat dabei eine bemerkenswerte Feststellung formuliert, der er eine Frage anschloß. Beides lautete: »Wenn wir uns anschauen, was die Aufklärungsforschung nach dem Zweiten Weltkrieg geleistet hat, so ist das erstaunlich. Wir wissen heute sehr viel über die Geschichte der Menschen- und Freiheitsrechte, wir wissen viel über die Ideale der Vergesellschaftung, über Toleranz, wir kennen die Strukturen der modernen Öffentlichkeit, der staatlichen Entwicklung, die frühe Nationalstaatsentwicklung usw. Die Frage ist, ob sich mittlerweile nicht so etwas wie eine bloß zirkuläre und teilweise additive Forschung daraus ergibt. Die wichtigsten Paradigmen liegen fest, alles andere bewegt sich immer wieder in diesem Umkreis.«² Darnton hat dem engagiert und deutlich widersprochen: Aufklärungsforschung erweitere sich ständig, finde immer neue Themen.³ Dem ist sicher zuzustimmen, aber vielleicht sollte man sich doch die Frage stellen, wieso der Eindruck von Stagnation bei einem aufmerksamen Beobachter der einschlägigen Forschungslandschaft überhaupt entstehen kann? Eine Antwort darauf wäre vielleicht dort zu suchen, wo es nicht um einzelne Themen geht, sondern um das Grundkonzept dessen, was Aufklärungsforschung leitet, was mithin auch ihre Themensuche bestimmt, um die Grundstruktur also unseres Begriffes von Aufklärung. Vielleicht ist es nicht so falsch zu behaupten, daß sich dieses Grundkonzept – vor allem in der deutschen Forschung – kaum verändert hat und daher in der Tat einen relativ gleichbleibenden Rahmen darstellt, innerhalb dessen sich die Erschließung neuer Themen bewegt. Dieses Verständnis orientiert sich weitgehend an der berühmten Definition Immanuel Kants von 1784: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«;⁴ es ist die paradigmatisch gültige Formulierung

¹ Harro Zimmermann: Robert Darnton, Jean Mondot und Werner Schneiders im Gespräch über Aufklärung und Aufklärungsforschung, in: Das achtzehnte Jahrhundert. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 20 (1996), S. 137–149.

² A.a.O., S. 141 f.

³ A.a.O., S. 142.

⁴ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, hg. v. Ehrhard Bahr, Stuttgart 1978, S. 9.

schlechthin, die die Aufklärungsforschung geradezu leitmotivisch durchzieht. Das Problem dabei ist, daß der Kantsche Entwurf eigenständigen und unabhängigen Denkens am Ende der Aufklärung als historischer Epoche steht, mithin das Ergebnis ihrer Entwicklung ist, nicht diese Entwicklung selbst. Das Verständnis aufgeklärten Denkens in der Auffassung Kants ist grundlegend für das Denken der Moderne, nicht für das des 18. Jahrhunderts.

Als die Herausgeberin zu der im folgenden dokumentierten Tagung einlud,⁵ war es ihre Intention, die Frage zur Debatte zu stellen, ob es spezifische Denkweisen im Prozeß der Aufklärung gibt, die sich insofern nicht restlos in das Bild vom Selbstdenken einpassen lassen, als sie nach wie vor voraussetzen, daß sich die Wahrheit über Wesen und Schicksal von Mensch und Kosmos aus möglichst alten Quellen schöpfen läßt, aus den Autoritäten der Weisheitstradition? Das heißt: Könnte es sich um eine sinnvolle Erweiterung der Perspektive von Aufklärungsforschung handeln, wenn man nach der Beziehung zwischen Aufklärung und Esoterik fragt? Denn Esoterik ist der Inbegriff des Wissensgewinns aus Tradition, steht in deutlichem Gegensatz zum Konzept des Selbstdenkens. Aber keineswegs nur dazu, denn das ›Selbstdenken‹ wird ja nicht neutral und unbestimmt gedacht. Damit es als solches anerkannt wird, hat es bestimmten Denkregeln zu folgen, die mit dem zweiten Grundbegriff von ›Aufklärung‹ zusammenhängen, dem der Vernunft. Was ›Vernunft‹ ist, weiß jeder, und auch das diesem Begriff zugrundeliegende Verständnis geht im wesentlichen auf die Philosophie Kants zurück, auf seine Erkenntniskritik. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man sie in der Grundaussage zusammenfaßt, daß der Mensch sein Erkenntnisvermögen übersteigt, wenn er versucht, sich Fragen nach dem Transzendenten denkend zu nähern, Antworten mit absolutem Wahrheitsgehalt zu geben. Genau dies aber tut Esoterik. Der Esoteriker zieht nicht die Grenzen des modernen Wissenschaftlers zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen. Für ihn wird Erkenntnis erst da überhaupt wertvoll und eigentlich, wo sie das Transzendente, die Sphäre Gottes und der Engel, einbezieht. Die Frage stellt sich also in bezug auf das 18. Jahrhundert folgendermaßen: Gibt es im Zeitalter der Aufklärung bereits dieselbe klare Trennung zwischen Rationalität und Irrationalität, zwischen Vernunft und Esoterik, wie dies seit dem 19. Jahrhundert der Fall ist? Laufen die esoterischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts so deutlich getrennt neben dem legitimen Denkstil einher wie in der Moderne? Oder gibt es in diesem letzten Säkulum der Frühen Neuzeit Verbindungen zwischen Aufklärung und Esoterik? Gibt es im 18. Jahrhundert noch eine besondere Struktur des Rationalen? Die folgenden neunzehn Beiträge zum Thema stellen sich diesen Fragen aus unterschiedlicher Perspektive und mit unter-

⁵ Vgl. die Ankündigung: Monika Neugebauer-Wölk: Aufklärung und Esoterik. Internationale Fachkonferenz in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 2. bis 4. Oktober 1997, in: Das achtzehnte Jahrhundert. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 21 (1997), S. 9–11.

schiedlichen Ergebnissen. Der Leser wird keine abschließenden Antworten finden, aber die Debatte wird hier eröffnet.

Esoterik im Bezugsfeld der Frühen Neuzeit

Die vergleichende Untersuchung von Aufklärung und Esoterik richtet sich auf vergleichbar große empirische Forschungsfelder, bewegt sich aber nicht im Rahmen gleicher wissenschaftshistorischer Voraussetzungen. Einer hochdifferenzierten interdisziplinären Aufklärungsforschung steht eine wissenschaftliche Esoterikforschung gegenüber, die sich gerade erst auf breiterer Basis zu formieren beginnt. Schwerpunktmäßig geschieht dies im Rahmen von Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, und an erster Stelle ist die ›Ecole pratique des hautes études‹ in Paris mit ihrer Sektion Religionswissenschaften zu nennen, die bereits 1965 den wohl weltweit ersten und bis heute einzigen Lehrstuhl für die Geschichte der Esoterik eingerichtet hat. Zunächst noch auf die ›christliche Esoterik‹ bezogen, wurde der Begriff aus der Einbindung in die offizielle europäische Religion emanzipiert, als Antoine Faivre 1979 diese Position übernahm; die Denomination lautete seitdem »Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine«.⁶ Eine vergleichbare akademische Institutionalisierung gibt es in anderen Ländern nicht, wohl aber ist hinzuweisen auf die Gründung der ›Group Esotericism and Perennialism‹ innerhalb der ›American Academy of Religion‹ im Jahre 1986⁷ und auf das Engagement Wouter J. Hanegraaffs, eines Religionshistorikers an der Theologischen Fakultät der Universität Utrecht.⁸ Hanegraaff und Faivre sind gegenwärtig darum bemüht, auch für das Thema ›Esoterik‹ eine Art interdisziplinäres Netzwerk interessierter Wissenschaftler aufzubauen.⁹ So könnten vielleicht in nicht allzu ferner Zeit ähnliche Strukturen der Esoterikforschung und eine ähnliche Dichte an einschlägiger Literatur entstehen, wie sie mit der ›Internationalen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts‹ und den nationalen Verbindungen und auch dank deren Arbeit für die Aufklärungsforschung bereits existieren. Für den Moment müssen wir uns allerdings noch mit einem deutlich unterschiedlichen Forschungsertrag begnügen.

⁶ Vgl. zum Voraufgehenden das Vorwort zu Antoine Faivre: *Accès de l'ésotérisme occidental*, Bd. 1, Paris 1986, Neuaufgabe Paris 1996, S. 10 f. Faivre gibt seit 1985 zusammen mit Pierre Deghaye und Roland Edighoffer die Zeitschrift *A. R. I. E. S.* heraus (Association pour la recherche et l'information sur l'ésotérisme. Revue semestrielle).

⁷ Dazu Antoine Faivre/Karen Claire Voss: *Western Esotericism and the Science of Religions*, in: *Numen. International Review of the History of Religions* 42 (1995), S. 48–77, hier S. 59 u. 75 f.

⁸ Vgl. das Standardwerk von Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Studies in the History of Religions 72), Leiden/New York/Köln 1996.

⁹ Rundschreiben Faivre/Hanegraaff vom 15. April 1998.

Die nach dem gegenwärtigen Stand zu beobachtende besondere Verortung der wissenschaftlichen Erfassung esoterischer Strömungen in der Religionswissenschaft legt die Annahme nahe, Esoterik sei eine Religion. Dies ist jedoch keineswegs so eindeutig, wie man vielleicht glauben möchte. Zumindest ist Esoterik keine Religion im klassischen Sinne der Hochreligionen, identifizierbar an Dogmen- und Kirchenbildung. Es fehlt auch ein verbindlicher heiliger Text, wie ihn Altes und Neues Testament oder der Koran für Judentum, Christentum und Islam darstellen. Andererseits handelt es sich aber auch nicht um eine der zahlreichen Varianten ›primitiver‹ bzw. archaischer Glaubensformen, wie sie eine religions-anthropologisch ausgerichtete Forschung in naher Verbindung mit der Völkerkunde untersucht. Esoterik liegt irgendwo dazwischen, als ein Denkstil, ein Weltbild, eine informelle religiöse Konzeption. Ihrer Erfassung kommt die Tatsache zugute, daß der Religionswissenschaft ihr Gegenstand selbst zunehmend problematisch wird, bzw. daß er eine starke Ausweitung erfährt, ein Prozeß, der auch als Schwierigkeit wahrgenommen werden kann, Religion überhaupt zu definieren: »The problems of defining ›esotericism‹ are similar to the well-known problems of defining ›religion‹«, hat Hanegraaff geschrieben.¹⁰ Für die Religionswissenschaft verliert der Begriff ›Religion‹ zunehmend die klaren Konturen eines institutionalisierten und deutlich nach außen abgegrenzten theologischen Systems (oder ethnologisch zuzuordnenden kulturellen Rasters) und löst sich in den weiten Bereich von Sinnggebung auf – ›Sinn‹ allerdings, der Bezüge zum Transzendenten behalten muß. Der Beitrag von Anne Conrad in diesem Band über die Religiosität der Spätaufklärung baut bereits systematisch auf einem solchen gewandelten Begriff von ›Religion‹ auf.¹¹ Folgt man dem, so ergibt sich diesbezüglich für das Verständnis der europäischen Geschichte ein Paradigmenwechsel, den man als ›Entdeckung der Vielfalt‹ bezeichnen könnte. Wegbereitend für diese Öffnung der Perspektive war der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow, der 1993 auf einer Tagung der ›Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte‹ erstmals sein alternatives Modell einer ›Europäischen Religionsgeschichte‹ vorstellte:¹² »Gegenüber den [...] älteren Ansätzen – Europäische Religionsgeschichte als Geschichte der positiven Religionen oder als christliche Kirchengeschichte – soll in der hier vertretenen Konzeption einer Europäischen Religionsgeschichte das Gesamtspektrum an religiösen Orientierungen den Darstellungsrahmen abgeben. Das bedeutet, daß nicht nur die ›positiven Religionen‹, d.h. die institutionell verfestigten Religionen vorgestellt werden sollen, sondern [auch] die koexistierenden informellen

¹⁰ Wouter J. Hanegraaff: *Empirical Method in the Study of Esotericism*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 7/2 (1995), S. 99–129, Zitat S. 108.

¹¹ Anne Conrad: »Umschwebende Geister‹ und aufgeklärter Alltag«, siehe unten, vor allem den zweiten Abschnitt.

¹² Vgl. die forschungssystematischen Ausführungen zur ›Europäischen Religionsgeschichte‹ bei Michael Stausberg: *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 42), Berlin/New York 1998, S. 18–32, hier bes. S. 18.

– oder anders organisierten – religiösen Orientierungsmuster und Deutungssysteme.«¹³ Gladigow geht es nicht ausdrücklich um Esoterik – er verwendet den Begriff nicht einmal –, aber sein Ansatz bietet den Rahmen und die Voraussetzung für die Einbeziehung des Esoterischen in die Religionsgeschichte Europas. Egal ob man Esoterik nun als ›Denkform‹ bezeichnet, wie Antoine Faivre,¹⁴ oder als ›Weltbild‹ wie der amerikanische Philosophiehistoriker Jacob Needleman,¹⁵ immer ist diese Konzeption ein Faktor auf dem »Markt an Sinnangeboten«,¹⁶ und: »spätestens seit der Renaissance [gibt es] eine Wahlmöglichkeit zwischen Sinnsystemen.«¹⁷ Wie deutlich dabei zumindest ein wesentliches »Charakteristikum der europäischen Religionsgeschichte« auf Esoterik verweist, zeigt die Formulierung Gladigows vom »vertikalen Transfer« von Ergebnissen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von ›Religion‹.¹⁸ Genau dies darf wohl als eines der Kennzeichen von Esoterik gelten. »Die Präsenz und Verfügbarkeit höchst unterschiedlicher ›Religionen‹ ist in Europa [...] nicht nur auf dem Wege traditioneller Diffusions- und Enkulturationsprozesse ermöglicht worden, sondern vor allem auch über die Wissenschaften. Philosophie und Philologien haben über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentiert – oder wiederbelebt –, die keine ›Träger‹ mehr hatten oder die noch nie Träger [...] gehabt hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften transportiert wurden. Renaissance, Humanismus und Romantik haben ihre Alternativen zur abendländisch-christlichen Kultur weitgehend den Wissenschaften entnommen.«¹⁹ Dieser Ansatz Gladigows hat schon Wirkung gehabt und Forschung zu Spezialthemen angestoßen. Michael Stausberg war während seines Studiums Gasthörer in Gladigows Tübinger Seminar.²⁰ Sein Beitrag in diesem Band zeigt am Beispiel der Zoroaster-Rezeption genau diese Genese eines noch im 18. Jahrhundert virulenten religiösen Paradigmas aus der Philosophie und Philologie der Renaissance.²¹

Für unsere Überlegungen zur Frage eventueller Beziehungen zwischen Aufklärung und Esoterik resultiert aus diesen neueren Entwicklungen in der Religionswissen-

¹³ Burkhard Gladigow: Europäische Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hgg.): Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, S. 21–42, Zitat S. 24. Vgl. auch Hans G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, S. 266.

¹⁴ Antoine Faivre: Que sais-je? L'ésotérisme, 2. verb. Auflage Paris 1993, S. 14: »Nous appelons ›ésotérisme‹ en Occident moderne une forme de pensée«.

¹⁵ Jacob Needleman: Introduction II, in: Antoine Faivre/Jacob Needleman (Hgg.): Modern Esoteric Spirituality (= World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest 21), New York 1995, S. XXIII. Jacob Needleman ist Professor für Philosophie an der San Francisco State University.

¹⁶ Gladigow: Europäische Religionsgeschichte (Anm. 13), S. 22.

¹⁷ A.a.O., S. 21.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. Stausberg: Faszination Zarathushtra (Anm. 12), S. VIII.

²¹ Siehe im vorliegenden Band ›Zoroaster im 18. Jahrhundert. Zwischen Aufklärung und Esoterik«.

schaft zumindest die Feststellung, daß die Aufklärung des 18. Jahrhunderts sich in ihrem Konstituierungs- und Selbstverständigungsprozeß eben nicht nur im Kulturraum des Christentums befand, sondern auch im Bezugsfeld esoterischer Strömungen. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Aufklärung und Christentum hat sich schon seit längerem die Einsicht durchgesetzt, daß es viele verschiedene Reaktionsweisen und Interdependenzen gab, daß der entschiedene Gegensatz eher selten zu beobachten ist gegenüber den vielen Formen gegenseitiger Beeinflussung.²² Das zunehmende Verständnis von einer sehr differenzierten Entwicklungsgeschichte des Christlichen in der Frühen Neuzeit überhaupt hat bereits zu grundlegenden Überlegungen dahingehend geführt, ob unsere herkömmliche Vorstellung vom Wesen des Säkularisierungsprozesses seit Renaissance und Reformation eigentlich den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht. In einem großen Forschungsprojekt am Max Planck Institut für Geschichte in Göttingen zum Thema ›Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa‹ stellt Hartmut Lehmann derzeit den Säkularisierungsbegriff überhaupt in Frage.²³ Säkularisierung ist nach gängigem Verständnis »ein geschichtlicher bzw. geschichtsphilosophischer Prozeßbegriff moderner Entchristlichung.«²⁴ Aber handelt es sich wirklich um eine gradlinige, konsequente Entwicklung? Und bezieht sich diese Entwicklung nur auf das Christentum? Es ist ja besonders interessant, daß Lehmann durchaus offen dafür ist, deviante religiöse Konzeptionen in sein Bild von der Entwicklung des religiösen Faktors einzu beziehen, Konzeptionen, die sich auch einem weiten Begriff von Christlichkeit nicht mehr einordnen lassen. »Zu fragen lohnt«, schrieb er 1994, »welche geistigen und ethischen Inhalte und welche gesellschaftlichen und kulturellen Formen und Normen an die Stelle christlicher Inhalte, Formen und Normen traten. Wir wissen viel zu wenig über Weltorientierung, Mentalität und Lebenswelt jener Gruppen und Kräfte, die das Christentum verdrängten.«²⁵

Wie bei Burkhard Gladigow gibt es auch bei Hartmut Lehmann keinen spezifischen Begriff von Esoterik, aber die Sensibilität für einschlägige Phänomene wächst. Am Ende könnte die Erkenntnis stehen, daß die verschiedenen Stadien und Formen des Säkularisierungsprozesses sich nicht nur aus der Beziehung zum Christentum konstituieren, sondern im Kraftfeld zweier Glaubenskonzeptionen stehen – zwischen Christentum und Esoterik. Oder anders und grundsätzlicher: Verläuft der Säkularisierungsprozeß vielleicht sogar mit Hilfe esoterischer Vorstellungen auf Kosten des

²² Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: [Artikel:] Christentum, in: Werner Schneiders (Hg.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, München 1995, S. 75–77, bes. S. 75.

²³ Hartmut Lehmann: Aktueller Forschungsschwerpunkt: Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, in: Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft 1994, S. 592–597.

²⁴ So Hermann Zabel: [Artikel:] ›Säkularisation/Säkularisierung‹ in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hgg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789–829, Zitat S. 789 f.

²⁵ Lehmann: Aktueller Forschungsschwerpunkt (Anm. 23), S. 594.

Christentums? Das würde bedeuten, daß der Abbau christlicher Verhaltensweisen und Glaubensinhalte keineswegs gleichbedeutend sein muß mit Verweltlichung. Vielleicht handelt es sich zumindest teilweise auch um den Übergang zu einem anderen – eben dem esoterischen – Sinnsystem. Gibt es also, um die eingangs skizzierte Fragestellung wieder aufzugreifen, eine Verbindung zwischen aufgeklärter Rationalität und Esoterik, die den Säkularisierungsprozeß in besonderem Maße charakterisiert? Das Thema ›Aufklärung und Esoterik‹ hat jedenfalls Implikationen, die in ihrer Bedeutung weit über die Erforschung des 18. Jahrhunderts hinausgehen.

Esoterik oder Hermetik? Definitionsfragen

Daß die Forschung von esoterischen Phänomenen spricht, ohne sie unter dem Begriff ›Esoterik‹ zu rubrizieren, kann man häufig beobachten. Einer der Gründe hierfür ist sicher die Tatsache, daß dieser Terminus durch die Alltagssprache unserer Gegenwart gleichsam besetzt ist, und zwar aus der Sicht des Wissenschaftlers mit negativer Konnotation. Man vermeidet den Begriff ›Esoterik‹, um nicht selbst in die Nähe der Fragwürdigkeit des modernen Esoterikmarktes oder indiskutabler Sekten der Gegenwart zu geraten. Niemand wird einen Historiker, der sich mit dem Nationalsozialismus beschäftigt, nur wegen seines Gegenstandes faschistischer Neigungen verdächtigen. Beim Thema ›Esoterik‹ dagegen scheint diese Gefahr zumindest latent immer vorhanden – vor allem wohl deshalb, weil dieses Forschungsgebiet noch nicht zum Kanon der Frühneuzeitforschung gehört und daher den Beigeschmack des Unseriösen noch nicht abstreifen konnte. Es sei deshalb hier ausdrücklich gesagt, daß die Erkenntnisabsicht, die mit den Debatten dieser Tagung verbunden war, keine apologetische ist. Die Wahrnehmung des Esoterischen folgt nicht dem Zweck, es zu propagieren, sondern der Notwendigkeit, Fakten zu akzeptieren. Der esoterische Denkstil entstand nicht im 19. Jahrhundert; er hat eine Vorgeschichte, die für das genaue historische Verständnis des 18. Jahrhunderts wie der Frühen Neuzeit insgesamt unverzichtbar ist. Dem Rechnung zu tragen, ist eine längst fällige Korrektur unseres wissenschaftlichen Verständnisses vom Entwicklungsgang der europäischen Neuzeit.

Aber es gibt noch einen zweiten, weniger offensichtlichen Grund für die Vermeidung dieses Terminus in der Forschung. Dieser zweite Grund ist darin zu suchen, daß ›Esoterik‹ für die Frühe Neuzeit kein Begriff der Quellsprache ist. Zwar gibt es das Adjektiv ›esoterisch‹ – es ist ja altgriechischen Ursprungs – der substantivische Gebrauch kommt jedoch erst im 19. Jahrhundert auf,²⁶ und auch das Adjektiv hat keinerlei Schlüsselfunktion in den einschlägigen Texten der Vormoderne. Dem historisch

²⁶ Der früheste bisher bekannte Nachweis begegnet in der französischen Form des Begriffs und stammt aus dem Jahre 1828. Zu einer ausführlichen Etymologie siehe Pierre A. Riffard: *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme?* Anthologie de l'ésotérisme occidental, Paris 1990, S. 83–88.

Arbeitenden drängt sich der Begriff also nicht auf; er muß sich vielmehr dazu entscheiden, ihn anzuwenden.

Diese Entscheidung macht unter der Voraussetzung Sinn, daß es darum geht, einen systematischen Gesamtbegriff für bestimmte Tendenzen einzuführen, die ihrerseits in der Quellsprache der Vormoderne identifizierbar sind und daher einzeln oder in wechselnden Kombinationen immer wahrgenommen wurden. Traditionsbegriffe dieser Art sind Magie, Astrologie, Hermetik, Alchemie oder auch Kabbala und Theosophie. Andere ließen sich anfügen. Sie bezeichnen nicht dasselbe; jeder, der sich mit diesen Tendenzen befaßt, weiß trotzdem, daß es Verbindungen und Überschneidungen zwischen ihnen gibt. Diese Verbindungen sind jedoch nicht von der Art, daß eine von ihnen als Sammelbezeichnung über die anderen gesetzt werden könnte. Astrologie und Magie berühren sich vielfach, aber weder kann Astrologie unter Magie subsumiert werden, noch geht Magie in Astrologie auf; dies behauptet auch niemand.

Es gibt aber die Tendenz, die Hermetik aus der Reihe der Einzelphänomene herauszunehmen und als Gesamtbegriff zu etablieren. Dies gilt vor allem für die anglo-amerikanische Forschung und rührt wohl wesentlich von dem Erfolg her, den Frances Amelia Yates, Renaissanceforscherin am Warburg Institute London,²⁷ mit ihrer These hatte, die Wiederentdeckung und Aneignung des *Corpus hermeticum* seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sei das Schlüsselereignis für den Durchbruch des neuzeitlichen Menschenbildes – mit all seinen Auswirkungen auf die Geschichte der Philosophie, der Literatur und der Naturwissenschaften.²⁸ Diese These wurde und wird durchaus kontrovers diskutiert,²⁹ trotzdem gewann der Begriff des ›hermeticism‹ als Synthesebegriff an Boden – besonders gut ablesbar an dem Sammelband *Hermeticism and the Renaissance*, 1982 von Ingrid Merkel und Allen G. Debus herausgegeben, der Aufsätze zu den Themen Magie, Alchemie, Hexenglauben, Astrologie, Utopie, Theosophie, Rosenkruzertum und Freimaurerei miteinander verbindet, sie also unter dem Begriff ›Hermetismus‹ zusammenfaßt.³⁰ Schon 1980 war in Dallas die ›Hermetic Academy‹ ins Leben gerufen worden, die ihren Namen ebenfalls als Integrationsbegriff für die verschiedensten einschlägigen Forschungsrichtun-

²⁷ Frances A. Yates (1899–1981), arbeitete seit 1941 am Warburg Institute und schrieb hier ihre wichtigsten Werke. Vgl. J[oseph] B[urney] Trapp: [Artikel:] Dame Frances Amelia Yates, in: *The Dictionary of National Biography 1981–1985*, Oxford 1990, S. 433 f. Im März 1998 veranstaltete das Einstein Forum Potsdam in Zusammenarbeit mit dem Warburg Institute eine Tagung, deren Beiträge zur einhundertsten Wiederkehr ihres Geburtstages dokumentiert werden sollen.

²⁸ Diese Auffassung entwickelte Yates vor allem auf der Basis ihrer Giordano-Bruno-Forschungen; vgl. Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago/London 1964, sowie die Aufsatzsammlung ›Giordano Bruno in der englischen Renaissance‹, Berlin 1989.

²⁹ Vgl. z.B. den Band von Robert S. Westman/J. E. McGuire: *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Angeles 1977.

³⁰ Ingrid Merkel/Allen G. Debus (Hgg.): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, London/Toronto 1988.

gen versteht.³¹ In Amsterdam gibt es die ›Bibliotheca Philosophica Hermetica‹, deren Bibliothekar Carlos Gilly bedeutende Buchbestände nach vier Abteilungen (hermetische Literatur, Mystik und Theosophie, Alchemie und Naturphilosophie, Rosenkruzertum) pflegt und wissenschaftlich auswertet.³²

Diese übergeordnete Verwendung des Begriffs ›Hermetik‹ oder ›Hermetismus‹ ist selbstverständlich legitim. Ohnehin sind Fragen der systematisierenden Begriffsbildung weithin dezisionistischer Natur und ein Ergebnis von Konvention, also Übereinkunft unter den beteiligten Forschern. Das Problem liegt darin, daß diese Konvention zwar zu beobachten ist, sich aber keineswegs allgemein durchgesetzt hat. Und der Grund dafür dürfte eben darin zu suchen sein, daß die Ausdehnung des Hermetikbegriffs auf alle verwandten Bewegungen der Frühen Neuzeit eine ›pars pro toto‹-Konstruktion ist, d.h. ein Teilbereich wird für die Bezeichnung des Ganzen gewählt. Das beinhaltet implizit und explizit die These, die Hermetik wäre den anderen Strömungen übergeordnet oder stellte ihre wesentliche Substanz dar. Es ist sicher kein Zufall, daß es keine grundlegende Abhandlung darüber gibt – auch nicht in den Arbeiten von Yates, die weniger systematisch als assoziativ verfahren ist –, inwiefern dies tatsächlich zutrifft.

Der Begriff ›Esoterik‹ ist demgegenüber aus frühneuzeitlicher Sicht ein anachronistischer Terminus, privilegiert also keine der zeitgenössischen Strömungen gegenüber den anderen. Und für seine Anwendung gibt es in der Literatur nun auch ein ausgearbeitetes Modell, das in der deutschen Forschung bisher allerdings wenig zur Kenntnis genommen, geschweige denn diskutiert wurde. Es soll deshalb im folgenden vorgestellt werden, um auf dieser Basis Funktionalität und Problematik einer solchen Modellbildung für die Erfassung des Verhältnisses von Aufklärung und Esoterik diskutieren zu können.

Das Modell stammt von Antoine Faivre und durchzieht sein neueres Schrifttum mit leichten Variationen; ich orientiere mich im folgenden an den Formulierungen in seiner 1992 erstmals erschienenen Einführungsstudie *Que sais-je? L'ésotérisme*.³³ Nach Faivre handelt es sich bei dem Versuch, ›Esoterik‹ zu definieren, nicht um die Beschreibung eines überzeitlichen und beliebig zu verortenden Phänomens, sondern um die Diagnostizierung einer zeitlich und räumlich konkret zuzuordnenden Denkform: Esoterik ist ein bestimmendes Moment des westlichen Kulturraumes der Neuzeit.³⁴ Die Formierungsphase liegt dementsprechend in der Epoche der Renaissance,

³¹ Zur Gründungsgeschichte vgl. die Ausführungen von Ralph Sloten in seiner Rezension zu Faivres ›Accès de l'ésotérisme occidental‹ in: *History of Religions* 36 (1996), S. 180 f.

³² Vgl. das Vorwort des Direktors der Bibliothek, F. A. Janssen, zu: *Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Johann Valentin Andreae 1586–1986* und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616, Amsterdam 1988, S. 9–11, bes. S. 11.

³³ Wie Anm. 14; inzwischen ist auch eine deutsche Übersetzung des Textes erschienen: Antoine Faivre: *Esoterik*, Braunschweig 1996. Vgl. auch Faivre/Voss: *Western Esotericism* (Anm. 7), S. 52.

³⁴ Dies betont auch Hanegraaff: ›Faivre correctly points out that, from an empirical/historical perspective, there can be no question of discussing the nature of esotericism ›an sich‹. Accordingly, he is

beginnend mit dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts. In dieser Zeit fügen sich die drei »traditionellen Wissenschaften«, nämlich Magie, Astrologie und Alchemie, zum Kernbestand des esoterischen Corpus der Frühen Neuzeit zusammen.³⁵ Diese drei Hauptströmungen ergänzen sich zum Gesamtkorpus durch »eine gewisse Anzahl« von Tendenzen, die oft auf Gründertexte zurückgehen³⁶ – die Hermetik auf das *Corpus hermeticum*, die »christliche« Kabbalistik auf die Schriften der jüdischen Kabbala, die »philosophia perennis« in ihrer ausgearbeiteten Form auf das Werk von Agostino Steuco (1540), die Naturphilosophie auf die Arbeiten des Paracelsus, die Theosophie auf die Schriften von Jacob Böhme, die Bewegung der Rosenkreuzer auf die Manifeste des frühen 17. Jahrhunderts; schließlich formieren sich die »initiativen Gesellschaften« vornehmlich des Freimaurertums mit ihren Gradsystemen, in denen jeweils unterschiedliche Teilmengen des esoterischen Corpus ihre gesellschaftliche Umsetzung finden. Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind in vielfacher Weise Elementen dieses Corpus gewidmet: Die Studien Herbert Bregers und Claus Priesners der Alchemie, Jan Assmanns und Hans-Georg Kempers Aufsätze der Hermetik, Christoph Schulte und Friedrich Niewöhner nehmen Stellung zur Rolle der Kabbala (und zwar in der interessanten Variante ihrer Wirkung auf die jüdische Aufklärung), Rudolf Schlögl und Carlos Gilly schreiben über die Bewegung der Rosenkreuzer, Florian Maurice, wiederum Priesner, aber auch Markus Meumann, Martin Mulso und die Herausgeberin über Freimaurerei bzw. Geheimbünde.

Die Verbindung dieser verschiedenen und zu unterschiedlichen Zeiten entstandenen Traditionselemente zur Gesamtkonstellation eines esoterischen Corpus legitimiert sich natürlich nicht dadurch, daß Esoterik sich grundsätzlich und immer auf alle genannten Tendenzen und Lehrsysteme bezöge – dies wäre ja etwa für das 16. Jahrhundert schon deshalb nicht möglich, weil zu dieser Zeit noch gar nicht alle Bestandteile entwickelt waren. Das esoterische Corpus ist vielmehr nach Faivre deshalb in sich kohärent, weil alle Subsysteme durch ein gleiches Muster an Denkhaltungen miteinander verbunden sind. Es ist dieses Muster, das ausschlaggebend ist für die Qualifizierung eines Weltbildes, eines Denkkontextes, eines Textes als esoterisch. Dieses Muster besteht nach Antoine Faivre aus vier Teilelementen, die notwendig, aber auch ausreichend sind, um Esoterik zu konstituieren.³⁷

Diese vier wesentlichen Komponenten der Esoterik als Denkform sind die »Entsprechungen«, die »Vorstellung der lebenden Natur«, die »Imagination« und die »Erfahrung der Transmutation«. Allen vier Merkmalen liegt die in der Renaissance

critical of that kind of religious universalism which discerns »esotericism« in all religious traditions of the world. To the historian the term refers to a western phenomenon, which has ancient roots, but becomes visible as a relatively autonomous phenomenon only in the modern period (since the end of the fifteenth century).« Hanegraaff: Empirical Method (Anm. 10), S. 111.

³⁵ Faivre: Esoterik (Anm. 33), S. 19.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. den Abschnitt »Die Komponenten der Esoterik als Denkform«, in: Faivre: Esoterik (Anm. 33), S. 22–29. Hieraus alles Folgende.

intensiv rezipierte neuplatonische Grundvorstellung von der Emanation des Göttlichen in die Welt und der so entstehenden ›Kette der Wesen‹ zugrunde.³⁸ Das Denken in Entsprechungen (1) findet seinen verbreitetsten Ausdruck in der berühmten Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos; es bestehen symbolische und reale Wechselbezüge zwischen allen Teilen des Universums, und es bestehen Analogien zwischen heiligen Worten, Symbolen und Texten einerseits und der realen Welt andererseits – die Bibel entspricht dem Buch der Natur. Die Vorstellung von der lebenden Natur (2) betont den aus den Entsprechungen hervorgehenden lebendigen inneren Zusammenhang zwischen allem Geschaffenen. Die Natur ist in all ihren Formen von einem Licht oder Feuer beseelt und durchflossen. Die Imagination (3) ist gleichsam das esoterische Erkenntnisprinzip. Mit ihrer Hilfe werden die Hieroglyphen der Natur entziffert, erlangt der Esoteriker Gnosis im Sinne des höheren Wissens. Es ist eine Art Seelenorgan zur Herstellung visionärer Verbindungen. Mit Hilfe der Imagination können die zwischen der göttlichen Welt und der Natur vermittelnden Wesenheiten entdeckt und kennengelernt werden; Unsichtbares, zu dem das körperliche Auge keinen Zugang hat, wird sichtbar gemacht. Die Erfahrung der Transmutation (4) bedeutet in gewisser Weise das Praktischwerden esoterischer Erkenntnisse und Fähigkeiten. Am bekanntesten ist dies aus den Wandlungsprozessen der Alchemie, aber es geht über den naturbezogenen Aspekt hinaus um jede Art substantieller Metamorphose, auch um die der Qualität des Menschen oder der Menschheit. Ziel ist die ›zweite Geburt‹, der Übergang eines Wesens aus einem niederen Zustand in einen höheren.

Soweit das Referat der vier wesentlichen Komponenten esoterischer Denkform nach Antoine Faivre. Wie zu Beginn dieses Abschnitts soll nun auch an seinem Ende – und nun mit den Worten Faivres – noch einmal darauf hingewiesen werden, daß es sich dabei um eine wissenschaftliche Beschreibung von Denkhaltungen aufgrund der Analyse historischer Texte und Einstellungen handelt, nicht um die Explikation von Wahrheit oder Realität. »La vérité n'est pas une catégorie historique«, so Faivre, und er fügt hinzu: »Je ne prétends pas, par exemple, savoir ce que serait la ›vraie nature‹ des correspondances [...]; si nous étudions l'ésotérisme ce n'est pas afin d'assurer sa propagation.«³⁹ Die wissenschaftliche Erforschung religiöser und parareligiöser, sinnstiftender Phänomene bedarf der Offenheit für alle historisch-empirisch nachweisbaren Tendenzen, und sie bedarf der übergreifenden Modellbildung, um die Relevanz dieser Strömungen in ihrer Gesamtheit zu erkennen und damit ihren Stellenwert im Vergleich zu anderen epochenprägenden Prozessen – wie hier der Aufklärung – überhaupt durchdenken und diskutieren zu können.

³⁸ Vgl. hierzu das Standardwerk von Arthur O. Lovejoy: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens (engl. Originalausgabe: The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea, Harvard 1936), Frankfurt/M. 1993.

³⁹ Antoine Faivre: L'ésotérisme et la recherche universitaire, in: ders.: Accès de l'ésotérisme occidental, Bd. 2, Paris 1996, S. 11–42, Zitate S. 36.

Die Tradierung der Hermetik ins 18. Jahrhundert

Aus wissenschaftlicher Sicht und nach dem gegenwärtigen Forschungsstand ist ›Esoterik‹ die adäquate begriffliche Klammer für das hier zur Debatte stehende frühneuzeitliche Sinnsystem, ›Hermetik‹ dagegen nur ein Teil des Gesamtcorpus. Aus der Sicht der zeitgenössischen, frühneuzeitlichen Rezeption und Debatte nimmt die Hermetik dagegen durchaus eine herausgehobene Stellung im esoterischen Corpus ein, allerdings weniger aufgrund ihrer systematischen Qualität als wegen ihrer Dignität als vorgeblich älteste Weisheitslehre. Diese Bewertung war das Resultat der Konstituierung des esoterischen Denkens in seiner Gründungsphase. Bekanntlich hat Marsilio Ficino das in der Mitte des 15. Jahrhunderts nach Italien gelangte griechische Manuskript des *Corpus hermeticum* erstmals 1471 in lateinischer Sprache herausgegeben und damit die abendländische Gelehrtenrezeption der Hermetik – aufbauend auf der Mittelalterkenntnis des Asklepius – auf eine entscheidend neue Stufe gehoben.⁴⁰ Im Vorwort zu dieser Ausgabe hat Ficino den Stellenwert des *Corpus hermeticum* als die älteste Quelle der alten, d.h. vorchristlichen Theologie, der ›prisca theologia‹, festgeschrieben, und zwar über die Datierung seines mythischen Autors, des Hermes (lateinisch Merkur): »Mercurius Trismegistos erhob sich als erster unter den Philosophen von der Physik und Mathematik zur Betrachtung des Göttlichen [...] Er ist daher als der erste Begründer der Theologie bezeichnet worden. Ihm folgte Orpheus und erhielt den zweiten Platz in der alten Theologie. In die Geheimnisse des Orpheus wurde Aglaophemus eingeweiht, auf Aglaophemus folgte in der Theologie Pythagoras, welchem Philolaos anhing, der Lehrer unseres göttlichen Platon. Daher ist eine einzige, in sich übereinstimmende Sekte der alten Theologie aus sechs Theologen in wunderbarer Ordnung gebildet worden, beginnend mit Mercurius und vollendet vom göttlichen Platon.«⁴¹ Diese sechsgliedrige ›Kette der Weisen‹ steht am Beginn der esoterischen Traditionsbildung der Neuzeit, jenes Traditionsdenkens, das für die Konstituierung von Esoterik von so eminenter Bedeutung ist und das sich schließlich zur ›philosophia perennis‹ formiert. Hier liegt auch eine wesentliche Begründung dafür, daß die Entstehungszeit von Esoterik in der Renaissance anzusetzen ist. Die Quellen der einzelnen relevanten Traditionen sind selbstverständlich älter, aber ihre Zusammenfassung zu einem sinnhaltigen Ganzen datiert erst aus dieser Zeit. Faivre hat dies als ›Konkordanzbildung‹ bezeichnet,⁴² eine Verfahrensweise, die er in enge Beziehung setzt zu seinen vier Kernbestandteilen der esoterischen Denkform: »Es handelt sich um eine Tendenz, gemeinsame Nenner zwischen zwei, drei,

⁴⁰ Vgl. Antoine Faivre: *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids 1995, S. 38 u. 183.

⁴¹ Zitiert nach Paul Oskar Kristeller: *Die Philosophie des Marsilio Ficino (= Das Abendland. Forschungen zur Geschichte europäischen Geisteslebens NF 1)*, Frankfurt/M. 1972, S. 13.

⁴² Faivre: *Que sais-je? L'ésotérisme* (Anm. 14), S. 20 f.: »La pratique de la concordance«.

sogar allen verschiedenen Traditionen aufzeigen zu wollen in der Hoffnung, dabei auf eine Gnosis oder Erkenntnisquelle von höherer Qualität zu stoßen.«⁴³

Ficino war sich allerdings bezüglich der Rangordnung der Tradition seiner *prisca theologia* nicht ganz sicher; in seiner *Theologia Platonica* von 1482 setzte er Zoroaster an die erste Stelle, dann erst folgte Hermes.⁴⁴ Es ist daher von hoher systematischer Bedeutung, daß der vorliegende Band einen Beitrag von Michael Stausberg enthält, der sich mit den Traditionslinien der Zarathushtra-Rezeption noch im 18. Jahrhundert befaßt. Ficino seinerseits konnte sich schließlich nicht entscheiden, wem er die Priorität zuerkennen sollte. So setzte er Hermes und Zoroaster gemeinsam auf die erste Position,⁴⁵ damit an die Stelle im Kanon der alten Theologie, die die tiefste außerbiblische Wahrheit repräsentierte, die der Menschheit aus alten Schriften zugänglich war. Sein ursprünglicher Vorschlag, dem Hermes Trismegistos diese Dignität zu geben, setzte sich dann allerdings stärker durch und führte zu der bekannten eminenten Bedeutung, die dem hermetischen Schrifttum seit der Renaissance eingeräumt wurde.

Diese Stilisierung des Hermes Trismegistos zum altägyptischen Priester und ältesten Weisheitslehrer war schon seit der Entstehungszeit dieser Traditionsbildung und dann im 16. Jahrhundert immer einmal wieder auf Skepsis gestoßen. Den Durchbruch der Erkenntnis, daß es sich dabei um einen Datierungsirrtum handelte, brachte jedoch erst die Textkritik des Isaak Casaubon, 1614 im Rahmen umfangreicher Studien in London veröffentlicht.⁴⁶ Casaubon hatte das *Corpus hermeticum* untersucht und dabei festgestellt, daß es in einem eher späten Griechisch geschrieben war, daß es Formulierungen und Anspielungen enthielt, die der Zeit des frühen Christentums entstammten. Dazu kam ein wichtiges rezeptionsgeschichtliches Argument: Bei keinem antiken Autor der vorchristlichen Zeit sei das *Corpus hermeticum* jemals erwähnt worden.⁴⁷ Diese Texte waren mithin deutlich jünger als die Werke Platos, die bei Ficino den Abschluß der *prisca theologia* bildeten,⁴⁸ eine Feststellung, die deshalb einen so zentralen Angriff auf das Konzept von der Kette der Weisen darstellte, weil

⁴³ Faivre: Esoterik (Anm. 33), S. 30.

⁴⁴ Kristeller: Marsilio Ficino (Anm. 41), S. 13.

⁴⁵ Vgl. dazu Yates: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Anm. 28), S. 15.

⁴⁶ Siehe Anthony Grafton: Protestant versus Prophet. Isaac Casaubon on Hermes Trismegistos, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1983), S. 78–93; hier auch S. 86 f. zu den kritischen Vorläufern des Casaubon.

⁴⁷ Vgl. die Darstellung bei Yates: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Anm. 28), S. 398–402, mit genauen Verweisen auf Casaubon S. 400, Anm. 1–10.

⁴⁸ Diese Auffassung ist bis heute Stand der Forschung: »Die Sammlung derjenigen Schriften, die man als ›Corpus Hermeticum‹ zusammenfaßt, ist nach und nach zwischen dem 1. Jhd. v. Chr. und dem 4. Jhd. n. Chr. in Ägypten entstanden. Das Land war damals mehr oder weniger hellenisiert.« Mit diesem Satz beginnt das Vorwort zu Carsten Colpe/Jens Holzhausen (Hgg.): *Das Corpus Hermeticum Deutsch (Clavis Pansophiae 7)*, 2 Bde, Stuttgart/Bad Cannstatt 1997, hier Bd. 1, S. IX.

dieses ja gerade auf der Datierungsfolge der relevanten Autoren und Werke beruhte, ebenso wie die Dignität der Hermetik auf ihrer konkurrenzlos althehrwürdigen Herkunft.

Die Erkenntnisse Casaubons wurden von denen, die esoterisch dachten und dies weiter tun wollten, keinesweg ignoriert; die Reaktionen darauf waren vielgestaltig. Sicher eine der ersten, eine ganz unmittelbar-spontane Antwort auf Casaubons Demontage der Hermetik hatte nicht die Form eines Textes, sondern es handelt sich um eine ikonographische Reaktion, um ein Bild des Hermes Trismegistos. Entstanden ist die Darstellung – ein Kupferstich – als Illustration zu einem Buch, das im Oppenheimer Verlag der Familie de Bry erschienen ist.⁴⁹ Johann Theodor de Bry war auch der Illustrator, und er war gleichzeitig ein in der hermetischen Bewegung des beginnenden 17. Jahrhunderts bekannter Mann. Frances Yates hat ausführlich über den Verleger und Graphiker geschrieben, der mit Hilfe seiner Publikationstätigkeit die reformatorische Politik des kurfürstlich-pfälzischen Hauses mit seinen englischen Verbindungen in jeder Hinsicht unterstützte.⁵⁰ Diese Politik, die schließlich in die Katastrophe des böhmisch-pfälzischen Krieges führte, hat Yates ganz in die rosenkreuzerische Bewegung eingebettet – 1614 war ja nicht nur Casaubons Werk erschienen, sondern auch das erste Manifest der Rosenkreuzer gedruckt worden mit seinem general-reformatorischen Anspruch.⁵¹ Johann de Bry wurde zu einem der wichtigsten Multiplikatoren des beginnenden Rosenkreuzer-Diskurses,⁵² und dieses Engagement war nicht nur ein merkantiles, sondern das eines Parteigängers. Dies zeigt die in Rede stehende Darstellung des Hermes mit aller Deutlichkeit: Die äußerliche Szenerie seines dramatischen Auftrittes ist ganz und gar griechisch – wie die Textgestalt des *Corpus hermeticum*. Aber unter seinem griechischen Überwurf trägt Hermes eine bizarr-orientalische Phantasiekleidung, die etwas vorstellen sollte, was man in seiner authentischen Stilistik im Europa des 17. Jahrhunderts noch nicht kannte: das Ornat eines altägyptischen Priesters. Sinn dieser Komposition kann wohl

⁴⁹ Tractatus posthumus Jani Jacobi Boissardi versuntini De Divinatione & magicis praestigiis [...], Oppenheim o. J.

⁵⁰ Frances A. Yates: Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes, Stuttgart 1975, Kap. VI: ›Der Pfälzische Verleger Johann Theodore de Bry und die Veröffentlichung der Werke Robert Fludds und Michael Maiers‹. Vgl. die Ausführungen Rudolf Schlögl's im vorliegenden Band S. 62 f. zur Bedeutung der pfälzischen Politik im Rosenkreuzerdiskurs.

⁵¹ Allgemeine und General Reformation, der gantzen weiten Welt. Ebenen der Fama Fraternitatis, Deß Löblichen Ordens des Rosenkreutzes / an alle Gelehrte und Häupter Europae geschrieben [...], Cassel 1614.

⁵² Siehe z.B. die Verlagsangaben in: Cimelia Rhodostaurtica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke. Ausstellung der Bibliotheca Philosophica Hermetica Amsterdam und der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Amsterdam 1995, S. 102 f. u.ö.



Hermes Trismegistos. Illustration des Johann Theodor de Bry zu Jean-Jacques Boissard: De divinatione et magicis praestigiis, Oppenheim (ca. 1616) – Anna Amalia Bibliothek Weimar

nur der Gedanke sein, daß die Einkleidung der Hermetik in ihrer äußeren Gestalt griechisch sein mochte, was sich darunter verbarg, ihre Substanz, jedoch genau das war, als was sie seit Ficino galt: ältestes Wissen um die Geheimnisse des Kosmos, den Hermes in seiner Hand hält und der die Sphäre Gottes berührt. Gleichzeitig verleiht de Bry seinem Hermes einen geradezu herausfordernden Ausdruck des Widerstands und der Selbstbehauptung, der früheren Auffassungen von dieser Figur noch gänzlich fremd ist.⁵³ Casaubons Werk war 1614 erschienen; bis 1620 muß diese Darstellung entstanden sein, da der Verlag de Bry dann aufgrund der Kriegsereignisse wieder nach Frankfurt am Main zurückging,⁵⁴ dieses Kupfer aber noch in Oppenheim gedruckt wurde. Faivre datiert den Stich auf 1616,⁵⁵ das wäre eine beeindruckend schnelle Rezeption, die aber möglich ist. Der Londoner Verleger Casaubons hatte seinen Autor zu Beginn des Erscheinungsjahres, im Januar 1614, gedrängt, seine Arbeit ohne Rücksicht auf noch projektierte Teile abzuschließen, damit sie auf der Frankfurter Ostermesse 1614 vorgestellt werden konnte, was dann auch geschehen war.⁵⁶ Casaubons Schrift wurde also unmittelbar nach ihrem Erscheinen im Frankfurter Raum bekannt.

Dieser kleine ikonographische Ausflug führt uns auf die zentrale Ausgangsfrage, die sich die Forschung zum Verhältnis von Aufklärung und Esoterik stellen muß: Wie kommt es, daß das Renaissancekonzept ›Esoterik‹ das Ende der Renaissance überlebt und durch die Vermittlung des 17. in das 18. Jahrhundert hinübergetragen wird? Das Angebot einer Antwort darauf enthält der Beitrag von Jan Assmann, und deshalb eröffnet er diesen Band. Assmann zeigt in genauer Analyse, wie Ralph Cudworth, eine der bekanntesten Figuren der Cambridge Platonists,⁵⁷ in seinem 1678 erschienenen Schlüsselwerk *The True Intellectual System of the Universe* Casaubons Argumentation diskutiert und seine Textkritik der Kritik unterzieht: Casaubon habe unzulässigerweise alle Traktate des *Corpus hermeticum* als Einheit behandelt, so daß Beobachtungen an wenigen Stellen auf das Ganze bezogen wurden, und er habe nicht bedacht, daß die Texte selbst spät geschrieben sein können – dies schließe aber nicht aus, daß die in ihnen transportierten Vorstellungen sehr viel älter seien als die Textfassung, auch sei die ägyptische Priestertradition in der Spätantike noch lebendig gewesen.⁵⁸ Für Cudworth – so Assmann – »ging es nicht um eine Frage der Datie-

⁵³ Siehe dazu Antoine Faivre: *The Faces of Hermes Trimegistus (Iconographic Documents)*, in: ders.: *The Eternal Hermes* (Anm. 40), S. 127–180 mit zahlreichen Abbildungen. Zur Darstellung de Brys vgl. die S. 135.

⁵⁴ Yates: *Aufklärung* (Anm. 50), S. 82.

⁵⁵ Faivre: *The Eternal Hermes* (Anm. 40), S. 154.

⁵⁶ Näheres bei Mark Pattison: *Isaac Casaubon 1559–1614*, London 1875, S. 386.

⁵⁷ Vgl. Stefan Weyer: *Die Cambridge Platonists. Religion und Freiheit in England im 17. Jahrhundert* (= Europäische Hochschulschriften III/540), Frankfurt/M. u. a. 1993, S. 108–120.

⁵⁸ Vgl. den Beitrag Assmann: ›Hen kai pan. Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition‹ unten S. 46.

rung, sondern der Authentizität.«⁵⁹ Die Antwort des Cudworth auf Casaubon hat »Hermes Trismegistos ein triumphales Comeback«⁶⁰ bereitet: »Das 18. Jahrhundert hatte nicht etwa Casaubon nicht zur Kenntnis genommen; es hatte vielmehr Cudworth gelesen. Wenn die hermetischen Texte im 18. Jahrhundert einflußreich blieben, dann aufgrund von Cudworths Intervention und in seiner Interpretation.«⁶¹

Die ›Vernünftige Hermetik

Im Voraufgehenden wurde am Beispiel eines Teilsegmentes des esoterischen Gesamtkomplexes, an der Hermetik, gezeigt, wie dieses Denkmuster fortentwickelt wird und sich so in jeweils neue Zeitlagen fortsetzt, hier eben in das 18. Jahrhundert hinein. Denn es geht in der wissenschaftlichen Esoterikforschung nicht darum, eine angebliche, möglichst noch geheimnisvoll-mystische Kontinuität des Wissens von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart hinein zu konstruieren und so das Selbstbild des Esoterikers zu bestätigen, sondern es geht um die Wege und Formen der jeweils zeitspezifischen Aneignung: »A diachronic study of esotericism would have to consider any of its historical manifestations not in terms of continuation but in terms of reinterpretation«, so Hanegraaff.⁶² Gerade was diese methodischen Grundprobleme angeht, ist auch ganz allgemein auf den Forschungszugang Jan Assmanns zu verweisen, den er als ›Gedächtnisgeschichte‹ bezeichnet. Der Gedächtnisgeschichte gehe es nicht um die Vergangenheit als solche, sondern nur um die Vergangenheit, wie sie erinnert, wie sie überliefert wird; es geht um »die Netze der Intertextualität, die diachronen Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Lektüre der Vergangenheit.«⁶³ Um dies an einem konkreten Beispiel aus dem vorliegenden Band zu verdeutlichen: Wenn Markus Meumann über die Rolle der antiken Mysterien im spätaufklärerischen Geheimbund der Illuminaten handelt, dann geht es nicht darum, Erkenntnisse über das generelle Wesen von Mysterienkulten zu gewinnen oder Beziehungen aufzudecken zwischen den Mysterien der Spätantike und der Freimaurerei – es geht vielmehr um die Formen der Rezeption und Interpretation, also um die Aneignung historischer Phänomene in einer bestimmten Zeitlage und in einem bestimmten räumlichen Zusammenhang. Worauf es dabei auch nicht ankommt, das ist die Frage, ob die Rezeption denn den tatsächlichen Phänomenen adäquat war: »Die Vergangenheit wird von der Gegenwart rekonstruiert, modelliert und unter Umständen auch erfunden.«⁶⁴ Die-

⁵⁹ A.a.O., S. 50.

⁶⁰ A.a.O., S. 49 f.

⁶¹ A.a.O., S. 45 f.

⁶² Hanegraaff: *Empirical Method* (Anm. 10), S. 121.

⁶³ Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998, Zitat S. 26 f.

⁶⁴ A.a.O., S. 27.

ser für die Esoterikforschung außerordentlich wichtiger Ansatz einer Art kollektiver – auch imaginärer – Rezeptionsgeschichte datiert bereits aus dem kulturwissenschaftlichen Arbeitskreis Aby Warburgs, aus den einschlägigen Forschungszusammenhängen des frühen 20. Jahrhunderts, und wurde im Warburg Institute London durch Frances A. Yates fortgesetzt.⁶⁵ Gegenüber diesen Pionierstudien betont Assmann jetzt ergänzend die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Gedächtnisgeschichte und Faktengeschichte, denn ohne diese Differenzierung geriete die »Geschichte der Erinnerung« allzu leicht »zu einer historischen Kritik der Erinnerung«.⁶⁶

Esoterikgeschichte steht also ganz unter der Frage nach dem Wandel der jeweiligen zeittypischen Aneignungsformen von ›Tradition‹. Genau an dieser systematischen Stelle hat Wouter J. Hanegraaff Einwände gegen die Strategie der Esoterikforschung erhoben, wie sie durch Antoine Faivre entwickelt wurde. Diese Kritik ist hier relevant, denn sie betrifft die Frage nach dem Charakter des Esoterischen im Gesamtverlauf der Frühen Neuzeit, also bis ins 18. Jahrhundert hinein. Gegenstand der Kritik ist die Definition der esoterischen Denkform, die Faivre in vier Punkten vorgebracht hat und die oben referiert wurde. Hanegraaff sieht das Problem darin, daß diese Konstanten des esoterischen Denkens in bezug auf die Konstituierungsepoche der Renaissance entwickelt wurden und dann unverändert zur Identifizierung des Esoterischen fortgelten sollen: »Faivre's characteristics beg the question of difference and historical change.«⁶⁷ Und dies gelte besonders für die Transformationsprozesse des 18. Jahrhunderts: »the crucial task would be to demonstrate how the original contents and associations of an idea complex that originated in the Renaissance are changed under the broad cultural impact of Enlightenment values«.⁶⁸ Was Hanegraaff vor allem als ein zusätzliches Element zur Bestimmung des Esoterischen vermißt, das ist der aus der reformatorischen Tradition stammende Spiritualismus mit seiner Fortführung in der pietistischen Bewegung: »The ›spiritualist‹ tradition, with its emphasis on ›Gelassenheit‹ and ›Wiedergeburt‹, became essential to the Pietistic traditions of the 17th and 18th century«. Hanegraaff braucht dieses Element, um die Brücke zu schlagen zu den esoterischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, vor allem zum Spiritismus, der sich in der Moderne zu einem der wesentlichsten Merkmale des esoterischen Weltbildes entwickelt. In der philosophischen Einkleidung von ›Palinogenese‹ und ›Metempsychose‹, von Wiedergeburt und Seelenwanderung, schließt das 18. Jahrhundert die Kontinuitätslinie und bereitet die späteren Entwicklungen

⁶⁵ Vgl. Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie (= Europäische Bibliothek 12), Hamburg 1992, bes. das Kapitel: ›Die Theorie des sozialen Gedächtnisses‹, S. 323–347. Frances A. Yates: Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare [The Art of Memory, London 1966], Berlin 1990. Dazu auch Roland Kany: Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin, Tübingen 1987, bes. das Kapitel zu Warburg S. 129–151.

⁶⁶ Assmann: Moses (Anm. 63), S. 31.

⁶⁷ Hanegraaff: Empirical Method (Anm. 10), S. 121.

⁶⁸ Hanegraaff: New Age (Anm. 8), S. 402; hier auch das folgende Zitat.

vor. Anne Conrad und Diethard Sawicki, aber auch Martin Mulsow und die Herausgeberin befassen sich in ihren Beiträgen zum vorliegenden Band mit diesem Thema, und Anne Conrad kommt zu dem Fazit: »Die ›umschwebenden Geister‹ der 1770er Jahre wie auch die Geistertheorien des späten 18. Jahrhunderts erweisen sich [...] nicht als ein Relikt voraufgeklärten Aberglaubens und auch nicht nur als die Fortschreibung älterer hermetischer Traditionen, sondern sind Ausdruck einer popularisierten Esoterik, die den spezifischen Denkmustern und religiösen Bedürfnissen aufklärerisch-säkularisierter Menschen entgegenkam.«⁶⁹ Sawicki zeigt, daß von den Wiedergeburtskonzepten der Frühen Neuzeit eine Linie in die moderne Esoterik führt: »Es entstand eine besondere Neigung zu Frühformen des Spiritismus als spezifisch moderner ›experimenteller Religion‹.«⁷⁰ Auch die Mysterien der Gold- und Rosenkreuzer bleiben ohne die Wahrnehmung dieser Zusammenhänge unverständlich.

Hanegraaff hat allerdings auch schon darauf hingewiesen, daß man in Faivre selbst einen Verbündeten hat, wenn man ihn mit Bezug auf die Spezifika des Aufklärungszeitalters hinterfragt bzw. ergänzt.⁷¹ Das resultiert aus der Tatsache, daß Faivre keineswegs ursprünglich aus der Renaissanceforschung kommt, sondern mit Untersuchungen zum 18. Jahrhundert begonnen hat. Seine frühen Arbeiten aus den sechziger Jahren, die Dissertation über *Kirchberger et l'illuminisme du dix-huitième siècle* oder *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*⁷² zeigen ihn als genauen Kenner gerade der deutschsprachigen Szene der ausgehenden Frühen Neuzeit. 1973 hat er auf der Basis dieser Forschungen eine erste Bilanz gezogen, und hier war es auch, daß er sich für den Begriff ›Esoterik‹ als Rahmenbezeichnung der von ihm untersuchten Phänomene entschied: Es erschien *L'ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*.⁷³ In dieser Arbeit findet sich ein erstes Definitionsangebot; danach bewegt sich das esoterische Denken im Spannungsfeld dreier Tendenzen: »analogie, église intérieure, théosophie«.⁷⁴ Das Denken in Analogien wird auch die zwanzig Jahre später entstandene Definition eröffnen.⁷⁵ Die beiden folgenden Gesichtspunkte fehlen dort jedoch, denn sie gehören erst dem 17. und 18. Jahrhundert an, nämlich dem theosophischen Kontext aus der Spiritualität Jakob Böhmes und dem Selbstverständnis der devianten Religiosität, wie es sich im Konstrukt einer ›Unsichtbaren Kirche‹ ausdrückt. Damit sind die Bezüge zum Spiritualismus, zum Pietismus und zur ›Privatreligion‹ des 18. Jahrhunderts im Frühwerk Faivres weit deutlicher hervorgehoben

⁶⁹ Vgl. unten S. 416.

⁷⁰ Siehe den Beitrag von Diethard Sawicki im vorliegenden Band, S. 381.

⁷¹ Vgl. Hanegraaff: *New Age* (Anm. 8), S. 401–403.

⁷² Antoine Faivre: *Kirchberger et l'illuminisme du dix-huitième siècle* (= *Archives internationales d'histoire des idées* 16), La Haye 1966 und ders.: *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris 1969.

⁷³ Antoine Faivre: *L'ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*, Paris 1973.

⁷⁴ A.a.O., S. 7.

⁷⁵ Vgl. oben S. 11.

als in seiner heute gültigen vierteiligen Definition. Dabei geht es nicht darum, diesen frühen Versuch gegen den sicher sehr viel systematischeren Ansatz von 1992 auszuspielen oder ihn gar vorzuziehen. Es geht vielmehr darum, an diesem Vergleich zu zeigen, daß die aus der Sicht auf das 18. Jahrhundert ursprünglich hervorgehobenen Elemente des Esoterischen im weiteren Verlauf der Forschungen Faivres in den Hintergrund getreten sind.

Genau dies gilt auch für die spezifischere Frage nach dem Verhältnis zwischen Esoterik und Aufklärung. Zwar hat sich Faivre nie wirklich eingehend mit diesem Problem befaßt,⁷⁶ aber sucht man nach Ansätzen dazu, so wird man eher früher fündig als später. Auch hier ist seine erste Synthese von 1973 heranzuziehen. Dort findet sich der bemerkenswerte Satz: »L'illuminisme n'apparaît aucunement comme »le contraire« des Lumières.«⁷⁷ Die »Illuministen« seien in gar keiner Weise Außenseiter gewesen: »Comme tous leurs contemporains, ils ont soif d'une connaissance universelle, ils recherchent une exaltation plus grande des possibilités de l'homme.«⁷⁸ Wie für die Aufklärer sei es für die Esoteriker des 18. Jahrhunderts darum gegangen, den Schlüssel zum höheren Wissen und zu höchster Machtentfaltung zu finden. Ob das neue Jerusalem aus der Vernunft hervorgehe oder aus einem alchemistischen Neuschöpfungsprozeß, ob sich die Entwürfe dieser himmlischen Stadt in einer säkularisierten oder in theosophischer Form präsentierten – immer handele es sich doch darum, sie zu errichten: »Discours illuministe et discours rationaliste ne se situent pas dans un rapport d'opposition mais de logique propre.«⁷⁹

Diese Ansätze hat Faivre dann nicht fortgeführt; in seinem programmatischen Esoterik-Buch von 1992 steht die Esoterik im 18. Jahrhundert »à l'ombre des lumières« – im Schatten der Aufklärung –, und selbst dieser Beziehung wird nur noch in der Überschrift gedacht.⁸⁰ Will man hier wieder anknüpfen, so muß man nach Deutschland schauen, und zwar auf die deutsche Literaturwissenschaft. Gleichzeitig zu den ersten Arbeiten Faivres, in den späten sechziger Jahren, war hier eine Kölner Habilitationsschrift entstanden über das *Weltbild des jungen Goethe* und dessen Verankerung in der hermetischen Tradition.⁸¹ Der Verfasser, Rolf Christian Zimmermann, hat wenige Jahre später Will-Erich Peuckerts *Rosenkreutz* neu herausgegeben und in der Einleitung dazu noch einmal der Motivation für seine Arbeit gedacht: »historische Verschüttungen« seien schuld daran, »daß unsere Auffassung der Auf-

⁷⁶ Das zeigt z.B. seine Aufsatzsammlung »Mystiques, Théosophes et Illuminés au siècle des lumières« (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 20), Hildesheim/New York 1976, in der das »Jahrhundert der Aufklärung« als Synonym für das 18. Jahrhundert verstanden wird.

⁷⁷ Faivre: *L'ésotérisme au XVIII^e siècle* (Anm. 73), S. 59.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Alles a.a.O., S. 60.

⁸⁰ Faivre: *Que sais-je? L'ésotérisme* (Anm. 14), S. 62.

⁸¹ Rolf Christian Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, Bd. 1: Elemente und Fundamente, München 1969.

klärungszeit bis heute [...] ein aufklärerischer Mythos ist – und also ganz unfähig, dem geistigen Kräftefeld des 18. Jahrhunderts gerecht zu werden. Der Fehlgriffe sind viele. Man vergaß die Hauptmacht: das Logenwesen mit seinen vielen Reagenzien. Man nannte Pietismus, was eine freie Religiosität an Mystik neubelebte. Abgetan wurde die religiöse Zuflucht bei einem synthetisierenden Eklektizismus und philosophischen Klassizismus als ›flache‹ Popularphilosophie.« Und Zimmermann resümierte: »Folglich fand man auch das Interesse Knigges und Georg Forsters für die albernen Spätrosenkreuzer erstaunlich, die Sympathien des Erzaufklärers Semler für die hermetische Naturmystik und die Sympathien Lessings für den Hermetiker Dippel sogar unerklärlich [...]. Seit dem Aufkommen einer nationalbewußten Literaturgeschichte im Zeitalter des Positivismus hatte man den Fluß der Geistesgeschichte begradigt [...]. In den abgeschnittenen Windungen und Nebenarmen war der einstige natürliche Flußlauf schon bald nicht mehr wiederzuerkennen, mochten auch viele Indizien eine eindeutige Sprache sprechen. Man witterte dort nur noch den Verwesungsgeruch, den man selbst angerichtet hatte.«⁸²

Auch Zimmermann begrenzte den Gesamtkomplex des Esoterischen auf den Begriff der Hermetik und deren Entwicklungsgeschichte. Um die Wirkung des Hermetischen auf Literatur und Philosophie der Aufklärung in ihrer spezifischen Ausprägung zu verstehen, hatte Zimmermann in seiner Habilitationsschrift einen kühnen Griff getan: Er führte die Begriffsverbindung der ›Vernünftigen Hermetik‹ ein,⁸³ eine gewagte Konnexion und eine *contradictio in adjecto* nach dem herkömmlichen Grundverständnis des Vernünftigen im Rahmen von Aufklärung. Bezugsfeld dafür war ihm die eklektische Philosophie der Frühaufklärung – besonders Thomasius, aber auch eine spezifische Sicht auf Leibniz: Der Hermetismus sei »vom Eklektizismus als einer zutiefst auf die Vernunft verpflichteten Geisteshaltung adoptiert« worden.⁸⁴ Es habe sich, auch ausgehend von Gottfried Arnold, um die Adaption einer »Traditionskette« gehandelt, soweit diese Tradition unorthodox, diskriminiert gewesen sei. An dieser Stelle sei auch auf die Überlegungen zum begrenzten Stellenwert des ›Selbstdenkens‹ im Aufklärungsprozeß zurückverwiesen, mit denen diese *Einleitung* begonnen wurde: »Geistige Traditionen sind dem Wahrheitsstreben der Aufklärung also nicht im mindesten heterogen, wie man zunächst wohl meinen möchte«, so

⁸² Rolf Christian Zimmermann: »Ich gebe die Fackel weiter!« Zum Werk Will-Erich Peuckerts. Einleitung zu: Will-Erich Peuckert: *Das Rosenkreuz*, 2. neugefaßte Auflage, Berlin 1973, S. XIII f.

⁸³ Zimmermann: *Weltbild* (Anm. 81), S. 128–171: »Die ›vernünftige‹ Hermetik des religiösen Eklektizismus«, siehe auch schon S. 19–37: »Ort und Raum der Hermetik im Denken der Aufklärungszeit«. Antoine Faivre hat Zimmermanns Arbeit ausführlich rezensiert (in: *Revue de l'histoire des religions* 181 [1972], S. 62–69), ging dort allerdings nicht auf diesen Aspekt ein. Auch in der sich dann ergebenden Zusammenarbeit – vor allem für einen Sammelband mit Aufsätzen zur Hermetiktradition (Antoine Faivre/Rolf Christian Zimmermann [Hgg.]: *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979) – sind diese Ansätze, soweit ich sehe, nicht relevant geworden.

⁸⁴ Zimmermann: *Weltbild* (Anm. 81), S. 26.

Zimmermann, »sondern es muß den Aufklärer eher hinziehen zu geheimen, mißachteten, mißhandelten Überlieferungen. Diese versprechen ihm noch am ehesten die perennierende Weisheit.«⁸⁵ Diese Weisheit sei eben die philosophia perennis gewesen, die hermetisch-platonische Tradition.⁸⁶ Die Schulphilosophie des Systemdenkers Christian Wolff habe dies dann »für eine Generation« verdeckt, bis es in der Zeit des jungen Goethe wieder hervorgetreten sei. Im Vorwort gab Zimmermann der Hoffnung Ausdruck, sein Buch möge die Literaturwissenschaften anregen, sich wieder mit den hermetischen Lehren und Vorstellungen zu befassen.⁸⁷

Dies ist dann keineswegs in dem von Zimmermann erhofften Ausmaß geschehen.⁸⁸ Zu den ganz wenigen, die an seine Thesen anknüpften, gehört der Tübinger Germanist Hans-Georg Kemper, der im vorliegenden Band mit einem Beitrag zum ›Aufgeklärten Hermetismus‹ bei Barthold Heinrich Brockes vertreten ist. Schon in seiner Habilitationsschrift, 1976 abgeschlossen, baute Kemper auf Zimmermann auf,⁸⁹ 1979 hat er sich dann für einen Vortrag in Wolfenbüttel geradezu programmatisch zum Thema geäußert.⁹⁰ Was sind die Elemente ›vernünftiger‹ bzw. ›aufgeklärter‹ Hermetik? Wie entsteht sie? Kemper sprach von einem »Reinigungsprozeß der ›Weltweisheit‹«, dem das hermetische Gedankengut in der Frühaufklärung unterworfen worden sei, und setzte dies ganz parallel zur beginnenden philosophischen Umformung des Christentums, die bekanntlich in der Neologie, einem Christentum der Vernünftigen, gipfeln sollte.⁹¹ Gleichzeitig sei die konkret gedachte Geisterwelt der älteren Hermetik – etwa bei Thomasius – zu spirituellen Naturkräften umgedeutet worden:⁹² Vom hermetischen Grundansatz blieb die »Denkbarkeit eines Ineinander von Geist und Materie« und der Glaube an die »Polarität der Kräfte« in der Natur.⁹³ »Dem hermeti-

⁸⁵ A.a.O., S. 22.

⁸⁶ A.a.O., S. 25.

⁸⁷ A.a.O., S. 10.

⁸⁸ Vgl. Klaus Vondung: Herder und die hermetische Tradition, in: Jan Data/Marian Szczodrowski (Hgg.): Johann Gottfried Herders humanistisches Denken und universale Wirkung, Danzig 1997, S. 31–48; hier S. 32: »Als ich diesen Vortrag 1988 zum erstenmal hielt, waren deutschsprachige Untersuchungen zur hermetischen Tradition noch rar [...]. Bahnbrechend und doch nur ein erster Schritt, der zunächst merkwürdig folgenlos blieb, war Rolf Christian Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe.«

⁸⁹ Hans-Georg Kemper: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung, 2 Bde, Tübingen 1981; siehe das Register und Kapitel I/2: Das ›Werden der Aufklärung‹ in der ›prisca Theologia‹ des Hermetismus.

⁹⁰ Anlässlich eines Symposiums der Lessing-Akademie; Hans-Georg Kemper: Norddeutsche Frühaufklärung. Poesie als Medium einer natürlichen Religion, in: Karlfried Gründer/Karl Heinrich Rengstorf (Hgg.): Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg 1989 (!), S. 79–99.

⁹¹ A.a.O., S. 81.

⁹² A.a.O., S. 97, vgl. ab S. 86.

⁹³ A.a.O., S. 88.

schen Denken«, so formulierte Kemper schließlich 1991, »sei mit der Orientierung am Plausibilitätskriterium der Vernunft [...] [ein] Weg in das Natur-Denken der Aufklärung geöffnet« worden.⁹⁴ Die »geheimen Wissenschaften« schienen am ehesten geeignet, Auskunft zu geben über das Funktionieren der »Kette der Wesen«, dem zeitgenössisch weitgehend akzeptierten Modell des Schöpfungszusammenhangs.⁹⁵ In seinem Beitrag für diesen Band zeigt Kemper an Brockes' »poetischer Alchemie«,⁹⁶ wie er deren animistische Grundannahmen geteilt habe, letztlich daraus ein »physikotheologischer Gottesdienst« entstanden sei, den er »im Grunde als alleinigen wahren Gottesdienst« verstanden habe und dessen hermetische Bezüge unübersehbar seien.⁹⁷

Wie für die Neudatierung der Hermetik nach Casaubon⁹⁸ gibt es auch für die Entwicklungsstufe der »Aufgeklärten Hermetik« eine Darstellung, die man als ihren bildlichen Ausdruck verstehen kann. Von einem unbekanntem Maler zur Ausstattung der Innsbrucker Hofapothekes geschaffen, sieht der vernünftige Hermes aus wie ein gut situerter Kaufmann, der seinen Globus zwecks Erkundung einer Fernhandelsverbindung betrachtet. Was für ein Unterschied in der Auffassung zwischen diesem Bild und dem Kupferstich aus dem frühen 17. Jahrhundert! Die Sphäre Gottes, dort noch als Letztbezug über der Szene schwebend, hat sich verloren, und auch die Frage nach dem Ursprung der Hermetik zwischen Ägypten und Griechenland interessiert den Maler offenbar nicht mehr – Hermes trägt einfach das Kleid des 18. Jahrhunderts, das Habit des Nachbarn von nebenan. Aber auch dieser entmystifizierte Hermes hat eben nicht den Globus in der Hand, sondern die Sphärenkugel und die Tabula Smaragdina,⁹⁹ Bezug auf Astrologie und Alchemie. Auch er ist der Herr des Kosmos.¹⁰⁰

Das Geheimnis und die Geheimbundforschung

Die vorliegende Einleitung in das Thema »Aufklärung und Esoterik« ist bis an diese Stelle gelangt, ohne den Begriff des »Geheimen« und des »Geheimnisses« auch nur einmal zu erwähnen, geschweige denn das Problem auf die hier naheliegende und vielfach besprochene »Dialektik« von Öffentlichkeit und Geheimnis zu beziehen.

⁹⁴ Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 5/I: Aufklärung und Pietismus, Tübingen 1991, S. 112.

⁹⁵ A.a.O., S. 107 f. Vgl. oben S. 11 mit Anm. 38.

⁹⁶ Hans-Georg Kemper: Aufgeklärter Hermetismus, siehe unten S. 153.

⁹⁷ A.a.O., S. 159.

⁹⁸ Siehe oben S. 14 f.

⁹⁹ Vgl. den Text der Smaragdtafel mit dem hier wiedergegebenen Anfangssatz bei Richard Scherer (Hg.): Alchymia. Die Jungfrau im blauen Gewande. Alchemistische Texte des 16. und 17. Jahrhunderts, Mössingen-Talheim 1988, S. 85.

¹⁰⁰ Vgl. zu dieser Darstellung auch Faivre: Eternal Hermes (Anm. 40), S. 140.



Hermes Trismegistos. Tafelbild aus der Innsbrucker Hofapotheke. Maler unbekannt (ca. 1740) – Pharmazie-Historisches Museum, Universität Basel

Dies ist sicher erstaunlich und bedarf der Erklärung – vor allem deshalb, weil das Esoterische vielfach mit dem Geheimnis geradezu identifiziert wird. Dies gilt vor allem umgangssprachlich: »Esoterisch« ist ein Sachverhalt, der sich in seiner Abwegigkeit dem Verständnis durch die Allgemeinheit verschließt; »hermetisch« ist der Begriff für das Unzugängliche, für die Abgeschlossenheit nach außen schlechthin. Aber auch im wissenschaftlichen Kontext findet sich dieser Zusammenhang.¹⁰¹ Für die nachfolgenden Beiträge kann dazu beispielhaft auf die beiden Studien zur jüdischen Aufklärung verwiesen werden. Christoph Schulte folgt dem genannten Begriffsverständnis, um einen wesentlichen und hoch interessanten Unterschied in der Bedeutung der Kabbala für christliche und jüdische Aufklärer herauszuarbeiten: »Die Kabbala war für die jüdischen Aufklärer, anders als für die Aufklärer christlicher Herkunft, keine Geheimlehre« – und daraus folgt eben: »Kabbala hat für die jüdischen Aufklärer mit Esoterik nichts zu tun«.¹⁰² Für die Christen dagegen konnte ein vereinfachtes Verständnis des Kabbalistischen zur Geheimlehre gemacht werden: »Kabbala als Esoterik für Dilettanten«.¹⁰³ Friedrich Niewöhner spielt geradezu mit der Auffassung, Esoterik definiere sich als geheime Lehre. Es ist reizvoll zu verfolgen, wie Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* auf diese Weise seinen Charakter über die Zeiten ändert: Vom esoterischen Buch des Mittelalters zum exoterischen Verständnis als Aufklärungsschrift und am Ende der Aufklärung wieder zum esoterischen Werk.¹⁰⁴ Esoterik konstituiert sich so aus der möglichst deutlichen Distanz zur Sphäre der Öffentlichkeit.

Dieses nicht an Inhalten, sondern an einer Verhaltensform orientierte Verständnis von Esoterik hängt wesentlich zusammen mit eben dem gesellschaftlichen Verhalten, das sich mit dem Werden des Aufklärungszeitalters allmählich immer stärker Bahn bricht, um schließlich im 18. Jahrhundert seinen gesellschaftlichen Durchbruch und Höhepunkt zu erleben: mit der Bildung von arkanen Gesellschaften und Geheimbünden. Man kann es auch umgekehrt sagen: Nähert man sich dem Phänomen des Esoterischen in der Frühen Neuzeit nicht aus ideen- und literaturgeschichtlicher Perspektive, sondern mit dem Blick des Soziologen oder Sozialhistorikers, so wird man nicht auf das 15. oder 16. und kaum auf das 17. Jahrhundert sehen, man wird sich an der gesellschaftlich organisierten Form des Esoterischen orientieren, an der Sozietätengeschichte. Damit wird man zwangsläufig auf das 18. Jahrhundert geführt, auf die arkanen Gesellschaften und Geheimbünde, und damit drängt sich das Geheimnis als ausschlaggebendes Erkennungsmerkmal von Esoterik geradezu auf.

¹⁰¹ Vgl. Hubert Cancik: [Artikel:] Esoterik, in: ders./Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hgg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 345 f.

¹⁰² Siehe Beitrag Schulte unten S. 339.

¹⁰³ A.a.O., S. 355.

¹⁰⁴ Friedrich Niewöhner: *Aufklärung mit Esoterik*, weiter unten, passim.

Den Grundton für das Verständnis von Geheimbünden hat 1908 Georg Simmel in seiner *Soziologie* angegeben, die bekanntlich ein ausführliches Kapitel über *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft* enthält.¹⁰⁵ Er sah die Aufgabe einer ›Soziologie der geheimen Gesellschaften‹ darin, »die immanenten Formen einer Gruppe festzustellen, die durch das geheimnismäßige Verhalten derselben gegen anderweitige Elemente bestimmt werden«. ¹⁰⁶ Sinn der Geheimhaltung ist vor allem der Schutz ihrer Inhalte – entweder, weil sie noch nicht, oder weil sie nicht mehr herrschend sind. Der Geheimbund ist die Form, in der Neues wachsen kann, geschützt vor dem Zugriff der umgebenden Gesamtgesellschaft; Simmel nennt hier den Illuminatenorden als Beispiel.¹⁰⁷ Es ist wichtig zu verstehen, daß in dieser Konzeption der Inhalt des Arkanums beliebig ist. Entscheidend sind der Wille zur Geheimhaltung und die daraus entstehenden gesellschaftlichen Formen.

Der Leipziger Soziologe Ernst Manheim hat diesen Zugang in seiner 1933 erschienenen Arbeit über *Die Träger der öffentlichen Meinung* ausgebaut: »Esoterisch ist ein auf einen engeren Kreis begrenzter und nach außen abgeschlossener publizistischer [d.i. im gesellschaftlichen Funktionszusammenhang stehender] Zusammenschluß, dessen Ziele nicht über die nach außen gezogenen Grenzen des Zusammenschlusses hinausweisen«. ¹⁰⁸ Der gemeinschaftliche Besitz an esoterischen Gehalten sei zwar nicht irrelevant, aber auch nicht von zentraler Bedeutung. Auf jeden Fall lasse er sich nicht systematisieren, denn: »Er ist wesensmäßig irrational«. ¹⁰⁹ Nach Manheim ist der Sinn der Interaktion in den ›Esoterischen Bünden‹ »die Reproduktion und Verkörperung des esoterischen Einverständnisses in einer dessen irrationalen Wesen entsprechenden Form«. ¹¹⁰

Diese Position Ernst Manheims impliziert zwei Grundannahmen, nämlich erstens die Voraussetzung, es gebe einen überzeitlichen Begriff von Rationalität, und was dem Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts als irrational gelte, sei auch für das 18. Jahrhundert irrational; und zweitens die Feststellung, daß sich dieses Irrationale nicht »systematisieren«, d.h. nicht wissenschaftlich untersuchen lasse. Beide Voraussetzungen wurden für die weitere Forschungsgeschichte zu den esoterischen Gesellschaften wegweisend und führten in Verbindung mit dem formalsoziologischen Ansatz dazu, daß die sozialgeschichtliche Forschung zu Freimaurerei und Geheimbünden auch nach 1945 die Ergebnisse der Untersuchungen zum Fortleben der Renaissancetraditionen, zum Rosenkreuzertum oder zur theosophischen Bewegung we-

¹⁰⁵ Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt/M. 1992, S. 383–456.

¹⁰⁶ A.a.O., S. 422.

¹⁰⁷ A.a.O., S. 422–424.

¹⁰⁸ Ernst Manheim: *Die Träger der öffentlichen Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit*, Brunn u. a. 1933, S. 24. Die Erläuterung in der eckigen Klammer gibt das Verständnis des Begriffs »publizistisch« wieder, wie es S. 8 f. vorgegeben wird.

¹⁰⁹ Alles Voraufgehende a.a.O., S. 28 f.

¹¹⁰ A.a.O., S. 30.

der rezipierte noch in ihren Ansatz integrierte, da dies als grundsätzlich sinnlos bzw. irrelevant galt.¹¹¹

Die sozialgeschichtliche Aufklärungsforschung nahm sich also des ideengeschichtlichen Inhalts des esoterischen Verhaltens nicht an. Stattdessen erweiterte sie die Frage nach seiner gesellschaftlichen Funktion und versah sie vor allem mit einer historisch-politischen Dimension, die in den Arbeiten der Soziologen Simmel und Manheim nur erst angedeutet war. Bei Simmel hatte es ganz am Rande den Hinweis gegeben, die geheime Gesellschaft trete als »Korrelat des Despotismus« auf.¹¹² Als jedoch Norbert Schindler 1979 die Arbeit von Ernst Manheim neu herausgab, da tat er dies schon in der Absicht, nachdrücklich auf die Relevanz dieser Studie für die Formierungsphase des Bürgertums im Zeitalter von Aufklärung und Absolutismus hinzuweisen;¹¹³ Manheim sei es gewesen, der erstmals die Aufklärungsgesellschaften in den Zusammenhang der »Entstehung einer Sphäre bürgerlicher Öffentlichkeit« gestellt habe.¹¹⁴ Damit rückte das Gegensatzpaar Absolutismus – Bürgertum in den Mittelpunkt des Interesses und avancierte zur Ratio des esoterischen Zusammenschlusses im 18. Jahrhundert, die »Esoterischen Bündel« wurden zu einer wichtigen Organisationsform auf dem Weg der Konstituierung des Bürgertums zur führenden gesellschaftlichen Kraft.¹¹⁵ Bekanntlich war es vor allem auch Reinhart Koselleck, in dessen Arbeiten sich das Verhältnis von Aufklärung und Absolutismus zum Wesen von Freimaurerei und Geheimbünden verdichtet hatte.¹¹⁶ Damit wurde der verhaltenssoziologische Kontext der Bestimmung von geheimen Gesellschaften durch ein inhaltliches Moment gefüllt, das einer politikgeschichtlich erweiterten Sozialgeschichte zugeordnet war.

Wie die Sozialgeschichte sich allgemein in der Entwicklung der Geschichtswissenschaft seit den achtziger Jahren durch eine neu aufkommende Kulturgeschichte herausgefordert sah, so kann man diesen Tendenzwandel auch in der Geheimbundforschung beobachten, allerdings keineswegs im Mainstream der Forschung, sondern eher als innovative Ausnahme. Auch dabei war Norbert Schindler ein Vorläufer.

¹¹¹ Vgl. dazu ausführlich Monika Neugebauer-Wölk: Die Geheimnisse der Maurer. Plädoyer für die Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung, in: Das 18. Jahrhundert. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 21 (1997), S. 15–32, bes. S. 18–26.

¹¹² Simmel: Soziologie (Anm. 105), S. 424.

¹¹³ Ernst Manheim: Aufklärung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert, hg. u. eingel. v. Norbert Schindler, Stuttgart/Bad Cannstatt 1979.

¹¹⁴ »Einführung des Herausgebers«, in: a.a.O., S. 9–17, Zitat S. 9.

¹¹⁵ »Im 18. Jahrhundert sind es die esoterischen Vereine, Gesellschaften, Akademien und Logen, die die werdende Publizität des Bürgertums teils durch die Tatsache ihrer bloßen Existenz, teils durch ihre Wirksamkeit nach außen konstituieren«. Manheim: Aufklärung (Anm. 113), S. 98.

¹¹⁶ Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am M./München 1959. Genaueres dazu bei Monika Neugebauer-Wölk: Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts (= Kleine Schriften zur Aufklärung 8), Wolfenbüttel/Göttingen 1995, bes. S. 7–9.

Schon 1982 hat er einen Aufsatz verfaßt, der in ungewöhnlich origineller und anregender Weise die freimaurerische Sozietätsform als einen gesellschaftlichen Raum beschrieb, in dem sich aufkommende bürgerliche Vereinsformen und allgemeinemenschliche, kulturanthropologische Verhaltensweisen gegenseitig überlagerten.¹¹⁷ Diese Anregung blieb lange folgenlos. Den eigentlichen Durchbruch eines modern-kulturgeschichtlichen Konzepts in der Geheimbundforschung bedeutete erst die Arbeit des Münchner Historikers Florian Maurice, eine groß angelegte, quellengesättigte Analyse der Berliner Großloge Royal York, die 1995 als Dissertation entstanden ist.¹¹⁸ Im Ansatz von Maurice bündelt sich die Entwicklung der Geheimbundforschung, wie sie voraufgehend skizziert wurde. Für die hier dokumentierte Tagung hat er dies in einem resümierenden Beitrag zusammengefaßt: »Meine These ist, daß man im allgemeinen an einer falschen Stelle sucht, wenn man bei Vereinigungen die in ihnen vertretenen Lehren oder Ideen für das Wesentliche hält, sondern daß es darauf ankommt, welche Funktionen diese Vereinigungen im Leben ihrer Mitglieder erfüllen konnten«.¹¹⁹ Maurice ist ein guter Kenner freimaurerischer Esoterik, aber er lehnt es aus prinzipiellen, konzeptionellen Gründen ab, deren Zusammenhänge in den Mittelpunkt des Interesses zu stellen: Freimaurerei ist nicht ihrer Rituale und Gradsysteme wegen interessant, relevant ist vielmehr, daß sie einen Raum für Selbstverwirklichung bietet¹²⁰ – sie schafft Lebensgefühl, Identität. Maurice schließt mit dem Statement, die Esoterik des späten 18. Jahrhunderts »sei nicht Ausläufer alter hermetischer Traditionen«, sondern bezeichne die Entstehung der Konsumgesellschaft.¹²¹

Mit dem Voraufgehenden dürfte die Antwort auf die eingangs dieses Abschnitts gestellte Frage deutlich geworden sein: Diese *Einleitung* hat sich deshalb nicht von Beginn an mit der Kategorie des Geheimen befaßt, weil die historisch-soziologische Geheimbundforschung mit der allgemeinen Esoterikforschung, wie sie in den ersten vier Abschnitten behandelt wurde, wenig oder nichts zu tun hat bzw. zu tun haben will. Beide Forschungsrichtungen haben sich parallel entwickelt, ohne sich gegenseitig zu befruchten. Denn umgekehrt ist die esoterische Vergesellschaftung, die »Initiation durch Meister« bei Antoine Faivre nur ein ergänzendes, kein notwendiges Bestimmungsmoment des Esoterischen.¹²² Das Geheimnis wird zwar gewürdigt als vielfach präsent im esoterischen Kontext, aber nicht als für seine Definition aus-

¹¹⁷ Norbert Schindler: Freimaurerkultur im 18. Jahrhundert. Zur sozialen Funktion des Geheimnisses in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, in: Berdahl/Lüdtkke/Medick/Poni/Reddy/Sabean/Schindler/Sider (Hgg.): Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung, Frankfurt/M. 1982, S. 205–262.

¹¹⁸ Florian Maurice: Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 5), Tübingen 1997.

¹¹⁹ Florian Maurice: Die Mysterien der Aufklärung. Esoterische Traditionen in der Freimaurerei? Siehe unten S. 275.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Vgl. den Beitrag von Maurice, a.a.O., und zwar den Schlußsatz der Abhandlung.

¹²² Faivre: Esoterik (Anm. 33), S. 30 f.

schlaggebend.¹²³ Das gerade erschienene *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* erklärt in seinem Artikel ›secret‹, das Geheimnis sei aus soziologischer Sicht durchaus mit dem Esoterischen verbunden, jedoch: »sans pour autant définir et limiter l'ésotérisme. La société secrète, qui lui est communément liée, apparaît, au contraire, dans l'histoire comme seconde.«¹²⁴ Diese bemerkenswert widersprüchliche methodisch-historiographische Konstellation zwischen Geheimbund- und Esoterikforschung wurde bisher kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn diskutiert. Der vorliegende Band bietet mit dem Beitrag von Rudolf Schlögl Denkansätze, um zu einem integrierten Verständnis von esoterischen Inhalten, Gesellschaftsbewegung und dem Spannungsverhältnis zwischen Öffentlichkeit und Geheimnis zu gelangen. In seiner Untersuchung des Rosenkreuzerdiskurses, der unmittelbar nach dem Erscheinen der Manifeste zu Beginn des 17. Jahrhunderts seinen Ausgang nimmt, wird Schlögl schon durch seinen Gegenstand auf diese Frage geführt: »Das Wissen der Rosenkreuzer war nicht öffentlich, es war wegen seines göttlichen Ursprungs Weisheit und daher notwendig geheim.«¹²⁵ Aber gleichzeitig erzwang die Einbindung der Debatte in das zeitgenössische Informationssystem des Buchmarkts den Umgang mit den Formen allgemein zugänglicher Diskussion. Die Esoterik des 17. und 18. Jahrhunderts machte nach Schlögl das »›öffentliche Geheimnis‹ zum sozialen Organisationsprinzip.«¹²⁶ Es ist also gerade die Gruppenbildung, in der sich dieses Amalgam von Publizität und Attitüde des Arkanen realisiert. Zukünftige Geheimbundforschung wird sich – aufbauend auf den bisherigen Leistungen – also wohl auch der Herausforderung stellen müssen, Geheimhaltung auf die esoterischen Inhalte zu beziehen und deren gesellschaftsbildende Kraft aus ihnen herzuleiten.

Der Illuminatenorden und die ›aufgeklärte Esoterik‹

Wenn es für die Debatte um die Relevanz des Esoterischen in der masonischen Gesellschaftsbewegung des Aufklärungszeitalters eine entscheidende Frage gibt, dann ist es die nach dem Charakter des Geheimbunds der Illuminaten. Für die Herausgeberin lag hier der Beginn überhaupt ihres Interesses am Thema ›Aufklärung und Esoterik‹. Die Grundfrage lautet ja: Gibt es tatsächlich den immer wieder beschworenen Gegensatz zwischen der freimaurerischen Bewegung im allgemeinen und der ›rationalistischen‹ Ordensgründung des Adam Weishaupt? Oder sind auch die Illuminaten ein authentischer Teil der esoterischen Bewegung? Im Blick auf diese Ge-

¹²³ A.a.O., S. 12 f.

¹²⁴ Jean-Pierre Laurant: [Artikel:] secret/occident moderne, in: Jean Servier (Hg.): *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris 1998, S. 1176.

¹²⁵ Rudolf Schlögl: Von der Weisheit zur Esoterik. Themen und Paradoxien im frühen Rosenkreuzerdiskurs, siehe unten S. 86.

¹²⁶ Vgl. a.a.O. die Schlußpassage.

sellschaft bündelt sich das Thema des Verhältnisses zwischen Aufklärung und Esoterik und spitzt sich gleichzeitig zu.

Drei Beiträge dieses Bandes versuchen, Antwort auf diese Frage zu geben. Markus Meumann geht das Problem rezeptionsgeschichtlich an und zeigt, daß es innerhalb des Illuminatenordens eine engagierte Debatte gegeben hat über das Wesen antiker Mysterien und den Nutzen dieser Kenntnisse für das Selbstverständnis einer Gesellschaft im hohen 18. Jahrhundert. Meumann kann damit den Nachweis führen, daß sich auch die Illuminaten mit einer imaginierten Traditionsbildung befaßten, eines der Kennzeichen des esoterischen Denkstils. Der Beitrag der Herausgeberin ordnet den Geheimbund in die Entwicklungsgeschichte der esoterischen Gesellschaftsbewegung seit den Akademiegründungen der Renaissance ein.

Der dritte einschlägige Beitrag ist Martin Mulsows grundlegende Studie zum Verhältnis von Monadenlehre, Esoterik und geheimen Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert. Die Untersuchungen Mulsows sind insofern ein Glücksfall für unser Thema, als hier ein Philosophiehistoriker die Bedeutung der Sozietätengeschichte für die Entwicklung und den Transport von Ideen entdeckt hat. Mulsow zeigt, daß sich das von Rolf-Christian Zimmermann und Hans-Georg Kemper für die Literaturgeschichte entwickelte Konzept der ›Vernünftigen Hermetik‹ auch auf den gesellschaftsgeschichtlichen Raum anwenden läßt. Demonstriert hat er dies bereits paradigmatisch in seiner jüngst erschienenen Monographie zu einer geheimen Aufklärungsgesellschaft des norddeutschen Publizisten Georg Schade.¹²⁷ Dabei ist eine interessante Fortentwicklung zu beobachten; während Zimmermann noch ausdrücklich das Wolffsche Systemdenken gegen den aufgeklärten Hermetismus absetzte,¹²⁸ bezieht Mulsow dies explizit ein und schlägt damit die Brücke von der Früh- zur Spätaufklärung. Nach Mulsow ist die ›Vernünftige Hermetik‹ jene »Purifizierung des Hermetismus, die sich innerhalb der Popularphilosophie und im Kontext der Monadenlehre und des Wolffschen Vollkommenheitsdenkens vollzog«;¹²⁹ und ohne die Wolffrezeption sei die Geschichte der geheimen Gesellschaften – zumindest in Deutschland – nicht zu verstehen. Über Wolff werde das aufgeklärte Konzept der Seelenwanderung in die vernünftige Hermetik eingeführt – Mulsow bezieht sich dabei auf eine Titelformulierung des Wolffianers Schade: die *vernünftige Metempsychose* (ein aus philosophischer Deduktion abgeleitetes Verständnis der ›Seelenwanderung‹) »als das wahre innere und allgemeine Gesetz der Natur«.¹³⁰ Für die hier dokumentierte Tagung hat Mulsow diese Formulierung Schades aufgegriffen und macht nun etwas für die Geheimbundforschung der Spätaufklärung geradezu Revolutionäres: Er zeigt die ›vernünftige Metempsychosis‹ als einen zentralen Bestandteil

¹²⁷ Martin Mulsow: *Monadenlehre, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760* (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 22), Hamburg 1998; vgl. bes. die Einleitung.

¹²⁸ Siehe oben S. 22.

¹²⁹ Mulsow: *Monadenlehre* (Anm. 127), S. 158.

¹³⁰ A.a.O., S. 159.

der geheimen Philosophie des Ordens der Illuminaten, indem er erstmals die höchsten Grade dieses Ordens mit den Fragestellungen und der Kenntnis eines Philosophiehistorikers analysiert, eines Philosophiehistorikers zumal, der durch Arbeiten zur Esoterikgeschichte der Renaissance ausgewiesen ist.¹³¹ »Warum sind Lehren wie die von der Seelenwanderung als Aufklärung verstanden worden?«¹³² Mulsow zeigt an den Arkantexten Weishaupts, daß das Motiv hierfür in der sich so eröffnenden Möglichkeit lag, nach Abschluß aller Stufen der Metempsychosis zu unendlich höherstufiger Erkenntnis zu gelangen – ein Entwicklungsgang des Menschen über viele Leben hinweg.¹³³ Damit wird eindringlich belegt, daß die bekannte Geschichtsphilosophie der Illuminaten begleitet wurde von metaphysischer Spekulation, die in der Esoteriktradition der Frühen Neuzeit wurzelte und in ihrer Umformung zur »vernünftigen Hermetik« ihren zeitbezogenen Ausdruck fand. Beides verschränkte sich schließlich miteinander: »Auch hier, in der Geschichtsphilosophie, wird auf die Prinzipien der Einheit in der Verschiedenheit, der Kette der Wesen und der Stetigkeit der Natur rekurriert.«¹³⁴

Wir scheinen jetzt an dem Punkt angelangt, wo sich auf der Basis der Untersuchungen zu den verschiedenen Ausdrucksformen »vernünftiger Hermetik« die eingangs gestellte Frage neu aufrollen läßt, ob die Komponenten der esoterischen Denkform, wie sie Antoine Faivre auf der Basis des Renaissancedenkens entwickelt hat, unter den Bedingungen des 18. Jahrhunderts weiter Gültigkeit haben,¹³⁵ ob sie sich in dieser Umformung wiederfinden oder ob der Wandel unter dem Einfluß der Aufklärung das esoterische Grundmuster der Renaissance aufbricht? Faivre hatte vier Elemente des Esoterischen benannt: 1. Das Denken in Entsprechungen, 2. die Vorstellung der lebenden Natur, 3. Imagination – die esoterische Wahrnehmung – und 4. die Erfahrung der Transmutation. Das erste Bestimmungsmoment, das Analogieprinzip, ist wohl das nachhaltigste und wirklich grundlegende, und es wird in das Denken der Aufklärer nahezu ungebrochen tradiert. Das zugrundeliegende philosophisch-theologische Konzept von der Kette der Wesen, der überquellenden Emanation des Göttlichen in die so geschaffene Welt, ist Bestandteil des aufgeklärten Weltbildes. Die daraus sich ableitende zweite Komponente, die Vorstellung von der durchgehend lebendigen Natur, ist ebenfalls vorhanden – hier tritt jedoch der »Reinigungsprozeß«,

¹³¹ Vgl. etwa seine Dissertation: Martin Mulsow: Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance, Phil. Diss. München 1991, neu bearbeitet publiziert Tübingen 1998, und seine Arbeiten zu Giordano Bruno und Campanella: Prolegomena zu einem Sachkommentar für »De Monade«, in: Giordano Bruno: Über die Monas, die Zahl und die Figur, hg. v. Elisabeth v. Samsonov, Hamburg 1991, S. 181–269, und »Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert«, in: Bruniana & Campanelliana 1 (1995), S. 205–232.

¹³² Siehe den Beitrag Mulsow im vorliegenden Band, zweiter Absatz. Siehe zu diesem Thema aus einer anderen Perspektive schon oben S. 18 f.

¹³³ Vgl. auch den Beitrag Neugebauer-Wölk im vorliegenden Band (Abschnitt V).

¹³⁴ Siehe den Beitrag Mulsow im vorliegenden Band, S. 258.

¹³⁵ Vgl. Faivre: Esoterik (Anm. 33), S. 30 f.

die ›Purifizierung‹ durch die Weltweisheit, d.h. die philosophische Abstraktion, stärker in den Vordergrund. Nicht konkret vorgestellte Engel, sondern hermetisch gedachte Naturkräfte und Naturgesetze leiten die Vorstellung, die magische Praxis tritt zurück, aber das Verständnis der Natur als eines lebendigen Organismus, der zielgerichtet wirkt, wird Bestandteil gerade auch des organischen Geschichtsdenkens.

Am deutlichsten variiert wird die dritte Komponente des Faivreschen Modells. Die ›Imagination‹, das mystische Erlebnis, die Erleuchtung, geht trotz der Nähe zur Lichtmetaphorik des ›Enlightenment‹ nicht einfach in Aufklärung auf. Erkenntnisprinzip der ›vernünftigen Hermetik‹ ist die philosophische Deduktion – soweit die literarische Form in den Blick kommt. Tradiert wird die ›Imagination‹ dagegen auch für die Aufklärer im gesellschaftsgeschichtlichen Bereich. Die Annahme einer visionären Wahrnehmungskraft des Menschen konstituiert die Ritualpraxis der esoterischen Bünde. Das sinnliche Erlebnis der masonischen Initiation, die stufenweise Erkenntnis durch intuitive Erleuchtung, ist ja gerade das, was die esoterischen Gesellschaften zusätzlich zur öffentlichen Wissensvermittlung anzubieten haben. Wie intensiv von ausgewiesenen Aufklärern von diesem Angebot zur ›Erkenntniserweiterung‹ Gebrauch gemacht wurde, ist bekannt. Damit wird für die Ausgangsdefinition des Esoterischen ein Moment hinzugewonnen, das bei Faivre noch am Rande steht, als zusätzliche aber nicht notwendige Komponente:¹³⁶ das Moment der gesellschaftlichen Organisation von Esoterik. Das 18. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Vergesellschaftung, und die ›vernünftige Esoterik‹ der Aufklärung unterscheidet sich vom frühneuzeitlichen Allgemeinbild des Esoterischen eben vor allem in der Einbeziehung dieses gesellschaftsgeschichtlichen Horizonts.

Die vierte Komponente, das Erlebnis der Transmutation, steht nach wie vor im naturwissenschaftlichen wie im utopischen Bezugsraum. Auch unter den ›vernünftigen Esoterikern‹ gibt es das Interesse am alchemistischen Experiment – allenfalls kann eine gewisse Akzentverschiebung zur spirituell-menschheitsgeschichtlichen Bedeutung des Wandlungsgeschehens festgestellt werden. Auch die Transmutation findet sich im Ritual und Gradsystem der Bünde wieder; auch die Aufklärung bleibt unverständlich ohne die zweite Geburt und den neuen Menschen.

Ob ein solches Verständnis der Akzentverschiebung des Esoterischen hin zur ›aufgeklärten Esoterik‹ überzeugt und weiteren Analysen standhält, wird zu diskutieren sein – hier soll nur ein erster Vorschlag gemacht werden. Auch künftige Studien zum Illuminatenorden werden dies abprüfen. ›Vernünftige Esoterik‹ – das kann man im Beitrag Mulsow nachlesen – ist für das 18. Jahrhundert die ›Religion der Klugen‹, und man könnte ergänzen, es ist die ›Religion der Klugen‹ in einem ganz bestimmten gesellschaftlichen Raum. Esoterikforschung im Rahmen der Aufklärung wird neben der ideengeschichtlichen Verankerung auf die gesellschaftsgeschichtliche Einordnung nicht verzichten können.

¹³⁶ Vgl. a.a.O., S. 30–32.

Aufgeklärte Esoterik, Schwärmertum und Utopie

Nicht alle Esoterik des 18. Jahrhunderts ist ›Aufgeklärte Esoterik‹. Literaturwissenschaft und Philosophiegeschichte sind gewohnt, diejenigen als ›Schwärmer‹ zu bezeichnen, die ihren esoterischen Denkstil nicht dem ›Reinigungsprozeß der Weltweisheit‹ unterworfen hatten. Daß das Schwärmertum eine zum Christentum religiös deviante Bewegung war, wußten schon die Verfasser der Konkordienformel, die ›die Enthusiasten‹ »wegen ihrer Lehre von der unmittelbaren Illumination« und »wegen ihrer Lehre von der Erfüllbarkeit des göttlichen Gebots durch die Begnadeten« verdammten.¹³⁷ Christus wurde so in der Substanz des religiösen Denkens verzichtbar, wenn auch nur äußerst selten auf den Bezug zu ihm verzichtet wurde. Wieweit Schwärmertum und Esoterik deckungsgleich sind, muß noch genau erforscht werden – daß es einen weiten Bereich gibt, wo sich beides überschneidet, ist evident: »Die Theologie der Schwärmer hatte von Beginn an eine naturmystische, hermetische Komponente« – so Wilhelm Schmidt-Biggemann.¹³⁸ Für das 18., vor allem das späte 18. Jahrhundert tritt dann die Bedeutung der religiösen Frontstellung, der Gegensatz zur Orthodoxie, in den Hintergrund – das Schwärmertum wird zum Inbegriff des Irrationalen und der Gegenaufklärung.

Es war nicht das Ziel der hier dokumentierten Tagung, diesen Widerspruch restlos aufzulösen. Es geht auch nicht darum, den Begriff der Aufklärung gänzlich neu zu erfinden und ihn etwa mit Esoterik gleichzusetzen. Daß es Differenzierungen gibt, die sich ja auch in persönlichen Frontstellungen und Feindschaften ausdrückten, in erbitterten Kampagnen, ist gänzlich unübersehbar.¹³⁹ Die Esoterik eines Weishaupt ist nicht die Esoterik eines Swedenborg. Auch für die schroffe Entgegensetzung zwischen Aufklärung und Esoterik finden sich zahlreiche Hinweise in den folgenden Beiträgen. In der Analyse des *Archivs der Schwärmerey und Aufklärung* durch Gernot Helmreich und Manfred Engel wird auf besonders eingehende Weise gezeigt, wie sich die Sphären deutlich voneinander scheiden. Das Verhältnis zwischen Aufklärung und Esoterik ist für diese Autoren prekär: »Trotz diverser Öffnungsstrategien und einer deutlich erhöhten Toleranz gegen Grenzüberschreitungen wird esoterisches Gedankengut nicht nur weitgehend abgelehnt, sondern geradezu tabuiert. Auch im Freiraum des *Archivs* bleiben Leppentin, der aufgeklärte Esoteriker, und Semler, der zum Esoteriker gewordene Aufklärer, isolierte Außenseiter.«¹⁴⁰ Für das französische

¹³⁷ Hier nach der Formulierung bei Wilhelm Schmidt-Biggemann: [Artikel:] ›Schwärmer/Schwarmgeister‹, in: Schneiders (Hg.): *Lexikon der Aufklärung* (Anm. 22), S. 373–375, hier S. 373. Siehe zur originalen Textgestalt in der Konkordienformel: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, 11. Auflage Göttingen 1992, S. 778–780.

¹³⁸ Schmidt-Biggemann: *Schwärmer/Schwarmgeister* (Anm. 137), S. 374.

¹³⁹ Siehe paradigmatisch Norbert Hinske: *Die Aufklärung und die Schwärmer. Sinn und Funktion einer Kampfidee*, in: ders. (Hg.): *Die Aufklärung und die Schwärmer*, Hamburg 1988, S. 3–6.

¹⁴⁰ Beitrag Engel/Helmreich, *Schlusspassage*.

18. Jahrhundert steht Voltaire deutlich und entschieden für die antiesoterische Position – hier wird das von Michael Stausberg gezeigt –,¹⁴¹ und der Marquis de Sade spielt mit beiden Mustern, übernimmt in einer von Cerstin Bauer-Funke analysierten Erzählung Elemente des illuministischen Selbstverständnisses, um »einen ironischen Dialog mit der Aufklärung« zu führen.¹⁴²

Aber wo genau läßt sich die Grenzlinie ziehen? Wie schwierig es noch am Ende des 18. Jahrhunderts war, die einschlägigen Denkmuster auseinanderzuhalten und genaue Lager abzustecken, kann eine Episode aus dem Jahre 1782 zeigen, die deshalb hier in einiger Ausführlichkeit vorgestellt werden soll, weil sie typisch zu sein scheint für die Überlagerung der Gegensätze. Die Szenerie der Geschichte ist der Wilhelmsbader Freimaurerkonvent, und die Protagonisten sind zwei Delegierte, Diethelm Lavater, Arzt und Ratsherr in Zürich,¹⁴³ und Franz Dietrich von Ditfurth, Reichskammergerichtsassessor in Wetzlar. Ditfurth ist ein entschieden »rationalistischer« Aufklärer, er wütet geradezu gegen alles Theosophische, Spirituelle und Mystische in der masonischen Bewegung. Mit dem Ziel, diese Richtungen zu bekämpfen, ist er auch nach Wilhelmsbad gekommen, offiziell als Haupt der Wetzlarer Provinzialloge, tatsächlich als verdeckter Agent der Illuminaten.¹⁴⁴ In der Sitzung vom 29. Juli hält er einen Vortrag, dessen deistisch-freidenkerische Tendenzen einen Tumult erregen.¹⁴⁵

In seinem Bericht vom Konvent überliefert Ditfurth, daß es Diethelm Lavater war, der als erster reagierte: »Als ich ausgelesen hatte, stand der Bruder ab Aesculapio, des Physiognomisten Bruder, der Medicus in Zürich, auf; er sagte, ich hätte zwar herrliche Gedanken geäußert, ich sei ein sehr guter Bruder, er wäre auch mit meinen Conclusionen einverstanden, aber es wären hin und wieder Sätze darin, die mit dem christlichen Glauben stritten; ich hätte z.B. die Existenz des Teufels und der Gespenster in Zweifel gezogen, des Moses Schöpfungsgeschichte für eine Allegorie erklärt, und andere Sätze mehr; er wünschte, daß ich sie als hierher nicht gehörig zurücknehmen möchte.«¹⁴⁶ Das in unserem Zusammenhang Interessante daran ist die Ver-

¹⁴¹ Siehe Beitrag Stausberg S. 132.

¹⁴² Cerstin Bauer-Funke: Esoterisches Gedankengut in Sades Erzählung »Aventure incompréhensible et attestée par toute une province«, siehe unten S. 437.

¹⁴³ Es handelt sich um den Bruder des berühmten Züricher Pfarrers und Physiognomikers Johann Caspar Lavater; vgl. zu beiden die Artikel in Eugen Lennhoff/Oskar Posner: Internationales Freimaurerlexikon, Zürich/Leipzig/Wien 1932, S. 903 f.

¹⁴⁴ Vgl. zu Ditfurth, seinem illuminatischen Wirken und besonders zu seinem Auftritt am Wilhelmsbader Konvent Monika Neugebauer-Wölk: Reichsjustiz und Aufklärung. Das Reichskammergericht im Netzwerk der Illuminaten (= Schriftenreihe der Gesellschaft für Reichskammergerichtsforschung 14), Wetzlar 1993, bes. S. 34–37.

¹⁴⁵ A.a.O., S. 36.

¹⁴⁶ Franz Dietrich Frhr. v. Ditfurth: Bericht über den Wilhelmsbader Konvent 1782. Wetzlar (?), ca. 5.–14. August 1782, gedruckt in: Ludwig Hammermayer: Der Wilhelmsbader Freimaurerkonvent von 1782 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung V/2), Heidelberg 1980, S. 114–133, Zitat S. 124.

wirung, in die Ditfurth durch diese Reaktion gestürzt wird: »Lavater hatte vorhin einen Aufsatz abgelesen, der mir sehr aufgeklärt vorgekommen war, er hatte darin gesagt, die Maurerei leite durch eigenen Fleiß auf Wahrheiten, die vortrefflich wären, durch welche man sich zu seinem eigenen Priester, Propheten, zu seinem König erheben könne. Ich hatte ihn daher in Achtung genommen und hielt ihn für einen weisen Mann. Nun aber wußte ich nicht, was ich denken sollte, daß er zugleich orthodox [!] war, denn nun war Das, was ich für Weisheit angesehen [...] sicher Schwärmerie.«¹⁴⁷

Die Verwirrung Ditfurths resultierte daraus, daß ihm offenbar nicht bewußt war, daß die schwärmerische Esoterik seiner Gegner und seine eigene aufgeklärte Esoterik eine gemeinsame Wurzel haben, den gemeinsamen historischen Ursprung im esoterischen Grundkonzept der Renaissance. Hier war jenes Selbstbewußtsein menschlicher Autonomie und Selbsterlösung entstanden, das er zunächst bei Lavater bewundert hatte in dessen Rede, der Mensch könne sich »zu seinem eigenen Priester, Propheten, zu seinem König erheben«. Genau dies war Grundüberzeugung und Ziel der Illuminaten. Daß dieses Autonomiekonzept eingebettet sein und bleiben konnte in Theosophie, war Ditfurth fremd und schien ihm widersprüchlich. Die Nähe zwischen ›Weisheit und ›Schwärmerei‹ beunruhigte ihn und ließ ihn ratlos.

Wir befinden uns mit dem Bezug auf den Glauben an die menschliche Selbsterlösung mitten im Themenbereich der neuzeitlichen Utopie, die ihre Tradition nicht zufällig aus dem Platonismus ableitet. Esoterik ist nicht identisch mit Utopiegeschichte, aber das Utopische ist ein wichtiger Horizont des esoterischen Denkens. Auch hier versucht dieser Band einen Bogen zu schlagen von der Vor- und Frühaufklärung zur Spätzeit des 18. Jahrhunderts. Carlos Gilly zeigt an der Rezeption der rosenkreuzerischen Entwürfe durch Jan Amos Comenius, wie die esoterische Bewegung des 17. Jahrhunderts utopisches Denken entwickelt: Der Entwurf des Collegium Lucis enthält die wichtigste Zielstellung esoterischer Gesellschaftsarbeit, die Perfektibilität, das Erreichen des Zustandes der Vollkommenheit aller menschlichen Wirkungsbereiche und vor allem des Menschen selbst noch im Rahmen des irdischen Lebens.¹⁴⁸ Gilly betont dabei die Radikalität des Comenius vor allem in seiner Spätphase. Herbert Breger arbeitet in seinem Beitrag zu Johann Joachim Becher und Johann Rudolph Glauber die sozialutopischen Tendenzen dieser (Al)chemisten heraus. Daß der Geheimbund der Illuminaten – von seinem Gründer zunächst Orden der Perfektibilisten genannt – in die Geschichte der europäischen Utopie gehört, ist schon früher gezeigt worden.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Vgl. unten den Beitrag Gilly: Comenius und die Rosenkreuzer, passim. Vgl. zum Utopiebezug in diesem Umfeld auch schon Rudolf Schlögl: *Alchemie und Avantgarde. Das Praktischwerden der Utopie bei Rosenkreuzern und Freimaurern*, in: Monika Neugebauer-Wölk/Richard Saage (Hgg.): *Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1996, S. 117–142.

¹⁴⁹ Monika Neugebauer-Wölk: *Die utopische Struktur gesellschaftlicher Zielprojektionen im Illuminatenbund*, in: dies./Saage: *Politisierung* (Anm. 148), S. 169–197.

Eine ganz andere Frage ist die der konkret-politischen Ausrichtung der utopischen Potentialität des Esoterischen. Das Wirken des Ordens der Gold- und Rosenkreuzer unter Woellner, Figuren wie Karl von Eckartshausen¹⁵⁰ und andere theosophisch orientierte Verfolger der Illuminaten legen den Schluß nahe, Schwärmertum und aufgeklärte Esoterik differenzierten sich wie die ›Parteien‹ der Reaktion und des Fortschritts in der sich politisierenden Szenerie der Spätaufklärung. Dies ist zweifellos falsch. Schon Robert Darnton hat ja eindringlich gezeigt, wie der Mesmerismus in Frankreich zum Entstehen der revolutionären Stimmung vor 1789 beitrug,¹⁵¹ Anneliese Ego führt hier diese Thematik über 1789 hinaus, zeigt Verbindungen des schwärmerischen Magnetiseurs Mesmer zum Kreis der Wiener Jakobiner und stellt seinen Verfassungsentwurf für den »perfekten Staat« vor.¹⁵² Aber nicht nur Franz Anton Mesmer und sein System spielten in den freimaurerischen Kreisen der vorrevolutionären Pariser Gesellschaft eine Rolle. Das wohl eklatanteste Beispiel für die Verbindung zwischen Schwärmertum und Revolution bieten Louis-Claude de Saint-Martin und die Wirkung seiner theosophischen Schrift *Über die Irrtümer und die Wahrheit*, die ein deutscher Esoteriker, Johann Friedrich Kleuker, unter dem Titel *Magikon* übersetzte.¹⁵³ Die Studie Jochen Schlobachs über Saint-Martin schließt den Band ab, der so den Bogen schlägt von der Rehabilitation der Hermetik und der Rosenkreuzerbewegung des 17. Jahrhunderts bis zur Französischen Revolution und dem Übergang in die Moderne. Schlobach stellt das radikale Potential des revolutionären Schwärmertums in den Kontext des Chiliasmus, in dem es stand seit seiner Formierung in den Zeiten der Reformation. Diese Kontinuität des Esoterischen zu verstehen bei allem Wandel vom Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärung und bei allen diffizilen Frontstellungen, die Schlobach präzise beschreibt, ist wesentlich, um diese aus heutiger Sicht frappanten Phänomene einzuordnen. Für Saint-Martin entsteht die für allen Chiliasmus gänzlich neue Situation, daß die Zeitenwende tatsächlich eingetreten war: Die Revolution hatte für ihn das Tor zum Tausendjährigen Reich aufgestoßen; sie machte aus dem »erleuchteten mystischen Theosophen« den »Apologeten der Jakobinerherrschaft«.¹⁵⁴

Esoterik hat in all ihren Ausprägungen ein utopisches Potential – wie es sich zu realisieren sucht, ob im erleuchteten Innenraum als Selbsterlösung des Individuums auf seinem Weg zurück zum Göttlichen oder in säkularisierter Form als Streben nach einer politisch konkreten neuen Gesellschaft, ist eine Frage der individuellen Rezeption oder der Stoßrichtung der organisierten Strömungen. Esoteriker können (nach

¹⁵⁰ Vgl. etwa Karl von Eckartshausen: *Über die Zauberkräfte der Natur. Über die wichtigsten Mysterien der Religion*. Mit einer Einführung von Antoine Faivre, 2. überarb. Auflage Müllheim/Baden 1997.

¹⁵¹ Robert Darnton: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*, Frankfurt am M./Berlin 1986 (Originalausgabe Harvard 1968), z.B. S. 141.

¹⁵² Vgl. den Beitrag Ego im vorliegenden Band, das Zitat im Schlusssatz.

¹⁵³ Vgl. dazu Neugebauer-Wölk: *Esoterische Bünde* (Anm. 116), S. 40.

¹⁵⁴ Siehe Beitrag Schlobach: *Theosophie und Revolution bei Saint Martin*, S. 466.

dem politischen Raster des 19. und 20. Jahrhunderts) pro- oder konterrevolutionär sein, links oder rechts, fortschrittlich oder konservativ – die Zuordnung ist genauso offen wie bei Christen und Atheisten. Auch insofern ergibt sich eine Parallelität zwischen den großen Sinnsystemen der europäischen Neuzeit. Sie besitzen eine vergleichbar große Bandbreite ihrer politischen Ausdrucksformen.

Wenn man von einem ›Anliegen‹ dieses Bandes sprechen kann, dann ist es das zu demonstrieren, daß das 18. Jahrhundert nicht mit dem weltanschaulichen Selbstverständnis unserer Gegenwart erfaßt werden kann. Dies gilt sowohl für unseren heutigen Begriff von der Legitimität des Denkens als auch für den Stellenwert des Esoterischen selbst. Denn die Zeit um 1800 bringt einen tiefen Bruch in der Geschichte der Esoterik. Das gilt weniger in bezug auf ihren eigenen Denkstil als in bezug auf das Verhältnis dieses Denkstils zur nun dominant werdenden Wissenskonzeption. Wouter J. Hanegraaff hat dies für die Zäsur zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert folgendermaßen formuliert: »My central thesis [...] will be that it represents the decisive watershed in the history of western esotericism. The survival of esotericism under the conditions of post-Enlightenment processes of secularization produces new and unprecedented phenomena.«¹⁵⁵

Mit dem Ende der Aufklärung verliert das esoterische Denken seine Einbettung in die Entwicklungsprozesse der anerkannten intellektuellen Kultur – es verliert seine Funktion für diese Entwicklung. Aber eben mit dem Ende der Aufklärung, nicht mit ihrem Beginn! Frühneuzeitliche Rationalität ist nicht in gleicher Weise von metaphysischer Spekulation abgegrenzt wie in unserer Zeit. Es geht an der Substanz des esoterischen Weltbildes mit seiner spezifischen Verbindung religiöser Glaubensinhalte mit Denkelementen frühneuzeitlicher Wissenskonzeption völlig vorbei, alle seine Erscheinungsformen unterschiedslos mit dem Begriff des Irrationalen zu belegen. Selbstverständlich ist frühneuzeitliche Esoterik aus der Sicht des 19. und 20. Jahrhunderts irrational. Aber was ist mit dieser Feststellung gewonnen? Rationalität ist nichts Fertiges, das sich plötzlich und unvermittelt Bahn bricht. Rationales Denken des modernen Typs entsteht aus spezifischen Vor- und Übergangsformen, die sich auch als Denkstile frühneuzeitlicher Esoterik verstehen lassen. Zu dieser Entstehungszeit des Weltbildes der Gegenwart gehört auch noch das 18. Jahrhundert. Man hat frühneuzeitliche Rationalität viel zu lange mit der Ratio der Moderne verwechselt. Es wäre eine erwünschte Wirkung des vorliegenden Bandes, wenn in der zukünftigen Forschung das alte Muster von Aufklärung als Inbegriff des Vernünftigen und den Spielarten frühneuzeitlicher Esoterik als deren Gegensatz einem differenzierteren Verständnis Platz machen würde.

¹⁵⁵ Hanegraaff: *New Age Religion* (Anm. 8), S. 406. Vgl. auch Monika Neugebauer-Wölk: *Aufklärung und Esoterik. Tagung [in] der Herzog August Bibliothek vom 2. bis 4. Oktober 1997 in Wolfenbüttel*, in: *AHF-Information* 72 vom 19.11.1997.